

DERECHO Y DEMOCRACIA EN EL “IUSMATERIALISMO” PERSONALISTA

LAW AND DEMOCRACY IN PERSONALIST “IUSMATERIALISM”

José María Seco Martínez
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
[jmsecmar@upo.es]

Recibido: junio de 2012
Aceptado: septiembre de 2012

Palabras clave: Democracia, Modernidad, Capitalismo, Teoría general, Iusmaterialismo.
Keywords: Democracy, Modernity, Capitalism, General Theory, Iusmaterialism.

Resumen: La filosofía personalista, en lo que hace a la democracia y al derecho, es bastante interesante por dos razones: (i) porque re-descubre las relaciones entre el ser humano y democracia como una relación fines-medios. El problema cognoscitivo de la relación determinismo-libertad, en la práctica, se transforma en un problema de “medios-fines”; y (ii) porque elucida la conexión entre historia, derecho y democracia, como una tensión histórica de “mediaciones” o estructuras instituidas e instituyentes. Digamos que el personalismo retoma, por un lado, la idea de democracia como proyecto histórico, para que podamos imaginarla de nuevo como un instrumento “material y contingente”, que no niegue el desarrollo histórico de la realidad; y, por otra, concibe una nueva forma de pensar el derecho, re-situando al ser humano como el principio material de todo el fenómeno jurídico. Por eso el personalismo se configura como una propuesta “iusmaterialista”, porque sitúa la acción humana como la referencia cognoscitiva básica.

Personalist philosophy, referred to Democracy and Law, becomes really interesting because of two reasons. First, it rediscovers the relationships between man and democracy, as a purpose-effort relation. And then, it considers/explains the connection among history, law and democracy as a historical tension of “mediations/intercessions”. Thus, personalism takes up again the idea of democracy in two different ways. On the one hand, as a historical project, so that we can image it once again, as an instrument that does not deny the historical development of reality. And on the other hand, it has got a new idea of thinking Law. It redefines human being as the material principle of every legal phenomenon. That is the reason why personalism is considered an “iusmaterialistic” proposal: it places human action as a basic cognitive reference of Law.

I. Prenotando

Quienes se han acercado a la filosofía de Emmanuel Mounier coinciden en afirmar la importancia que en su sistema filosófico - ¹, adquirió todo lo relacionado con el estado de la política y la filosofía de la historia. Para alguien como él, especialmente preocupado por la dimensión epistemológica de los problemas sociales, que ya azuzaban con fuerza en los años en que vivió, la democracia y el derecho tenían una dimensión emancipadora que necesitaba ser rastreada, para justificar y sostener después su suficiencia en la construcción de su modelo de sociedad política. No hay que olvidar que los tiempos que vivió podrían catalogarse de crisis paradigmática. Fueron años muy convulsivos. Años considerados de transición, destrucción y creación de una crisis generalizada de la modernidad occidental. El fin de la “hegemonía europea sobre el mundo”² Ya entre los años 1919 y 1922 Spengler publica su obra más famosa *La decadencia de Occidente*, que se situaría a la cabeza de una larga serie de obras y ensayos que tenían por objeto el estudio de *la crisis*. Este es el caso de obras

1 Su filosofía es “algo más y algo menos que una filosofía”, como bien ha apuntado P. RICOEUR, P., “Une philosophie personaliste”, en *Esprit*, nº 174, 1950, p. 863. Más que una filosofía porque “introduce una inquietud, la que da lugar a una búsqueda”. Melchiorre, V., “L’interpretazione di Cartesio nell’ pensiero di Mounier”, en *Revista de Filosofía Neo-escolástica*, nº 53, 1961, p. 300. Menos que una filosofía, si le exigimos que sea un sistema y si no obviamos el hecho de que su reflexión acerca de la política y el Estado, que florece en su haber, no es sistemática.

