

## LA NOCIÓN JURÍDICA DE LA PERSONA HUMANA Y LOS DERECHOS DEL HOMBRE (\*)

### I

1. El problema de la noción jurídica de la personalidad humana posee, ante todo, el interés intrínseco de constituir uno de los temas más importantes de la ciencia y la filosofía del Derecho. Pero, además, presenta un interés relativo a la situación actual del hombre; esto es, un interés que sobrepasa los marcos puramente científicos para integrarse en el área de la problemática específicamente humana. Bajo este aspecto se trata de un problema importante, no ya sólo para el jurista, sino para el hombre en cuanto tal, y precisamente por eso se le ha querido desposeer de su importancia, intentando eliminar de la misma ciencia jurídica el concepto de personalidad, al amparo de una filosofía que comenzó por aniquilar la idea y el valor del hombre.

Además existe el hecho inquietante de que el mismo hombre europeo ha contribuido con su actitud a esta autodesposesión de su personalidad. Como ha escrito N. Ramiro (1), las tiranías de nuestro presente contemporáneo no son sino el efecto de una fuga: del intento humano de evadirse de sí mismo. Al revés del personaje de Chamisso, el hombre vende su sustancia para quedarse con su sombra. En vez de hombre, actor, más que dramático, trágico, en cuyo

---

(\*) Este trabajo es el *rapport* general presentado al Congreso de Derecho Comparado, celebrado en Londres durante el verano de 1950, por encargo del profesor E. BALOCH, secretario de la Academia Internacional de Derecho Comparado. Se publica aquí con algunas ampliaciones y retoques, pero conservándose su estructura y contenido, necesariamente esquemático, y exento de mayores fundamentación y desarrollos.

(1) «El porvenir de los derechos individuales», en la *Revista Española de Derecho Internacional*, vol. II, núm. 2, 1949, pág. 476.

seno dialogan un antagonista y un protagonista, pero con la peculiaridad y singularidad de que el antagonista es el propio protagonista, el hombre europeo quiere convertirse en títere de un grupo que viva por él.

La idea filosófica de la persona tiene un origen claramente cristiano. En el lenguaje de los griegos, la voz persona no tiene aplicación en la filosofía; aquí no hay nada que signifique lo que nosotros llamamos persona. El griego jamás antepuso con valor al verbo ser el yo, haciendo de semejante sentencia fundamento ni de la religión ni del filosofar. Fué Cristo quien dijo de sí que «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida», sintetizando en unidad de persona real, viviente, esa afirmación de suprema vida interior, absoluta independencia, imposible para el Ente de Parménides o la Idea del Bien de Platón, y haciendo posible en programa concreto, personal, histórico, real, la función de verdad, camino y vida en unidad de persona (2).

Y si es verdad que todo el programa de la filosofía moderna ha consistido en realizar un «sublime y desesperado intento de apropiarse las funciones de Cristo respecto de Camino (método), Verdad y Vida» (3), será conveniente asentar todo ulterior concepto jurídico sobre la persona en una teoría filosófica que realice el programa del personalismo cristiano, que dé a la persona lo que es de ella, sin que la persona usurpe a Cristo —a Dios— lo que de El es. Necesítase, pues, una teoría de la persona como libertad y una teoría de la libertad como religación. A esta teoría ha hecho aportaciones esenciales el pensamiento de Zubiri, del que destacaremos aquí aquellos conceptos que interesan más especialmente a nuestro problema.

La situación primaria del hombre respecto de las cosas es estar «frente a ellas». Sus actos son proyectos, algo que el hombre arro-

---

(2) D. GARCÍA BACCA, «El plan del filosofar medieval y el plan moderno de filosofar», en *Asomante*. Puerto Rico, 1, 1950, pág. 6. Sobre la idea de persona en los griegos cfr. AMOR RUIBAL, *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, Madrid-Barcelona, s. a., t. V, caps. II-IV, IX-X; vid. pág. 398: «Aunque la filosofía griega, especialmente la de PLATÓN y ARISTÓTELES, había distinguido entre naturaleza, esencia e individualización de los seres, no así alcanzó a señalar distinción alguna entre naturaleza y persona. Fué esta distinción obra posterior de la filosofía cristiana, consiguiente a la necesidad de explicar el dogma de la Trinidad.»

(3) D. GARCÍA BACCA, loc. cit., pág. 10.

ja sobre las cosas, de las que está a distancia, pero entre ellas, no sin ellas. Hay en el hombre una función que es el pensar, gracias al cual no forma parte de la Naturaleza, sino que está a distancia de ella, tanto de la naturaleza física como de su propia naturaleza psicofísica. Esta condición ontológica de su ser es lo que llamamos libertad: situación ontológica de quien existe desde el ser. Esto no quiere decir que todos los actos del hombre son libres, sino que el hombre es libre, y sólo quien es así radicalmente libre puede incluso verse privado de libertad en muchos, tal vez en la mayoría de sus actos. Aquello de donde emerge la realidad de los actos humanos no son solamente las potencias de su naturaleza, sino las «posibilidades» de que dispone, y a las que necesariamente tiene que recurrir. Así, la Naturaleza y la Historia se articulan internamente. El hombre está más allá de la Naturaleza y de la Historia; es una persona, que hace su vida con su naturaleza y con su vida hace también su historia. El hombre está más allá de la Historia, pero la Naturaleza está del lado de acá de la Historia, y entre la naturaleza y su existencia personal el hombre traza la trayectoria de su vida y de su historia (4).

El hombre se encuentra implantado en la existencia. Esta palabra es equívoca, tiene distintos sentidos. Si se refiere a la manera como el hombre es, existencia significa el modo como el hombre existe, *sistit extra causas*, está fuera de las causas, que aquí son las cosas, y entonces se puede decir que existir es trascender, y, en consecuencia, vivir. Pero ¿es el hombre su existencia? Aquí hay otro sentido del existir, que alude al ser que el hombre ha conquistado trascendiendo y viviendo. Y entonces habría que decir que el hombre no es su vida, sino que vive para ser; pero él, su ser, está en algún modo allende su existencia en el sentido de vida. Por eso los escolásticos decían que no es lo mismo naturaleza y supuesto, y especialmente naturaleza y persona, aun entendiendo por naturaleza la naturaleza singular. La personalidad es el ser mismo del hombre: *actiones sunt suppositorum*, porque el supuesto es quien propiamente «es». La persona se encuentra implantada en el ser para realizarse. Vivir es vivir con las cosas, con los demás y con nosotros mismos en cuanto vivientes (5).

(4) X. ZUBIRI, «El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico», en *Naturaleza. Historia. Dios*, Madrid, 1944, págs. 400-403.

(5) ZUBIRI, «En torno al problema de Dios», en *Naturaleza. Historia. Dios*, páginas 432 y sigs.

La vida es misión, porque la existencia le está enviada al hombre; éste recibe la existencia como algo impuesto a él. Está atado a la vida, pero esto no significa estar atado por la vida. La vida es lo más nuestro, puesto que nos hace *ser*; pero es lo más otro, puesto que nos *hace ser*, o sea: el hombre al existir no sólo se encuentra con cosas que hay, y con las que tiene que hacerse, sino que se encuentra con que hay que hacerse, y ha de estar haciéndose; además de cosas, hay también lo que hace que haya. A esto que nos hace existir estamos religados: la religión es un vínculo ontológico del ser humano a algo que no es extrínseco, sino que le hace ser. No se trata de «ir a», sino de «venir de», o de un ir que es un acatar aquello de donde venimos: ser quien se es ya. Esto revela la fundamentalidad de la existencia humana, aquello que es causa, no de que seamos de esta u otra manera, sino de que *estemos siendo* (6).

Parece que la religación se opone a la libertad. Libertad puede significar, en primer término, uso de la libertad en la vida, y en este sentido se habla de un acto libre o no libre. Libertad significa también, en un sentido más radical, liberarse de las cosas, estar vuelto a ellas y poder entenderlas o modificarlas; libertad significa liberación, existencia liberada. En cualquiera de estos dos sentidos, la religación constituye una limitación. Pero lo mismo el uso de la libertad que la liberación emergen de la radical constitución de un ente cuyo ser es libertad. La religación por la que el hombre existe le confiere su libertad, y a la inversa, se constituye como ser libre en la religación, la cual cobra así sentido positivo. Como uso de la libertad, la libertad es algo interior a la vida; como liberación es el acontecimiento radical de la vida, es el principio de la existencia en el sentido de trascendencia y de vida; como constitución libre, la libertad es la implantación del hombre en el ser como persona, y se constituye allá donde se constituye la persona, en la religación. La libertad sólo es posible como «libertad para», no sólo como «libertad de», y en este sentido sólo es posible como

---

(6) ZUBIRI, loc. cit., págs. 435 y sigs. En un bello texto de Ricardo de SAN VÍCTOR (*De Trinitate*, IV, 12) se lee, en sentido parecido: «Quod autem dicitur existere, subintelligitur non solum quod habeat esse, sed etiam aliunde, hoc est ex aliquo habeat esse. Quid est enim existere nisi ex aliquo sistere, hoc est substantialiter ex aliquo esse?» (Cfr. E. G. ARBOLEYA, «Más sobre la noción de persona», en la REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, núm. 49, 1950, donde se inserta y comenta el aludido texto.)

religación. La libertad no existe sino en un ente implantado en la máxima fundamentalidad de su ser. No hay libertad sin fundamento. El *ens fundamentale*, Dios, no es un límite extrínseco a la libertad, sino que esta fundamentalidad confiere al hombre su ser libre. Sin religación y sin lo religante, la libertad sería para el hombre su máxima impotencia y su radical desesperación. Con religación y con Dios su libertad es su máxima potencia, tanto que con ella se constituye su persona propia, su propio ser, íntimo e interior a él, frente a todo, inclusive frente a su propia vida (7).