2 V. Lefebvre, H., “Du culte de l’ Esprit au matérialisme dialectique”, en *Nouvelle Revue française*, diciembre de 1932.

tan significativas como *Una nueva Edad Media* de N. Berdiaeff; *El fin de nuestro tiempo*, de R. Guardini; *La crisis de nuestra civilización*, de H. Belloc, etc..., que formaban parte de lo que se ha dado en llamar “*literatura de la crisis*”³.

En este contexto, Mounier enfrenta algo, que hasta entonces era inédito en el panorama intelectual de las filosofías de la persona, del irracionalismo y de los existencialismos: el análisis de la democracia como “proceso histórico” y cultural de la modernidad. Para nuestro autor, la tradición democrática se apuntala como uno de los pilares esenciales de la *cultura occidental*.

Era necesario reinventar el mundo y del análisis de las razones de la crisis saldrían las líneas maestras de una nueva visión de la democracia. Sus reflexiones tratan de retomar la fuerza transformadora (emancipadora) de la democracia en el desarrollo histórico de la “acción humana”, con el objeto de que mediante ésta se expresara la persona y no el peso de las estructuras o los determinismos históricos⁴. Hay que

3 Para una visión más amplia, cfr. con MOSSE, G.L., *La cultura dell’Europa occidentale*, Mondadori, Milano, 1986; con Hughes, H.S., *Coscienza e società-Storia delle idee in Europa dal 1890 al 1930*, Einaudi, Torino, 1967 –muy interesante desde la óptica estricta de la historia de la cultura–; y con Bracher, K.D., *Il Novecento secolo delle ideologie*, Laterza, Bari, 1984. Para una visión más específica y profunda del clima espiritual que se respiraba en aquellos años, cfr., MARITAIN, J., *Carnet des notes*, París, Desclée, 1965; con CHENU, M.D., *Le Saulchoir - Una scuola di teologia* (1937), tr., Marietti, Torino, 1982; y con GILSON, E., *Il filosofo e la teologia*, Brescia, Morcelliana, 1966.

4 Dice Gramsci: “La estructura, como fuerza exterior que aplasta al hombre, (...) puede transformarse en un medio de libertad, en un instrumento para crear una nueva forma ético-política, en

decir que esta visión, considerada y definida dentro del pensamiento de Mounier, se asemeja, en ciertos aspectos, –a pesar de estar elaborada dentro de un marco categorial completamente opuesto– a la noción de bloque histórico de Gramsci. Para la filosofía personalista las estructuras del capitalismo obstruyen el movimiento de liberación del hombre, de modo que deben ser sustituidas por estructuras socialistas de producción y de consumo. El socialismo ha nacido del sufrimiento de los hombres, de sus necesidades y de su conciencia crítica acerca de sus condiciones de posibilidad y de los desórdenes que los oprimen. Para Mounier la transformación socialista de las condiciones socio-económicas corresponde a la acción coordinada y colectiva de los sujetos y los movimientos sociales. Es decir, del bloque histórico. “La crisis es –escribe Mounier–, a la vez, una crisis económica y una crisis espiritual, una crisis de estructuras y una crisis del hombre y es por esto que la revolución moral habrá de ser económica o no será, la revolución económica habrá de ser moral o no será nada”⁵.

Por tanto, digamos para empezar que la filosofía de Mounier en este punto, en lo que concierne a la democracia y al derecho, es bastante interesante por dos razones:

el origen de nuevas iniciativas” Gramsci, A., *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1949, p. 40. El propio Gramsci escribirá: “Se puede emplear el término ‘catarsis’ para indicar el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, para la elaboración superior de las estructuras en superestructura en la conciencia de los hombres. Esto significa también el paso de lo objetivo a lo subjetivo y de la necesidad a la libertad” (Id., p. 40).