Pues las acciones son de los supuestos, de las personas. Por eso el hombre no es su existencia, sino que la existencia es suya. Lo que el hombre es no consiste en el decurso efectivo de su vida, sino en este «ser suyo» que está en sus manos. El hombre asiste al transcurso de todo, aun de su propia vida, y su vida es allende el pasar y el quedar. En su virtud, el hombre puede modificar el ser suyo de la vida. Puede, por ejemplo, arrepentirse y rectificar así su ser, llegando hasta convertirlo en otro. Tiene también la posibilidad de perdonar al prójimo. Ninguno de estos fenómenos se refiere a la vida en cuanto tal, sino a la persona. Mientras la vida transcurre y pasa el hombre es lo que le queda de suyo, después que le ha pasado todo lo que le tiene que pasar. Gracias a esta trascendencia del ser del hombre respecto de su propia vida puede la persona humana volverse contra la vida y contra sí misma. Eso que nos hace ser libres nos hace serlo efectivamente, y, por tanto, poder actuar efectivamente contra sí mismo. Al ser del hombre le es esencial el contra-ser, el cual es un ser-contra, y supone, por tanto, la religación. El hombre se vuelve contra sí mismo en la medida en que ya existe. Por estar religado, el hombre, como persona, es en cierto sentido un sujeto absoluto, un relativo ser absoluto: absoluto, en cuanto es suyo; relativo, en cuanto es cobrado, recibiendo (8).

Partimos, pues, de un humanismo que es un personalismo, porque se afirma el valor de la persona, y ese valor consiste por de pronto en ser más que el mero existir, en tener dominio sobre la propia vida, y esta superación, este dominio es la raíz de la dignidad de la persona.

---

(7) ZUBIRI, loc. cit., págs. 456-58.

(8) ZUBIRI, loc. cit., pág. 458.

2. Cuando hablamos de una noción jurídica de la persona humana aludimos implícitamente a una diferencia de conceptos. La persona humana no es la persona en sentido jurídico; si hay una noción jurídica de la persona es porque hay otra noción que no es jurídica, sino prejurídica, ontológicamente previa. Pero entre la persona humana y su noción jurídica existen tanto una relación de deber ser como un vínculo ontológico. Quiere decirse que la persona humana debe ser también persona en sentido jurídico y que la persona en sentido jurídico es una calidad, un modo de ser de la persona humana.

El hombre debe ser por de pronto persona jurídica, sujeto de derecho. Pero ¿podría dejar de serlo? Cuando se realiza un negocio jurídico o se interpone una acción en justicia, etc., se hace a veces necesario demostrar la «personalidad del actor»; la validez del negocio o de la acción puede ser inexistente por falta de esta personalidad. En tal caso el demandante es una persona humana que posee una subjetividad jurídica o personalidad de derecho para diversos órdenes de relaciones, pero no tan integral como para alcanzar a todas las relaciones posibles, puesto que le falta, en este supuesto, para esa relación concreta. Siempre, pues, la personalidad jurídica puede hallarse restringida por consideraciones de edad, ciudadanía, representación o mandato, etc., etc. Estas restricciones, que son normales y exigidas por la seguridad jurídica, pueden amplificarse en virtud de consideraciones de otra envergadura, por ejemplo, de tipo ideológico, hasta alcanzar el caso extremo de una supresión total, dándose el caso de una persona humana desprovista de la posibilidad de obrar jurídicamente en cualquier orden de relaciones. Entonces tendríamos el caso de una persona humana sin personalidad jurídica: sería el caso del esclavo. El esclavo es la persona humana que no es en absoluto persona jurídica, y por eso para el Derecho es sólo «cosa». Sin embargo, se trata de un imposible. Aun cuando esta consideración jurídica de cosa revertía sobre todo el ser del esclavo, como si éste ya no fuese siquiera una persona humana (prueba, por otra parte, *a contrario*, de la correlatividad de las dos nociones), los romanos no dejaban de reconocer que esta idea de la esclavitud era contraria al Derecho natural (9), y la propiedad sobre el es-

(9) Por derecho natural, todos los hombres nacen libres (*Inst.*, I, 5, pr.) e iguales (D. L., 17, 32): la libertad es *facultas naturalis*, y la esclavitud

clavo era una forma de *potestas* (10). Y aun en el orden jurídico positivo esta negación de personalidad no era integral, pues siempre quedaban reconocidos ciertos derechos, aunque en grado mínimo y en cierto sentido de modo subreptico (11).

Esto significa la imposibilidad de que el hombre pueda no ser persona en sentido jurídico. De hecho, las razones de la restricción de la personalidad dependen del arbitrio del legislador; pero la personalidad jurídica no es un concepto contingente, sino necesario; se es libre de determinar quién es persona en sentido jurídico, pero la existencia de tal personalidad jurídica no depende ni de la libertad ni del arbitrio. Por necesidad ontológica, la negación de la personalidad jurídica a la persona humana no puede ser más que una excepción, que, además, tropezará con un *minimum* infranqueable de subjetividad jurídica, que demostrará que el problema de la esclavitud, y en general el de las restricciones de la personalidad, no es tal problema de personalidad, sino de libertad, como ha demostrado C. Cossío (12). Todo hombre, en tanto que tal, es —hasta cierto punto— y debe ser —en cierto mínimo al menos— persona en sentido jurídico; he ahí la exigencia fundamental y primaria, exigencia ética absoluta, que resume la verdad que hay en todas las doctrinas yusnaturalistas. Pero la determinación del grado y modo de la personalidad es asunto de la política legislativa, en la que, como en toda política, las ideas de justicia se realizan tamizadas por las consideraciones de utilidad, de conveniencia y de seguridad.

Es éste un punto en el que los autores europeos e hispanoamericanos de comunicaciones presentadas al Congreso Internacional de Derecho Comparado de Londres se hallan de completo acuerdo, al paso que son los norteamericanos los que, destruyendo la objetividad de sus propias convicciones en materia de persona y derechos humanos, sustentan posiciones relativistas, en cuanto se

---

«*constitutio juris gentium, qua quis dominio alieno contra natura subjicitur*» (Inst., I, 3, 2).

(10) GAYO, *Instit.*, I, 52: «In potestate itaque sunt servi dominorum. Quae quidem potestas juris gentium est: nam apud omnes peraeque gentes animadvertere possumus, dominis in servos vitae necisque potestatem esse.»

(11) Cfr. R. SOHM, *Instituciones de Derecho privado romano*, ed. española, Madrid, 1936, págs. 149 y sigs.

(12) *La teoría egológica del Derecho y el concepto jurídico de libertad*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1944, págs. 205 y sigs., 209.

desinteresan de toda fundamentación filosófica y se atienen a las afirmaciones políticas.

Georges Burdeau (13) parte del hecho que los diversos sistemas jurídico-políticos crean una personalidad jurídica a imagen de la concepción que se forman, según su punto de vista ideológico, de la persona humana. Sobre esta base se plantea el problema de si la persona humana no debe considerarse como algo anterior a cualquier realización política de la misma, o sea si no es un ser dotado de dignidad propia como fundamento de derechos que le son sustanciales. Dueñas de los destinos humanos por la simple presión de su poderío material, las sociedades humanas pretenden que este dominio sea tenido por legítimo. Para justificar el modo de vida que imponen en el presente a los individuos que de ellas dependen, para exaltar el porvenir que les deparan, apelan a una concepción del hombre. Pero lo trágico de nuestra época reside precisamente en la pretensión de los poderes estatales y no estatales de constreñir a los individuos, no sólo a modelarse exteriormente según los rasgos de la figura humana imaginada por las filosofías oficiales, sino a que de hecho se conviertan en ese hombre construido para las necesidades de una causa, a que se revistan de ese uniforme político-metafísico so pena de convertirse en parias excluidos de la sociedad y condenados, por tanto, a desaparecer. En verdad, todo sistema político, y, en consecuencia, todo ordenamiento jurídico positivo, son tributarios de una cierta concepción del hombre; el hombre se convierte en una síntesis de situaciones jurídicas que sofocan totalmente su actividad, que por ellas es orientada con arreglo a los fines que se propone el régimen. De ese modo el hombre contemporáneo tiende a no poseer otro sentido que el de un medio que, a través de las situaciones jurídicas que se le imponen discrecionalmente, utilizan los poderes como instrumento de realización de sus planes de reajuste de la estructura social.

Esto obliga a buscar, según Burdeau, si más allá de las figuras contingentes que le prestan los sistemas de derecho positivo, la persona humana no implica un valor en sí, una naturaleza, un fin y, por consiguiente, exigencias irreductibles a la acción de las

---

(13) En su comunicación, inédita, al Congreso de Londres sobre *La notion juridique de la personne humaine et les concepts relatifs aux droits de l'homme*, que manejamos para la redacción de nuestro *rapport general*.



reglamentaciones estatales. Burdeau sostiene que este problema tiene que ser resuelto afirmativamente, pues no podría tratarse de la noción jurídica de la persona humana sin admitir por lo mismo su unidad y su independencia con respecto a las concepciones que de ella proponen las diversas legislaciones nacionales. Al mismo tiempo, esta toma de posición inicial da sentido útil al debate, pues el reconocimiento de una persona humana válida en sí misma no tiene razón de ser más que si por una parte puede contraponerse a las pretensiones de los legisladores de construir arbitrariamente una noción del hombre a la medida de los fines políticosociales de los regímenes a que sirven, y si por otro lado puede ser propuesta a estos mismos legisladores como el tipo de persona al que deben conformar los textos que dicten.

Burdeau se hace eco aquí de la posible objeción de «individualismo» que puede oponerse a su doctrina. En cierto sentido, parece decidido a arrostrarla. Aun cuando el individualismo es una concepción superada, entiende que ha tenido una dimensión fecunda: ha liberado a la persona humana de las constricciones de que se nutría su complejo de inferioridad. Rompiendo el círculo de las supersticiones dominantes, ha abierto al hombre el camino de la libertad espiritual, y curándole de todas las secuelas del conformismo primitivo, le ha permitido adquirir su estatura humana.

Pero Burdeau no quiere ser individualista, sino personalista. La filosofía de Maritain y todas las ideologías personalistas en las que se ha forjado la distinción entre individuo y persona sirven de base para su propia concepción. Sin comprometerse en ninguna ortodoxia personalista, entiende que es posible aprovecharse de ese doble aspecto en que se presenta el hombre, individuo de un lado —un ser condicionado por los elementos que tiene de un fondo común a todos los individuos— y persona de otro —una conciencia, un ser, cuya libertad escapa al determinismo social—. Como individuo, el hombre es para el teórico del Derecho la materia prima, infinitamente dúctil, que los poderes configuran por medio de la reglamentación jurídica para hacer de él el elemento constitutivo del tipo social que se proponen crear. El individuo es así el destinatario de los derechos que le hacen lo que es. La persona, al contrario, es una existencia moral, no replegada sobre sí misma, sino sólo efectiva en la realización de un deber social: un ser solidario de todo lo social en una reciprocidad constante, pero no determinada por lo social. La persona no es el destinatario pasivo

de los derechos que determinan el puesto del hombre, sino el sujeto de estos derechos, situados en él como en un receptáculo inviolable y definidos en función de las exigencias de la persona, es decir, como los derechos de un ser comprometido, religado (*engagé*), como prerrogativas de las que sólo se goza en comunidad con otro.

Este personalismo ofrece cierta comodidad para la teoría del Derecho y de la política; pero, aparte de ser intrínsecamente discutible, sobre todo cuando se le quiere entroncar directamente en Santo Tomás (14), conduce a la tesis, que no deja de ser paradójica, de que el hombre sería persona en sentido jurídico en cuanto como hombre no es persona, sino individuo, lo cual no es sólo una paradoja, sino un positivo error.

3. ¿En qué consiste la personalidad como realidad jurídica? ¿Cómo se superponen en la realidad plenaria del ser humano estas maneras de ser que llamamos —bajo diferentes puntos de vista— «personalidad»? No será la distinción de persona e individuo la que podrá explicarlo, sino un ulterior desarrollo de la teoría de la existencia y de la persona en la que queden diferenciados los dos planos ontológicos de la vida personal, que son la intimidad y la socialidad, o, si se quiere, la vida personal *sensu stricto* y la vida social.

Como dice Zubiri (15), vivir es vivir con las cosas, con los demás y con nosotros mismos en cuanto vivientes. Este «con» es una de las características ontológicas formales de la persona humana en cuanto tal, y, en su virtud, toda vida, por ser vida de una persona, es constitutivamente una vida o bien *impersonal*, o bien más o menos personal o bien despersonalizada; es decir, aquello con que el hombre se realiza como persona puede y, en

---

(14) Sobre este punto, cfr., entre otros, J. MEINVILLE, *Crítica de la concepción de Maritain de la persona humana*, Buenos Aires, 1948; J. RUIZ JIMÉNEZ, *La concepción institucional del Derecho*, Madrid, 1945, págs. 340 y siguientes, 397 y sigs.; LACHANCE, *L'Humanisme politique de Saint Thomas*, París-Ottawa, 1939; L. E. PALACIOS, «La primacía absoluta del Bien común», en *Arbor*, 1950, núms. 55-56; J. RUIZ JIMÉNEZ (ob. cit., págs. 320 y sigs.) expone, con abundante bibliografía, una teoría de la persona humana dentro del marco de la filosofía cristiana y de la concepción institucional del Derecho.

(15) *En torno al problema de Dios*, en el vol. cit., pág. 434; cfr. también *El acontecer humano*, en ibd., pág. 409, nota.

cierta medida, tiene que ocultar su ser personal. Zubiri alude aquí a esa dimensión de la existencia humana que Heidegger (16) ha expresado con la fórmula rigurosamente impersonal del «se», *das Man*. En su vida, el hombre se encuentra por de pronto en la forma del «se». El *Dasein*, en la expresión heideggeriana, es siempre un ser compartido, *Mit-sein*, que es, a su vez, respecto de los otros, una existencia compartida: ser los unos con los otros. En este compartirse con los otros y en el entregarse al mundo que le preocupa, el *Dasein* no es «él mismo». ¿Quién le ha robado el ser en este cotidiano compartirse? El neutro, el «se», contesta Heidegger. La existencia compartida disuelve la propia existencia en el modo de ser de los otros, los cuales desaparecen más y más como existencias distintas y expresas. En esta indiferenciación el «se» despliega su dictadura. Gozamos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se lee, se ve y se juzga; queremos distinguirnos del «montón» como se distingue generalmente del montón; encontramos sobresaliente lo que se estima sobresaliente. El *se*, que no es nada definido, y que son *todos*, aunque no como suma, prescribe el ser de la banalidad. El modo de ser del «se» es la «publicidad», la cual regula toda interpretación del mundo y de la existencia no sobre la base de una relación primaria y distinta con las cosas, sino, al contrario, de no entrar en ellas, porque es insensible ante las diferencias de nivel y de autenticidad. La publicidad lo oscurece todo; declara lo oculto como lo conocido y accesible a todos. El «se» no es un existente; sin embargo, constituye el sujeto más real de la banalidad. No es un sujeto general, ni un género: es un existencial que forma parte como fenómeno primario de la constitución positiva de la existencia. La existencia es «se» y suele permanecer en eso, ocultándose a sí misma. Pero cuando se abre al verdadero sentido del mundo y de sí misma, entonces pasa por una modificación existencial del «se» a la auténtica mismidad de la existencia.

Con esta idea heideggeriana presenta una gran afinidad la concepción orteguiana de la vida del hombre-masa frente a la vida auténtica o egregia. Pero exactamente no se trata de lo mismo. Vida del hombre-masa y vida egregia tienen el sentido de dos formas del vivir que valen la una como ideal, la otra como con-

---

(16) *Sein und Zeit*. Halle, ed. 1935, § 27, págs. 146 y sigs.

tramodelo. Son ideas cargadas de sentido valorativo, de signo positivo en un caso, negativo en otro. En cambio, para Heidegger se trata de categorías existenciales que se dan en toda existencia, y por eso no se quiere decir con ellas sino que de hecho se es así. Lo único juzgado peyorativamente es «permanecer» en el modo de ser del «se». Pues esta permanencia es un hecho de libertad: usar de la libertad para abdicar de ella. En el «se» hay también libertad, pero sólo como posibilidad de trascenderse en la autenticidad. Posibilidad continuamente renunciada, mas, por lo mismo, existente como constitutivo positivo, pues esa renuncia es también libertad.

En el modo de ser del «se» tiene su raíz lo que llamamos «vida social». Conviene desde ahora precisar que la vida social es un hecho mucho más estricto que la coexistencia. La coexistencia es el hecho de la existencia compartida, el *Mit-dasein*. Toda forma de vida tiene que presuponer ese hecho, pues la vida, en cualquiera de sus formas, es vida de seres que coexisten, que comparten su existencia con otros que con él comparten la suya. Si no se tiene presente esa distinción, será fácil incurrir en diversos errores sobre la esencia de la vida social.

Si lo social cubre el hecho de la coexistencia y la coexistencia es una característica esencial del existente humano, el hombre será un ser social no sólo en el sentido de que por naturaleza está destinado a vivir en sociedad, sino en el de que todo su ser consiste en ser social, y, por consiguiente, su ser entero, en la totalidad de sus estratos, sería un ser socializado o socializable. Es más, el no estar plenamente socializado sería un residuo de la insociabilidad derivada de la tendencia de apetitos e instintos «antisociales» y, por consiguiente, algo que «no debe ser». El ideal, lógicamente, sería la socialización total.