5 Mounier E., *Qu’ est-ce que le personalisme?*, en Oeuvres, Op. cit., Vol. III., p. 185.

(i) porque re-descubre las relaciones entre el ser humano (persona) y democracia⁶, como una relación fines-medios. El problema cognoscitivo de la relación determinismo-libertad, en la práctica, se transforma en un problema de “medios-fines” ¿Qué significaría la democracia, si el orden de los fines no influyera en el orden de las estructuras o en el orden de los medios? El fin sugiere los medios. “Si el poder está en el fin, también lo encontraremos en los métodos”⁷. O lo que es lo mismo, si los fines no son plenamente democráticos, tampoco lo serán los medios empleados para conseguirlos;

(ii) y porque elucida la conexión entre historia, derecho y democracia, como una tensión histórica de “mediaciones” o estructuras instituidas e instituyentes. Digamos que el personalismo, por una parte, retoma críticamente la idea de democracia como proyecto histórico, es decir, dinámico y convencional, para que podamos imaginarla de nuevo como un instrumento “material y contingente”, que no niegue el desarrollo histórico de la realidad; y, por otra, concibe una nueva forma de pensar el derecho, re-situando al ser humano –con sus relaciones y sus potencialidades⁸– como el principio material de todo el fenómeno jurídico.

De ahí que podamos decir que el personalismo se configura como una propuesta iusmaterialista, en la medida en que,

6 Mounier, E., *El Personalismo*, Ed. Acción Cultural Cristiana, Madrid, 1990, p. 59.

7 Id., *Revolución personalista y Comunitaria*, en Obras. Completas, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 386

8 V. Id., *Manifiesto al servicio del personalismo*, en O. Completas, Op. cit., pp.634-636.

sin ontologías excluyentes, sitúa la acción humana como la referencia cognoscitiva básica⁹. Por eso se opone al idealismo¹⁰, para evitar caer en la univocidad de la modernidad, que reduce el derecho a la ley (legislada) y reclama, frente a las posiciones iusnaturalistas e iuspositivistas de corte esencialista, la fuerza de la praxis concreta e histórica, pero no ya solo como divisa epistemológica de la razón jurídica, sino como ética necesaria, que debe permeiar la acción en derecho. De este modo, el esquema normativo, como modelo epistemológico específico, es superado¹¹.

Por lo pronto el personalismo no se resigna a continuar con ese dualismo ontológico entre derecho natural y derecho positivo. Antes al contrario, reclama una instancia crítica (ética necesaria) para el derecho positivo: la existencia del ser humano concreto (producción y reproduc-

9 Una especie de humanismo concreto e histórico que, como bien apunta Antonio Salamanca, es a la vez estructural, materialmente metafísico e intramundano”. Salamanca, A., *El derecho a la revolución*, Comisión Estatal de Derechos humanos, San Luis de Potosí, 2006, p. 7.

10 Se supera así el debate entre iusnaturalismo y iuspositivismo, pues ambos se inscriben dentro del idealismo filosófico moderno, ya fuera para construir abstracciones ideales del ser humano o por reducir el derecho a formas trascendentales. En cambio el personalismo, parte de la persona humana como referencia antropológica básica.

11 El debe de la norma sólo deviene posible por efecto normativo. Pero, como bien apunta, Solórzano N., hay un debe más extenso: “el *deber vivir*, que es *necesario* incluso para poder tener deberes (...). ¿Revolución científica (Kuhn) también en el derecho y la ciencia jurídica, o simplemente paliativos para las anomalías que no son susceptibles de ser comprendidas en el esquema normativo V. Solórzano N., *Crítica de la imaginación jurídica. Una mirada desde la epistemología y la historia del derecho moderno y su ciencia*, Universidad Autónoma de San Luis de Potosí, 2007.

ción de la vida humana) como juicio ético necesario, es decir, como juicio material de existencia del ser humano en tanto que sujeto ético. Lo cual equivale a decir que los derechos de la persona (léase humanos) no se pueden “pensar” estrictamente en términos de norma jurídica, esto es, sin superar el paradigma normativista. ¿Es necesario repensar el derecho? O lo que es lo mismo, ¿es necesario trascender el paradigma normativista como referencia epistemológica decisiva en el derecho? Para la filosofía personalista, sí lo es. Por eso, hablamos de “iusmaterialismo”.