Un ejemplo típico de este error es la filosofía de la sociedad de Othmar Spann, representante del punto de vista del universalismo (17). Para él, todas las cuestiones fundamentales de la filosofía social radican en torno al «sobre-ti»: cómo determinar el sobre-ti metafísico y cómo este sobre-ti metafísico se transforma en un sobre-ti social. El sobre-ti metafísico no ha de concebirse,

---

(17) Cfr. *Filosofía de la sociedad*, ed. española de E. IMAZ, Madrid, 1933, páginas 70 y sigs., 88 y sigs.; *Gesellschaftslehre*, 1914, especialmente páginas 232 y sigs.

según Spann, como una coexistencia atómica de influjos creadores sobre cosas y hombres individuales aislados, sino como una totalidad integral de perennes influjos creadores sobre la totalidad de los hombres, de modo que cada hombre y cada cosa se nos manifiesten como los miembros de esa unitaria totalidad cuyos miembros somos y de su actividad creadora total. Este sobre-ti metafísico es el mundo de las ideas, que actúa como unidad, como reino, como todo total, sobre la unidad de los hombres, sobre la comunidad. La región de las ideas se convierte en un sobre-ti social, en el espíritu total de la sociedad, en el espíritu objetivo de Hegel. Este espíritu objetivo no procede de los individuos; al contrario, les precede. El individuo es espiritual sólo mediante y en ese sobre-ti; se llena con sus contenidos espirituales, pero no de una manera mecánica, sino en virtud de la propia fuerza creadora del individuo, de modo que no se niega la vida propia —de miembro— de los hombres. El universalismo parte del concepto de sociedad como totalidad espiritual, de la que los individuos no son más que miembros espirituales (órganos). Como, según la idea universalista, el núcleo central de la convivencia humana reside en la comunidad espiritual o dualidad, el crecimiento y devenir de los hombres conviviendo constituye un fenómeno propio y sustantivo, el fenómeno de la sociedad.

De suerte que esta concepción, del hecho de la coexistencia hace una sustancia espiritual, y puesto que todos los hombres coexisten necesariamente, ese hecho, que pasa de ser metafísico a social, les confiere, en cuanto personas, la sola condición de miembros. Todo el individuo queda socializado, aunque de este hecho se dé una interpretación idealista y espiritual y no empíricosociológica y naturalista.

Lo social existe porque hay el hecho previo y radical de la coexistencia, de la existencia compartida, pero se trata de cosas distintas. El hombre vive, y su vida tiene necesariamente que contar con ese hecho del compartir. Sin esto no tendría sentido el amor ni el odio, la valentía o la cobardía, la nobleza o la rufianería, la generosidad o la avaricia, etc., es decir, todo lo que es un modo de ser del hombre, pues ese modo de ser se expresa en conducta «para con los demás» o en cuanto existen los demás. Se ama o se odia a alguien, se es esforzado o cobarde para con alguien, se comporta con hidalguía o villanía hacia alguien, se es espléndido o tacaño con alguien, etc. Porque hay una existencia

compartida tienen sentido esas calificaciones de la persona, son posibles por ella. Pero no es ella la que las constituye en esa su especificidad; al contrario, en ellas se pone de relieve un modo de ser de la personalidad, a la cual le acontece, además, el que en cuanto existente comparte su existir con los demás. Yo llamo vida personal no a lo que es vida de la persona (pues no hay otra), sino a aquella vida de la persona que es plenariamente personal, auténticamente personal, dando aquí a «personal» un sentido de diferencia específica, o sea a la vida que se constituye desde la libertad de una existencia religada con independencia de que reconozca, desconozca o rechace esta religación; la vida que consiste en un libre dar forma al propio ser personal, en la autocreación de una «personalidad» definida por la coherencia en el reconocimiento de un valor fundamental del que se deriva una normatividad coherente para la conducta; la vida, por tanto, que se hace desde la intimidad de la persona, que es religiosa, moral, hidalga, generosa, etc., o lo contrario de esto, pero que se desarrolla externamente en el ámbito de la existencia compartida, de la coexistencia, de la relación con otro, de la alteridad.

De la vida social podemos decir, con expresión heideggeriana, que consiste en una «dictadura del *se*». El «*se*» es un modo de ser que pertenece constitutivamente a la existencia. Esto permite una primera discriminación: la vida social no es «social» en cuanto a su titularidad; no se trata de la vida de la sociedad como ente sustantivizado (lejos de esto, podría plantearse el problema de si es posible en la sociedad o en ciertas sociedades —por ejemplo, la persona colectiva de Scheler— un tipo de vida análogo al personal). La vida social es vida del sujeto humano; si su esencia consiste en dictadura, es dictadura del sujeto sobre sí mismo; pero dictadura del modo de ser del «*se*» sobre la realidad plenaria y auténticamente personal del sujeto. Por eso, frente a esta dimensión rigurosamente personal de la existencia, la vida social carece de esta «autenticidad», de esta radical humanidad y en ese sentido puede llamarse vida inauténtica, vida deshumanizada e impersonalizada. Es vida no auténtica, pero no en el sentido de que no sea «auténtica vida», de que sea más o menos vida; no se trata de autenticidad referida a la plenitud de ser de la vida en cuanto realidad; sino a la autenticidad de la vida en cuanto vida del ser personal, del ser que es la personalidad. No es en la vida social donde el ser se constituye como persona, aunque la persona.

tiene que vivir necesaria y constitutivamente en la forma de la vida social.

En la vida social, la coexistencia no es sólo el ámbito en el que toda vida tiene que transcurrir; es además la realidad que impone forma y ser concreto a la persona. Por esta dimensión «dictatorial», el ser impuesto a la persona viene a ser una «apariencia». En la vida social, en el más riguroso de los sentidos, se «vive de las apariencias»; no es *vida vivida*, sino *vida representada*, según frase de E. Mallea. El representar, el parecer es la esencia de la vida social. Tenemos que hacernos según cánones que no emanan de nuestra intimidad, sino que nos encontramos con que se nos imponen. Cuanto más auténtica sea nuestra existencia, cuanto más rica e intensa sea nuestra vida personal, tanto más clara será nuestra conciencia de lo que «representamos» en la vida social. Y ésta será tanto más auténtica como vida social cuanto más intensa y auténtica sea la vida personal. Si ésta falta, si la existencia permanece en la dimensión del «ser», si la vida toda de la persona se disuelve en la vida social, tornándose «insustancial», la vida social perderá su específica autenticidad, precisamente porque asumirá el papel de una vida personal. Pues entonces todo el ser de la persona se habrá convertido en un inconsciente representar.

La vida personal tiene tres categorías fundamentales: religión, moral, arte. De la religión podría decirse que traduce la religación del hombre con Dios (*religatio*, en sentido radical = *religio*); la moral alude a la religación con los hombres; el arte simboliza la religación con las cosas. Son categorías últimas que definen radicalmente el ser de las personas. Del Derecho podemos por de pronto decir que no está en ese estrato vital. No es la vida, como a veces se ha dicho; es sólo una cierta forma de vida; es y está en la vida social, es la forma fundamental de la vida social del hombre: una forma que surge y se crea en la vida misma, a la cual luego se opone como regla.

Por eso el Derecho ha de contar necesariamente con que el hombre es persona también en sentido social, y esto puede ignorarlo o contradecirlo *in concreto* con respecto a un hombre o grupo de hombres, por razones más o menos justificadas desde el punto de vista ético, político, etc., pero nunca lo puede ignorar pura y simplemente. Por eso el concepto de persona, en sentido jurídico, es un concepto jurídico puro, apriorístico, pues no hay

Derecho posible sin el reconocimiento de personalidades jurídicas. Como el Derecho presupone la vida social, la dimensión social del ser humano, no entra en la esfera de la vida personal pura; pero la vida personal es del sujeto humano, y, por tanto, la vida del ser social tiene su raíz en la vida personal, íntima, y por esta razón el Derecho, en tanto que forma fundamental de la vida social, debe reflejar las condiciones mínimas de la vida personal que hacen posible la vida social. Por eso decimos que la personalidad jurídica es a imagen y semejanza de la persona humana como tal, pero alcanza realidad en tanto que la persona humana tiene una dimensión social y en tanto que hay una vida social con estructuras ontológicas propias. Una de estas estructuras es la regla impersonal, intersubjetiva, y concretamente la regla jurídica.

La vida social, en efecto, posee estructura normativa. Esto no consiste sólo en estar sometida a normas ni en tener que estarlo. La vida personal está también sometida a normas; de no estarlo, no habría deberes para el hombre. Las normas están basadas en valores que no sólo valen en general al modo del imperativo categórico, sino que se individualizan. A diferencia del Derecho, la moral se acerca más a su propia esencia cuanto más individualizada es en sus exigencias y preceptos. Ahora bien, las normas están en la vida personal de modo distinto a como están en la vida social. En la vida personal, el sujeto está ante las normas como ser libre; la libertad es lo que define la esencia de la vida personal, en la que las normas instalan sus exigencias, tanto más apremiantes cuanto que sin la libre aceptación del sujeto pierden sentido para él: una vida moral forzada no es una vida moral, aunque la razón esté en favor de la exigencia en cuyo beneficio se fuerza. En cambio, en la vida social no es la libertad, sino la norma, lo que la caracteriza esencialmente. Hay vida social porque y en tanto que hay normas sociales —normas del «se»— que imponen su dictadura, desnaturalizando el ser personal del sujeto, pero desnaturalizándolo no por azar, sino necesariamente, y por eso el sujeto tiene que contar con esta irremediable desnaturalización para darse en su vida auténtica su auténtico modo de ser personal.

Por esto decimos que la vida social tiene estructura normativa, mientras que de la vida personal sería preferible decir que posee estructura axiológica, valorativa, porque le son esenciales e



inmanentes los valores que la integran por la libre realización, o desrealización, de las normas religiosas, éticas o estéticas, más o menos generales o individualizadas, que «deben ser» a lo largo de las diversas y cambiantes situaciones en cuyo sucesivo decurso, libremente creado por el hombre, consiste la vida. En la vida social, el acento está en las normas, en lo que debe ser. Al decir que posee estructura normativa, decimos no sólo que las normas están en la vida, como si hubiera la vida y además sus normas, sino que las normas son vida, o sea que hay sólo la vida, pero que ésta no es tanto la vida del hombre bajo normas como el hecho de que un cierto modo de vivir los hombres ya consiste en ser una norma. La intersubjetividad propia de la vida social es norma porque es forma necesaria del vivir. No es sólo que eso tenga que ser así, sino que además el hecho de la intersubjetividad impone auténticas exigencias cuya legitimación radica en su misma inexorabilidad como forma del vivir. Si la vida social sólo fuera un azar, algo que por casualidad aconteciese en la vida del hombre, no podría ser fundamento ni causa de justificación de ninguna exigencia. Pero su «dictadura» está justificada por constituir una necesaria dimensión del existir.

Puesto que la norma jurídica pertenece constitutivamente a la vida social, todo cuanto hay en la vida social constituye una realidad normativa y es susceptible de revestir la forma de la normatividad jurídica. Por esta razón, la libertad jurídica no es la misma libertad metafísica de la persona humana en tanto que tal, sino la libertad del ser social, la libertad de la persona humana en tanto que es un ser social, un ser que vive en sociedad, esto es, con arreglo a las formas y maneras propias de lo que es social, encajado en sus estructuras, una de las cuales es la norma. Por consiguiente la norma social integra el concepto de libertad social, de libertad en sociedad, del mismo modo que la norma jurídica integra el concepto de libertad jurídica. La libertad jurídica es libertad de la persona humana en tanto que es «libertad»; pero es «jurídica» por cuanto en su concepto entra una norma jurídica que la define; por consiguiente, en tanto que «libertad jurídica» puede no coincidir exactamente con la libertad de la persona humana, aun construída a su imagen y semejanza.

Si, como se dice con fórmula manida, persona es todo hombre capaz de derechos y obligaciones, la esencia de la personalidad

consistirá en la condición de *sui juris*, en la posesión del autoseñorío y de la dignidad, que le convierten en sujeto y jamás en objeto de cualquier relación jurídica posible. Ahora bien, autoseñorío en sentido jurídico sólo puede poseerlo quien, con plenitud de sentido, es dueño de sí mismo, quien es persona humana. Por eso, para Hegel, ser persona en general significa tanto como ser persona en sentido jurídico (18), precisamente porque para él la personalidad representaba sólo el momento formal y abstracto de la subjetividad: la afirmación del propio señorío y del propio derecho, cuya contrapartida está en la idea del deber, en la esfera de la moralidad (que, por lo demás, representa un momento tan unilateral y no verdadero como la esfera de la persona y su derecho, destinados ambos a superarse en la esfera de la eticidad real y concreta, cuya culminación representa, en el sistema de Hegel, el Estado).

Pero la persona jurídica, aunque hecha a imagen y semejanza de la persona humana, es una categoría específica de la vida social. Por eso también el ámbito de la libertad jurídica, en cuanto libertad «recortada», es menor que el de la libertad metafísica de la persona; pero si normalmente la coincidencia no se da por exceso de ésta, excepcionalmente —pero excepción también debida a una necesidad ontológica— el defecto está en la libertad metafísica y el exceso en la libertad jurídica. Pues si no siempre es libre jurídicamente el ser humano para todo cuanto es metafísica y existencialmente libre, a veces es libre en sentido jurídico el ser humano no en cuanto tal ser humano individual, sino en la unidad formal que resulta de su relación con otros. Aquí entra el problema, importante para la doctrina del negocio jurídico, de la discrepancia entre la voluntad real y la voluntad declarada. Aquí entra también el problema de la personalidad jurídica colectiva, que presupone la libertad de un ser que no es persona humana, o sea la libertad (jurídica) de seres humanos que viven con especial intensidad una relación de sociedad especialmente definida por el Derecho.

La personalidad jurídica pertenece esencialmente a la persona humana, pero, por ser una categoría de la vida social, es una realidad normativa, y en cuanto normativa, es realidad «cons-

---

(18) *Grundlinien der Rechtsphilosophie*, ed. LASSON, §§ 35, 36. Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, q. 1, 3; q. 3, 3.

truída». Persona jurídica es la persona humana en cuanto está en situaciones jurídicas, o sea en cuanto es persona «social», bajo cuya condición puede estar en situaciones jurídicas que son situaciones sociales. Por el hecho de estar instalada en sociedad, la persona se encuentra en situaciones distintas; pero también ella se busca sus propias situaciones, se las crea. Estar instalado en situaciones e instalarse en situaciones son las dos notas ontológicas fundamentales de la personalidad. A la primera dimensión corresponden fundamentalmente los deberes; a la segunda, las facultades, los derechos subjetivos, aunque también a aquélla correspondan ciertas facultades y en éstas puedan contraerse obligaciones. Y por eso la esencia de la personalidad jurídica es la libertad jurídica, pues si en el primer aspecto la libertad es la condición del deber —en cuanto su incumplimiento acarrea sanción—, en el segundo es la condición de lo facultativo, en cuanto implica negativamente la no prohibición y, positivamente, la posibilidad de hacer algo con eficacia jurídica y, ante todo, el crearse el mundo de situaciones en que instalar la propia personalidad.

Ahora bien, la intervención de la norma es decisiva, en cuanto a ella corresponde precisar lo propiamente jurídico dentro de lo social y recortar en sus límites estrictos el ámbito de la libertad metafísica y existencial, definiendo las fronteras del autoseñorío. ¿De qué actos es señora la persona, hablando en términos jurídicos? Es decir, ¿qué actos serán imputados a la persona humana en cuanto ser social como siendo efectivamente suyos y dotados por tanto de una consecuencia jurídica, positiva o negativa, de reconocimiento o de prohibición de un impedimento? Ahí es donde interviene la norma, definiendo en cada caso la personalidad jurídica concreta del sujeto. La persona humana que, genéricamente, tiene personalidad o subjetividad jurídica es, según los casos, «infractor» de una norma, sujeto de derecho, «órgano» del Estado o de una persona jurídica colectiva, o bien carece de personalidad para tal orden de relaciones, etc. Todo esto lo definen las normas, las cuales, sobre el hecho jurídico de la «imputación», dan realidad a la persona jurídica, ya sea individual o colectiva, realidades jurídicamente afines. La personalidad jurídica empieza y termina donde comienza y acaba la imputación por el Derecho de los actos materialmente efectuados por un sujeto humano. Un órgano del Estado carece de personalidad jurídica, porque los actos jurídicamente eficaces que realiza cierta persona humana (la

que actúa social y jurídicamente como órgano) no le son imputados como suyos por el Derecho, y con ellos ni se modifica la propia situación jurídica, ni se entra en una relación jurídica nueva, ni se es castigado por su omisión, etc.; pero la personalidad jurídica surge en ese mismo sujeto humano en el momento mismo en que ciertos actos le son imputados como propios y se le atribuyen las oportunas consecuencias personales (por ejemplo, si un funcionario, órgano del Estado, responde personalmente de los daños causados a tercero por haberse excedido en el ejercicio de su cargo).

De suerte que la persona en sentido jurídico existe, puesto que ciertos actos de la persona humana son imputados como suyos por el Derecho objetivo y producen una consecuencia jurídica; mientras que la situación de la persona en tanto que órgano la transforma en una «estación de tránsito» de la imputación jurídica, lo que quiere decir que los actos que realiza no le son reconocidos y atribuidos como suyos, no producen consecuencias para ella, sino que son imputados a una unidad real (caso de la representación) o ideal (persona moral) que está «más allá». La persona colectiva es, pues, el centro ideal en que convergen las líneas de imputación que atraviesan una pluralidad de personas físicas. Así es como se demuestra el carácter rigurosamente jurídico de la personalidad jurídica, del ser que es órgano, etcétera. Pero el substrato necesario de esta cualidad jurídica es una persona humana, en tanto que posee una dimensión social.