2. Crítica de la modernidad. Democracia y/o capitalismo

*“La democracia capitalista es una democracia que da al hombre libertades que el capitalismo le impide usar (...). El rearme de la gran tradición democrática será el propósito esencial del filósofo personalista. No el de las pequeñas tradiciones democráticas”*¹².

En buena parte de sus escritos E. Mounier trata de escrutar las razones por las cuáles la democracia occidental se ha ido alejando de la vida de la gente; a qué procesos se ha debido y cómo se han fragua-

12 Mounier, E., *Revolución personalista y comunitaria*, en O., op. cit., pp. 335 y 336. Así es, “La libertad capitalista ha entregado a la democracia liberal, utilizando las mismas armas y fórmulas que le daba, a la oligarquía de los ricos (oligarquía de poder y de clase); luego, en una última fase, a un estatismo controlado por la gran banca y la gran industria, que no solamente se han apoderado de los mandos ocultos del organismo político, sino de la prensa, de la opinión, de la cultura, a veces incluso de los representantes espirituales para dictar las voluntades de una clase o modelar las aspiraciones, sin dejar de vedarles los medios de realizarlas”. *Ibidem*.

do dentro del marco paradigmático de la modernidad. Unas razones, que el filósofo grenoblés, no duda en situar en la propia naturaleza del modelo de democracia que se ha ido tejiendo a lo largo de los años en el contexto socio-cultural occidental: la democracia liberal. Un modelo de democracia que ha resultado ser el espejo de un orden socio-económico específico, el burgués, en busca no ya del poder político, sino del asentamiento de las bases del desarrollo capitalista de la historia, mediante la transformación jurídica y, por tanto, sociopolítica del orden existente.

El dilema para Mounier y los seguidores de *Esprit* era obvio: había que optar entre la democracia burguesa cosmopolita (o liberal) y la democracia popular (o participativa). Es decir, entre la caricatura o la realidad. “La caricatura de la democracia –escribe el joven Mounier– despierta un inmenso desengaño, un vago disgusto. Nuestro sentido mismo de la democracia debe hacernos participar en este disgusto y orientarnos en dirección a una democracia verdadera, o de lo contrario, una vez más, madurará en ella un nuevo fascismo. Toda timidez al respecto debe ser denunciada como proveedora de fascismo”¹³. La democracia liberal, “desde esta perspectiva, es ya fascismo, pues lo prepara”¹⁴. Por

13 MOUNIER, E., “Réponse a l’ Enquête philosophique sur les conflits actuels d’ ideologies”, *Op. cit.*, p. 52.

14 Id., *Anarquía y personalismo*, en O., *Op. cit.*, p. 799. También, Id., *Revolución personalista y comunitaria*, en O., *Op. cit.*, p. 333. “Cuando Mussolini aclama –escribe Mounier– en el fascismo ‘la forma más absoluta democracia’, y cuando Göring declara que ‘en el comienzo era el pueblo, y es él quien se ha dado el derecho y el Estado’, re-sitúan la democracia ‘masiva’ o mayoritaria en su verdadera perspectiva: la del fascismo, o “democracia regalista” –en palabras de Maxime Leroy–. (Id., *Anarquía y personalismo*,

eso, es preciso combatirla con inmediatez, incluso desde la resistencia activa violenta e ilegal o revolución”¹⁵. La demo-

en O., *Op. cit.*, p. 799). Democracia de masas, en definitiva, “en su estado más puro, o al menos en su estado límite”. Id., “Réponse à l’ Enquête philosophique sur les conflits actuels d’ ideologies”, en *Op. cit.*, p. 47. Una pretendida democracia de tendencia totalitaria en la que el término ‘todos’ no significa todos sin excepción, sino todos en un sólo bloque, pero no todos a una, sino todos en una. En ella el que ejerza oposición no es alguien que se distancia más o menos de la opinión común, antes bien, “propriadamente un secesionario, un cáncer amputable”. *Ibid.*, p. 48. En fin, “el absolutismo mayoritario no es más racional que la arbitrariedad de uno sólo. Como tampoco representa la felicidad de los pueblos. “Los fascismos pueden asegurarla también materialmente e incluso subjetivamente, en un pueblo cansado y privado de libertad”. Id., *Manifiesto al servicio del personalismo*, en O., *op. cit.*, p. 729.

15 Siempre y cuando concurra la aparición de ciertas condiciones esgrimidas también por los teólogos (desde Sto. Tomás y Suárez a Lehmkuhl, P. Cathrein y Castelein): En primer lugar, que la tiranía sea habitual y grave; en segundo término, que no exista ningún otro medio eficaz de oponerse a la tiranía; en tercer lugar, que la tiranía sea manifiesta, según la opinión de los hombres prudentes y honestos; en cuarto término, que haya oportunidad probable de éxito y, por último, que haya razón más que fundada para creer que de la caída del tirano no se derivarán males todavía más graves. Id., *Revolución Personalista y Comunitaria*, *Op. cit.*, p. 427. En puridad, hoy podemos considerar las dos primeras condiciones como realmente vigentes. “La tercera, la literatura no falta para confirmarla. Queda la cuarta, que los hombres de acción discutirán llegado el momento, pero que la propia agonía del capitalismo augura como cosa segura. Por fin, la última no sería problema, en cuanto resulta difícil imaginar un régimen más inhumano que el actual, si no fuera porque una revolución corre hoy el riesgo de caer en manos del poder comunista. Esto último es sin duda el único caso de conciencia que los revolucionarios cristianos habrán de plantearse”. *Ibid.*, p. 428.

cracia liberal es un disfraz civilizado e hipócrita del poder”¹⁶.

La insistencia con la que este filósofo recurre sobre este diagnóstico a lo largo de su obra escrita, no nos deja margen para otras interpretaciones: la *democracia liberal* y el derecho moderno¹⁷ representaban la síntesis más apropiada entre las exigencias del modo burgués de producción capitalista y los procesos de la modernidad occidental (secularización y democratización), vinculados a la promesa de emancipación por medio de la razón (racionalismo laico)¹⁸.

Y decimos “síntesis”, porque para el filósofo de Grenoble el capitalismo como modelo de producción hegemónico no fue una consecuencia de la modernidad, entre otras cosas, porque la modernidad no presupone en absoluto el capitalismo¹⁹.

16 Vid. Id., *Anarquía y personalismo*, en O., Op. cit., p. 805 y ss.

17 Es cierto que, para Mounier, la verdadera democracia es aquella que descansa o se identifica, no con la mística de las mayorías, sino con la fuerza del derecho, en su vertiente emancipadora. No es este el caso del derecho moderno, donde ha triunfado, como se verá más adelante, la regulación sobre la emancipación. Id., *Revolución personalista y comunitaria*, en O., Op. cit., p. 334. Cfr. también en Lacroix J., “La démocratie et la souveraineté du droit”, en *Esprit*, N° 30, Marzo de 1935; y en *Ordre Nouveau*, n° 31, Junio de 1936.

18 De cómo esta *naturalización* de la historia es producida por la burguesía y funcional al ocultamiento de su dominación, véase Ibáñez, p. 47. Asimismo, sobre los mecanismos y procesos de esta naturalización, por la confianza ciega en una razón que guía la historia y por su inscripción en los cuerpos en forma de disposiciones (*habitus*), por lo que en realidad se trata de una doble naturalización, véase Bourdieu (1999), pp. 236-240.