## II

4. H. Coing (19) ha señalado que, históricamente, el problema de un concepto jurídico de la persona tiene un carácter civi-

---

(19) En su *Rapport* al Congreso de Londres (publicado en los *Deutsche Landesreferaten zum III. Internationalen Kongress für Rechtsvergleichung*): *Der Rechtsbegriff der menschlichen Person und die Theorien der Menschenrechte*, páginas 191, 195 y sigs.; sumariamente estudia el concepto de persona y derechos fundamentales en Cuyacio, Grocio, Donello, Altusio, Vultejo, Puffendorf, Tomasio, Wolff y Heinecio. Sobre esto puede verse también, además de la clásica obra de LANDSBERG de historia de la ciencia jurídica, algunas citas interesantes en G. HUSSERL, *Der Rechtsgegenstand*, Berlín, 1933, páginas 2 y sigs., 70 y sigs.

lista, a diferencia de la doctrina relativa a los derechos humanos, que en general ha marchado aislada respecto a la doctrina de la personalidad. Hasta llegar a la filosofía clásica alemana, y especialmente a Kant, las dos ideas —persona y derechos fundamentales— no reciben un nuevo impulso ni se percibe la conexión entre ellas. Esta conexión fué también vista muy agudamente por la escuela histórica del Derecho, especialmente por Savigny y Puchta, cuya doctrina de la ficción es una consecuencia del estrecho vínculo entre el concepto ético y el concepto jurídico de la personalidad en el hombre. También los krausistas españoles vieron con gran acuidad esta conexión, que constituye uno de los puntos fundamentales de su filosofía jurídica, como en Joaquín Costa (20). Fué el positivismo el que inició de nuevo el retroceso haciendo que volvieran a separarse los dos conceptos —personalidad y derechos subjetivos— y abriendo un abismo entre los derechos subjetivos privados y los derechos políticos, separación que, a juicio de Coing, ya había perturbado la amplia y generosa concepción de Savigny.

Tal vez sea una misión de la actual filosofía del Derecho establecer de nuevo el vínculo entre el concepto de persona jurídica y la doctrina de los derechos humanos, ya que una y otros tienen su base en la personalidad ética del hombre. «Puesto que el hombre está llamado a ser persona ética, tiene que ser persona para el Derecho y poseer derechos, para realizar en una libre actividad su personalidad ética. En ésta tiene su base la necesidad de los conceptos jurídicos; en ella tienen su conexión y su fundamentación. *Personas quarum causa (ius) constitutum est (Inst., 1, 2, 12)*. El Derecho existe por causa del hombre. El hombre es anterior al Derecho; éste ha de servir a aquél. Pero el hombre posee una dignidad propia; está llamado a dar forma a su vida responsablemente, por sí y para sí. Esa es la concepción de la religión cristiana. Es también la concepción de toda ética superior. Incluso la estructura biológica del hombre parece apuntar hacia su libertad» (21).

En sentido semejante, G. Burdeau afirma que los derechos de la persona escapan tanto al determinismo de los movimientos

---

(20) Sobre esto cfr. LEGAZ, «Libertad política y libertad civil, según Joaquín Costa», en la REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, 1947.

(21) COING, loc. cit., pág. 205.

colectivos como al arbitrio de una definición por vía estatal. En efecto, esta exigencia a la que responde el Derecho no puede hacerse oír más que en un ser autónomo, es decir, en una conciencia irreductible al conformismo social y a la servidumbre política. La persona no existe sin el impulso que la lanza hacia otro, con la inquietud que le vale su presencia en el mundo; pero este impulso y esta inquietud no tienen sentido más que si proceden de una conciencia libre y de una voluntad dueña de estas opciones. En esta autonomía de la persona encuentran su fundamento los derechos de la persona humana; no, sin duda, bajo la forma de provechos adquiridos, sino como facultades indispensables al hombre para cumplir su vocación personal.

Hay un hecho paradójico en el orden doctrinal, de graves consecuencias en el orden político y legislativo. La persona jurídica es posible porque la persona humana posee una dimensión social; pues bien, precisamente las ideologías que de modo unilateral acentúan el carácter social del hombre hasta reducirlo a esta única dimensión son las que se han opuesto al concepto y a las exigencias de la personalidad jurídica.

Ya hemos explicado que la personalidad social tiene su raíz en la personalidad humana como tal, y que es mutilarla en su realidad esencial reducirla a la realidad única de su dimensión social. La personalidad jurídica presupone la personalidad social del hombre, pero es a imagen y semejanza de la personalidad humana. Si ésta desaparece y no queda más que el ser social del hombre, subsiste naturalmente el supuesto de la personalidad jurídica, pero su sustancia, que es la libertad, se evapora. Queda el hombre socializado (22), que es el hombre que ha perdido la sustancia de su libertad; y el hombre socializado puede ser persona en sentido jurídico, pero predominantemente en el sentido en que la personalidad implica cargas y deberes.

Sin contar con este hecho del hombre socializado, es difícil entender mucho de lo que hoy pasa en el mundo, y principalmente el tremendo confucionismo que hay en la base de la exigencia en torno a los derechos humanos. Es el mismo confucionismo en que consiste la doctrina de Rousseau, en la que se entrecruzan las dos ideas, esencialmente distintas, de liberalismo y de-

---

(22) Cfr. L. LEGAZ, «El individuo, entre el Estado y las fuerzas sociales», en la *Revista Internacional de Sociología*, octubre-diciembre 1948.

mocracia, operando sobre el concepto de un individuo socializado en su deshumanización y al que las exigencias de la doctrina de la *volonté générale* contribuyen a socializar aún más intensamente. El sentido totalitario de la doctrina de Rousseau fué visto con absoluta claridad en el siglo pasado por H. Taine y pensadores estrictamente liberales, como Laboulaye, para el cual la libertad había perecido «víctima del principio de la soberanía popular». La teoría de Rousseau, para el comentarista de la constitución norteamericana, conduce a destruir la voluntad individual en provecho de la sociedad; «en una palabra, tanto más aniquilado se vea el ciudadano, tanto más libre será» (23). La democracia, irremediablemente totalitaria (despótica, en el lenguaje del siglo XIX) en sus tendencias, no puede garantizar los derechos del hombre. «Vivimos generalmente bajo el imperio de los errores sembrados por Rousseau. La soberanía popular es para nosotros la voluntad universal, el conjunto de todas las voluntades particulares; extiéndese a todo y lo comprende todo. En este sentido, la soberanía es absoluta, por consiguiente despótica, y sólo puede producir la tiranía» (24). Muy certeramente, Laboulaye señala la diferencia entre estas tendencias de la democracia francesa y el estricto liberalismo de la constitución norteamericana. Para los americanos, «la soberanía del pueblo no es otra cosa sino la voluntad general aplicada a los intereses generales del país. Pero los intereses comunes no lo constituyen todo; fuera de ellos hay intereses individuales sobre los cuales no ejerce imperio alguno la voluntad general. La conciencia, el pensamiento, la palabra, la libertad de acción, son cosas que pertenecen al individuo en su calidad de hombre y no en su calidad de ciudadano; ningún individuo, ninguna colectividad tiene derecho para atentar a ellas» (25). En un sentido muy semejante, Benjamín Constant precavía contra la ilusión de conceder demasiada importancia al principio abstracto de la soberanía popular, como si ésta aumentase la suma de las libertades individuales. A menudo, decía, el principio fundamental de la democracia ha favorecido el triunfo de

---

(23) H. DE LABOULAYE, *Estudios sobre la constitución de los Estados Unidos* (curso profesado en el Colegio de Francia en 1864), trad. española de J. GUICHOT, Sevilla, 1869, págs. IV, 10-11.

(24) Ob. cit., prólogo, pág. II.

(25) LABOULAYE, ob. cit., págs. II-III.

los peores despotismos. La verdadera defensa contra éstos (del monarca o del pueblo) está en la división de poderes, el parlamentarismo, el derecho de resistencia, libertad de pensamiento, etc. (26).

Pero todavía más hondo caló el pensamiento certero de Tocqueville al penetrar en el sustrato sociológico de la realidad política norteamericana. El vió perfectamente que el igualitarismo y atomismo democrático abren la puerta al despotismo, debilitando las fuerzas de resistencia de los individuos y de los grupos y facilitando la formación de las grandes concentraciones administrativas y políticas. Menos evidente que el de las clases privilegiadas, este despotismo es más hondo, porque planifica las más mínimas diferencias y atribuye a la colectividad todo el poderío que quita a los individuos particulares (27).

El problema de la personalidad y de los derechos humanos se plantea hoy sobre la base de esta realidad sociológico-política. Las doctrinas llamadas totalitarias son sólo una expresión agudizada de un proceso de totalización y homogeneización que trasciende a todo encasillamiento ideológico, y que, por consiguiente, alcanza también a la democracia, precisamente por participación activa de las tendencias inmanentes a ésta (28). Por eso, cada vez más, el

---

(26) B. CONSTANT, «Cours de Politique constitutionnelle», 3.<sup>a</sup> ed., Bruxelles, 1837, págs. 65 y sigtes. Cfr. R. TREVES, *B. Croce, filósofo de la libertad*, Buenos Aires, 1944, págs. 54-55; L. Díez DEL CORRAL, *Liberalismo doctrinario*, Madrid, 1945, págs. 226-29, 236, 244 y sigs.