19 Esta línea es sostenida por el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos “La modernidad no presupone el capitalismo como modo propio de producción. En verdad, concebido

Antes al contrario, este se impuso –como modo de producción y reproducción social– a los procesos socio-culturales e históricos de formación de la modernidad, ocultándolos y subsumiéndolos a los esquemas de la dominación burguesa capitalista, que básicamente se sintetizaban, para nuestro autor: (i) en el juridicismo radical de la sociedad liberal; (ii) en la ideología positivista como epistemología; y (iii) en el individualismo como filosofía.

Por tanto, uno de los puntos de partida de la filosofía personalista es la crítica de las estructuras de la sociedad moderna. Así pues, la sociedad burguesa necesitaba básicamente de dos acuerdos: (i) uno sobre la ciencia, es decir, sobre “un pensamiento impersonal válido para todos”, una especie de racionalismo absoluto; y otro (ii) “sobre el acuerdo de las conductas en un orden jurídico formal”²⁰. De este modo se afianzaban, por una parte, las condiciones (jurídicas) que harían posible la reproducción socio-económica de la burguesía, y, por otra, se ocultaba el diseño político de nuevas relaciones de poder, esto es, de dominación, por medio de la

como modo de producción, el socialismo marxista es también, al igual que el capitalismo, parte constitutiva de la modernidad” (Sousa Santos, B., *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, (trad. de la obra original, *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. Para um novo senso comum. a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*, Cortez Editora, Sao Pablo, 2º ed, 2000), Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003, p. 51. Pero, el hecho es que convergieron. V. asimismo a Ferrajoli, L., *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal* (título original *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*), Trotta, Madrid, 1995; y a Orestano, R., *Introducción al estudio del derecho romano*, Universidad Carlos III de Madrid-BOE, Madrid, 1997, pp. 240-246.

20 Mounier, E., *El Personalismo*, Op. cit., p. 25.

adopción de la razón (burguesa), abstracta y universalizable, como principio ordenador de la historia.

Esto explicaría la dependencia cada vez mayor de la reflexión jurídica del ideal instrumental de la ciencia, que le auguraba una racionalidad conceptualizadora y abstracta y, a su vez, definitivamente emancipada de la metafísica. Claro que la nueva ciencia y su ideología llevó no sólo a mudar la actitud del poder frente a los problemas sociales que se planteaban entre la realidad neta de sus destinatarios (los seres humanos) y el progreso científico, sino que además condujo a la propia reflexión jurídica a aceptar un orden de cosas en el que la *empiriosofía* constituía la única vía divisible para escapar de las sociedades irracionales. Sean cuales fueren los espacios explorados son rápidamente conquistados y sometidos a los cánones de la razón. La comprensión de la historia y la explicación del universo se piensan ahora como *res cogitans*. La razón es la única regla digna del hombre (absolutismo ético), “únicamente ella garantiza la autonomía de cada uno, puesto que es la ley y la liberación de todos”²¹. De modo que debe imponerse, a través de la fuerza del derecho, a todos los seres humanos.

Al cabo era de lo que se trataba. Servir al nuevo orden social (el burgués), sepultando el viejo –su revolución no deseaba ni recuerdos ni antepasados– y naturalizando sus concepciones normativas acerca de la justicia y la humanidad (una especie de absolutismo ético)²² a través de la razón y el juri-

21 Id., *Manifiesto al servicio del personalismo*, Op. cit., p. 797. V. Ibáñez, P., *Justicia/Conflicto*, Tecnos, Madrid, 1988, p.47.