(27) R. TREVES, ob. cit., pág. 55; Díez DEL CORRAL, ob. cit., págs. 324-25, 398-400. De TOCQUEVILLE, véanse sus obras clásicas, *De la démocratie en Amérique* (especialmente vol. II, parte cuarta, caps. VI y VII) y *De la Révolution et de l'ancien régime*. (Hay ed. españolas de D. JORRO, Madrid, 1911.)

(28) En un sentido amplio, formal, Estado totalitario es aquel para el que ningún aspecto de la vida es indiferente. A diferencia del liberal, que es neutro, es un Estado «confesional», es decir, basado en una «fe», a cuyo servicio endereza su acción; afirmará la primacía del bien común sobre los intereses particulares y pondrá en práctica todos los medios precisos para realizar esta idea, sin cruzarse de brazos ante la lucha económica; por último, presupondrá la presencia de un «enemigo», y en combatirle cifrará una de sus razones de existir. En este sentido, todos los Estados modernos presentan rasgos de totalización, y la lucha que hoy se emprende por las mismas democracias contra el comunismo es sólo una prueba de esto, como lo es en otro sentido el «laicismo», por ejemplo, que sustituye en algunas democracias a la antigua indiferencia liberal. Pero, en sentido más concreto, como símbolo de ideologías políticas muy determinadas, el totalitarismo es la expresión de las teorías que niegan el valor sustancial del hombre, porque reconocen como



«ciudadano» trasciende al «hombre», y el problema de la libertad individual es el problema de la libertad política. La libertad liberal se sustituye por la libertad democrática. Pero la libertad democrática es participación en una totalidad política, y, por consiguiente, la esfera intangible de la intimidad creadora desempeña un papel cada vez más secundario. Y es verdad que la libertad jurídica de la persona es una libertad «construída», pero los materiales empleados en la construcción son libertad auténtica, libertad metafísica y existencial. Por consiguiente, si ésta falta no hay construcción posible de la libertad jurídica. Y poco importa a estos efectos que esa libertad metafísica sea indestructible por los sistemas jurídicos o políticos, pues si de un lado el hecho de la socialización le priva continuamente de sustancia, y si de otra parte las normas niegan su valor sustancial y se impone el principio de que el hombre sólo tiene valor en tanto que miembro de un Estado, de una clase, de una raza, etc., y se procura que esta ideología actúe con eficacia sobre las conciencias individuales, ya se ha hecho todo lo posible por destruir la libertad, salvo que todavía se atente, en los sistemas más tiránicos y brutales, por procedimientos médico-farmacéuticos, contra la misma realidad de la voluntad libre.

No es, pues, paradoja que la noción jurídica de la persona pase a segundo plano allí donde sólo quiere verse de la personalidad humana su dimensión social. En esas ideologías, al acentuarse en el hombre el sentido de su insignificancia personal fuera de la totalidad y al poner en la pertenencia a ésta la razón de su propia existencia y dignidad, la personalidad se disuelve en las puras categorías sociales y el negocio más personal de todos, el cumplimiento del propio destino, el «negocio de la salvación», se convierte también en asunto público y social, en asunto político. El sentido de la responsabilidad personal decrece, y con él el sentimiento de la libertad, que se abdica en favor de la masa. He ahí por qué.

---

primario el del Estado, la clase, la raza, etc. En el primer sentido, el totalitarismo no es sólo una tendencia irresistible de los Estados modernos; puede ser incluso un bien respecto del Estado agnóstico, escéptico y abstencionista ante los problemas sociales. En el segundo sentido, convertido el Estado en factor de refuerzo de la socialización, contribuyendo él mismo a socializar los espíritus y a aniquilar el sentido de la libertad personal, no sólo es la expresión de una realidad política perfectamente circunscrita, sino que constituye un mal digno de combatir.

como consecuencia, se desconfía del concepto jurídico de la personalidad. En la nebulosa metafísica del neoidealismo hegeliano, la «comunidad» era la única realidad de la personalidad; el individuo quedaba disuelto en esta categoría social metafísicamente interpretada, y como concepto jurídico fundamental quedaba sólo el de «miembro» de esta comunidad (29).

Frente a estas negaciones, la persona y su intimidad, sustancia de la libertad, han de ser defendidas a toda costa. La defensa puede emprenderse desde el lado liberal o desde el lado cristiano. Pero hay motivos para suponer que el liberalismo puede hacer muy poco en este sentido. Benedetto Croce, que debe tener buenos motivos para saberlo, lo afirma claramente al decir que el liberalismo usual es activismo, perversión del amor por la libertad, que por la lógica misma de su proceso termina o tiende a lo contrario de la libertad; es decir, «al dominio del individuo sobre el individuo, a la servidumbre de los otros, y por ello también a la servidumbre de sí mismo, al aplastamiento de la personalidad que en su primer momento se ilusionaba con fortalecer, pero que, desenfrenándola y quitándole conciencia moral, la privaba, en cambio, de su vida íntima y la conducía así a la perdición» (30).

Bien es verdad que Croce pretende representar un liberalismo filosófico más auténtico que el usual, confusamente mezclado con la democracia y oscuramente vinculado a los intereses de la burguesía y del llamado liberalismo económico. Croce, un poco a la manera de los Benjamín Constant, los Laboulaye y los Tocqueville, profesa un cierto aristocratismo, integrado en una concepción filosófica idealista que le aleja del sentido histórico de los liberales citados. Según Croce, el liberalismo no tiene interés por los éxitos de masas y sus métodos; a diferencia del método democrático, no pretende llamar a todos los hombres a la política y al gobierno, poniéndolos a todos en el mismo plano, porque esto es contrario a la naturaleza misma de los hombres, que no son todos políticos, así como no son todos por naturaleza poetas, filósofos o héroes. El ideal político de la democracia postula una religión de la cantidad,

---

(29) En relación con las teorías negadoras de la personalidad jurídica, véase L. LEGAZ, *Introducción a la ciencia del Derecho*, Barcelona, 1943, páginas 525 y sigs. 542 y sigs.

(30) *Storia di Europa*, cap. X y epílogo; *La storia come pensiero e come azione*, segunda ed., Bari, 1938, págs. 28-29; cit. por R. TREVES, ob. cit., página 47.

de la mecánica, de la razón calculadora o de la naturaleza, tal como se ha desarrollado en el siglo xvii. El liberalismo postula, en cambio, una religión de la cualidad, de la actividad, de la espiritualidad, tal como ha ido formándose al comienzo del siglo xix. Si a la democracia le faltara el ideal, el concepto regulador de la libertad, se transformaría de inmediato en tiranía. Y esto ocurre cuando la democracia, en la forma extrema del jacobinismo, confundiendo al pueblo con las multitudes inorgánicas, frenéticas e impulsivas, y ejerciendo la tiranía en nombre del pueblo, logra fines opuestos a los que se proponía. El democratismo, el radicalismo, la masonería son ejemplos también de dogmas liberales convertidos en cosas materiales, dogmas sin flexibilidad ni vitalidad e instrumentos de sectas y partidos, que no contribuyen a elevar la vida intelectual y moral ni a promover la libertad misma (31).

Insistiendo en el carácter puramente ético-filosófico del liberalismo, afirma Croce, contra Laski, que la vida liberal puede tener una vinculación transitoria, pero nunca permanente con la propiedad privada de la tierra o de las industrias. Ella se opone sobre todo a la falsificación de la vida moral, de cualquier parte que se ejecute, de absolutistas y democráticos, de capitalistas y proletarios, del zar y de los bolcheviques, y bajo cualquier mítica, sea ella la de la raza aria o la de la hoz y el martillo. La idea liberal tiene una naturaleza religiosa, y la historia de la libertad es historia religiosa que continuamente juzga y domina la historia económica, y no es ya la historia económica que se sirve de las religiones como caretas. El liberalismo económico y el liberalismo ético-político encuentran sus orígenes en la concepción inmanente e histórica de la vida y en el concepto de que la verdad no es algo hecho de antemano, sino algo que se hace continuamente, pero no puede convertirse el liberalismo económico en teoría ética y norma suprema de la vida social (32).

Según eso —confirmándose la afirmación de C. Schmitt de que el liberalismo no es una política—, la concepción liberal de Croce es una concepción metapolítica, que supera la teoría formal de la política, y en cierto sentido también la teoría formal de la ética,

---

(31) *Storia di Europa*, págs. 38-39; *La storia come pensiero e come azione*, págs. 256-59; *Storia di Italia*, pág. 9.

(32) «Liberismo e Liberalismo», en *La Critica*, 1936, pág. 458; TREVES, obra cit., págs. 59 y sigs.

y coincide con una concepción total del mundo y de la realidad. El historicismo y el idealismo filosófico se identifican con la concepción liberal de la vida, para la cual la libertad es actividad, espiritualidad, eterna creación de la Historia (33).

Este sentido filosófico y metapolítico del liberalismo le confiere un irremediable carácter minoritario; la concepción liberal de la vida sólo podrá ser la concepción de unos pocos selectos. El problema es cómo se pasa al plano de las eficacias políticas, cómo se hará que en las masas se conserve una vida moral que sea la sustancia de su personalidad y de su libertad. En este punto Croce tiene que recurrir a la dialéctica del proceso histórico, vista con radical optimismo: de la tesis de la opresión (concretamente para Italia: de la opresión fascista) saldrá la antítesis de la pasión por la libertad. Probablemente este optimismo es bastante gratuito o sólo afirma una banalidad. Nadie duda que cuando el hombre se causa de una «opresión» busca «libertad». Pero lo que nadie ha demostrado ni demostrará jamás es que la libertad de que se lucran las masas emancipadas de las anteriores ataduras sea esa libertad doctoral y filosófica que recaban para los demás los espíritus selectos capaces de profesarla, como Croce. Por eso —dejando aparte el valor intrínseco de la doctrina y los aspectos teológico y dogmático—, desde el punto de vista de la eficacia política, la concepción cristiana de la vida constituye un dique más sólido contra la socialización, y, por consiguiente, una garantía más firme de la libertad. La concepción cristiana de la vida no es una concepción minoritaria, sino esencialmente difusible y comunicable; al afirmar la existencia de un alma con un destino de salvación, cuya realización es asunto estrictamente personal, crea los supuestos de una vida íntima que opone una barrera infranqueable a cualquier tendencia socializadora. La esfera de la personalidad queda así constituida en torno al más alto valor de la vida, y queda afirmado un primer derecho fundamental para el hombre. Todo lo demás vendrá como consecuencia.

En esta consecuencia será bueno evitar los errores del viejo individualismo y dejar que el Derecho marche por derroteros que tiendan a la afirmación de un orden trascendente de verdades re-

---

(33) «Aspetti morali della vita politica», en *Ética e Política*, pág. 285, 292 y sigs.; TREVES, *ob. cit.*, cap. III.

ligiosas y morales, al mantenimiento de aquellas otras verdades históricas cuya negación destruye las bases de la convivencia nacional y a la satisfacción de las exigencias del bien común y de la justicia social. La razón de las nuevas corrientes del Derecho que en este sentido apuntan en diversos países se puede ver, para decirlo con A. Borda (34), en el sentido de lo moral y de lo justo que anida en el corazón del hombre. El liberalismo individualista conduce al exceso en el ejercicio de los derechos, a que los fuertes se sirvan de la ley para imponerse a los débiles, al aislamiento trágico del individuo en su egoísmo o en su miseria, según la expresión de Maritan, y a la desaparición de la idea misma del bien común y de la obra común. La sociedad corre así a la rebelión de las partes contra el todo, como había dicho Augusto Comte; pero el mundo contemporáneo está cansado de injusticias y no se halla propicio a seguir tolerándolas.

Sin embargo, no hay que exagerar la reacción antiindividualista. El mismo profesor argentino que ha hecho, con los anteriores razonamientos, el panegirico de las tendencias jurídicas y sociales de su país, advierte que no debe perderse la dirección al seguir este camino. Está bien negar a los derechos subjetivos su carácter absoluto y anarquizante; el intervencionismo del Estado es bueno también siempre que se trata de reparar una injusticia y de restablecer la equidad; pero es preciso cuidar de que el Estado no invada ciertos derechos que el hombre posee en su calidad de tal, y no vea en él más que un medio económico. El problema fundamental del Derecho moderno es llegar a conciliar los intereses del hombre con los de la sociedad. El individuo no podrá obrar antisocialmente, pero el Estado no podrá intervenir en lo que afecta a la libertad y a la dignidad humanas, nacidas de su origen divino, y que, por tanto, antes pertenecen a Dios que al Estado. Los hombres olvidan a menudo este punto de partida, esencial en el orden jurídico; pero vuelven su mirada a Dios cada vez que un nuevo absolutismo, de derecha o de izquierda, suprime libertades y afrenta la dignidad del hombre. A la omnipotencia del hombre no podemos oponer más que la omnipotencia de Dios. Esta con-

---

(34) En el *Rapport* presentado al Congreso de Londres sobre el tema *La noción jurídica de la persona humana y los conceptos relativos a los derechos del hombre*.

cepción cristiana hace posible conciliar la persona con la sociedad, el individuo con el Estado, y permite afirmar con la debida energía los derechos que pertenecen al hombre en su calidad de tal, y que el Estado no puede dejar de reconocerle, pero que han de ser concebidos como atributos de un ser esencialmente social, lo cual implica que no pueden ser ejercidos más allá de lo que permite la conjugación del hombre con la sociedad.

5. De todo lo dicho se desprende que hay un derecho absolutamente fundamental para el hombre, base y condición de todos los demás: el derecho de ser reconocido siempre como persona humana. Y puesto que la persona se desenvuelve por de pronto en el ámbito ontológico de lo que hemos llamado vida personal, que implica una dimensión de intimidad, el primer derecho del hombre es el derecho a la intimidad, a que su intimidad sea respetada. Este respeto no consiste sólo en el abstencionismo; implica, además de esta posición negativa (sin embargo, exigible), la actitud positiva de crear y favorecer aquellos contenidos religiosos y morales que favorecen el enriquecimiento de la personalidad interior del hombre y oponen diques a la socialización en todas sus formas, especialmente a la espiritual. Sin personalidades ricas de vida interior la libertad carece de sentido. Existirá sólo como libertad política externa, pero sólo es de veras libre aquel de quien se puede afirmar con verdad que es una «personalidad». Por eso incluso históricamente la libertad y los derechos subjetivos han tenido su origen en la acción de personalidades vigorosas capaces de crear resistencias, como han visto tanto nuestros pensadores tradicionalistas como los liberales del tipo de un Tocqueville o un Ortega Gasset.

Pero la persona humana posee también una dimensión social, en la que tienen su ámbito las realidades jurídiconormativas, a las que pertenece la personalidad jurídica; por eso es también un derecho fundamental del hombre el ser reconocido como personalidad jurídica. La personalidad en sentido jurídico implica también una esfera de libertad. Esta libertad es una libertad «construida», en el sentido de que constituye un «recorte» en la esfera de la libertad existencial, efectuado por normas jurídicas que de hecho responden a una ideología determinada. El problema será entonces determinar qué exigencias apriorísticas podrán ser reputadas como universalmente válidas. Aquí se correrá el riesgo de

caer en ciertos excesos pretendidamente yusnaturalistas y de elevar a dogma una ideología históricamente condicionada. Pero este riesgo no debe servir para justificar una desconfianza relativista ni una renuncia a lo que por esencia corresponde a la persona humana. Todo está por de pronto en saber distinguir cuidadosamente entre las afirmaciones de tipo ideológico o metafísico (por ejemplo, en materia de libertad religiosa, la afirmación de que el hombre tiene el derecho de elegir libremente religión, porque se supone que cualquier religión es buena), las exigencias apriorísticas de la libertad jurídica (por ejemplo, que el hombre no deba ser castigado jurídicamente por el hecho de profesar una religión y no otra) y las exigencias concretas de la política legislativa (por ejemplo, si el Estado puede establecer distinciones para el acceso a ciertos cargos públicos atendiendo a la religión de quien los aspira). Esto es, habrá que saber distinguir entre lo que es «teoría» y lo que constituye siempre «ideología», para separar lo que puede reputarse como verdad esencial sobre el hombre en sus dimensiones íntima y social de lo que no es más que la aspiración a organizar el Derecho y el Estado con arreglo a un pensamiento de matices concretos que pueden ofrecer amplia variabilidad dentro del respeto a más altos postulados.

Formulando esta doctrina en términos más precisos de técnica jurídica, aun permaneciendo en la generalidad de las afirmaciones fundamentales, podemos decir con Coing (35) que el orden jurídico debe reconocer a los individuos la posibilidad de tener derechos subjetivos, de adquirirlos y de disponer de ellos al máximo, añadiríamos nosotros, ya que no hay orden jurídico posible que no reconozca algún derecho subjetivo. O lo que es lo mismo: el orden jurídico debe reconocer a los hombres la personalidad jurídica, pero amplificando este concepto de suerte que comprenda tanto la capacidad jurídica como la capacidad (pública y privada) de obrar, pues la capacidad jurídica no es más que un *mínimum* de personalidad jurídica, la cual para ser completa debe comprender también la capacidad de obrar con eficacia jurídica. En segundo lugar, el orden jurídico debe atribuir al hombre, conforme a su naturaleza, ciertas libertades y ciertos derechos aun frente al Estado y la comunidad política: los llamados «derechos humanos», que protegen la libertad humana y su desenvolvimiento en relacio-

---

(35) Loc. cit., pág. 205.

nes determinadas que corresponden a las propiedades naturales del hombre. Estas dos exigencias tienen el mismo fundamento: la dignidad ética del hombre, que se impone con fuerza obligatoria invencible.

✓ Estas afirmaciones pecan, sin duda, de cierta vaguedad; es el precio de su generalidad y fundamentalidad, a la que, sin embargo, no puede renunciarse si se quiere marchar por un camino seguro en la busca de metas más concretas. Queda viva y en pie, por lo mismo, esta incitación hacia lo concreto en este problema que apasiona a la Humanidad.

LUIS LEGAZ Y LACAMBRA