22 El racionalismo absoluto es el fundamento, como bien apunta Oscar correas, “del isusnatu-

dicismo formal, con el fin de embozar mejor lo que sin duda era toda una lucha por el poder. De modo que con la ciencia, el contrato social y el reino del derecho se hizo creer al mundo que se marchaba hacia grados nuevos de paz y convivencia universales²³, es decir, hacia la felicidad política. Es más, se llegó a condicionar exclusivamente la conquista de la “felicidad común” como meta política, del reconocimiento (por supuesto no a todos los sujetos) de los derechos que el nuevo orden burgués necesitaba para su funcionamiento (derechos naturales, inalienables y sagrados²⁴, que avalarían la tesis de que lo jurídico se seguía resistiendo a abandonar su fundamento natural), y de la adopción del positivismo científico como ideología. La felicidad, como la libertad, eran producto de la razón. Lo cual no nos deja de sorprender cuando, en el fondo, bajo la búsqueda nominal de la libertad, sus esfuerzos se orientaban a la necesaria transformación de las instituciones y de las relaciones de producción y reproducción social, en orden a la consolidación jurídico-política de los pilares del liberalismo burgués: *libertad, seguridad, propiedad, cumplimiento de los contratos*

ralismo intolerante, de ese pensamiento ético que cree que lo bueno es lo mismo que lo verdadero, y que quien tiene la verdad, que nadie le ha reconocido por lo demás, tiene también el derecho a mandar. Este racionalismo absoluto genera lo que se denomina absolutismo ético. Su fundamento está en la concepción según la cual todo tiene un logos, un orden y la violación de ese orden es lo malo, lo que debe ser reprimido.” Correas, O., *Metodología jurídica. Una introducción filosófica I*, Fontanamara, México, 1997., p. 65.

23 V. Mounier, *El Personalismo*, Op. cit., p. 25

24 V. Gauthier, F., *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution, 1789, 1795, 1802*, PUF, Paris, 1992

y, sólo al principio, resistencia a la opresión.

Por tanto, para Mounier el modelo liberal de sociedad se sustentaba merced a una nueva concepción de racionalidad. Desde que Galileo y Descartes hicieran sus aportaciones respectivas a los campos de la física y la epistemología, se fue configurando un compromiso con la racionalidad, que acabó con la adopción de la *razón* como principio ordenador universal, que corregía el caos de las sociedades irracionales, controlaba a la naturaleza y explicaba sus fenómenos a través del principio de causalidad. Se trataba sin ninguna duda de “una sociedad de inteligencias”²⁵.

Pero, en el que también se procedía, por una parte, a la sustitución del vínculo social ontológico (el *zoom politikon* aristotélico) por un vínculo social instituido como fundamento absoluto del sistema marco de la modernidad, representado en el “individuo” como sujeto racional (de derechos) y disociado, esto es, “totalmente abstraído de la herencia social, de los trabajos de socialización realizados por la sociedad que les preexiste”²⁶.

25 Mounier, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, en O., Op. cit., p. 640 En ella rige la serenidad de un pensamiento impersonal, como única vía posible fundadora y constitutiva de lo real, que pretendiendo la unanimidad de los individuos y la paz entre las naciones, acabó por fosilizar la riqueza de la persona, reconduciéndola hacia una serie diversa de esquemas en que los datos primarios del pensamiento, *el hic y el nunc* de la percepción inmediata, y las realidades subjetivas e interpersonales, en lugar de universalizarse o fundarse en una forma más allá de la realidad, son simplemente eludidas y substituidas por un modo impersonal de puros objetos y de puras funciones.

26 Capella, J.R., “La ciudadanía de la cacotopía. Un material de trabajo”, en *El Vuelo de Ícaro*, nº 2-3, 2001-2002, p. 8.

Y, por otra, a la asunción de la idea de Nación –reflejo idealista y anónimo de la burguesía como clase–, como la unidad política fundamental, en la medida en que vertebraba todo el sistema político, canalizaba el ejercicio de los derechos y aseguraba la lealtad social. La burguesía se llamará a partir de ahora Pueblo, Nación, Patria. La nación será su conciencia de clase. Su idea colectiva e indisoluble de grupo social (de nacionales//ciudadanos) constituido en el Estado. Su voluntad será la voluntad general. Una voluntad que se concibe como “algo objetivo, intemporal, sagrado como la verdad. Es la verdad de la nación”²⁷.

Se hacía de ella una entidad metafísica. Por eso tiene un “horror instintivo a las divisiones, a las escisiones, a las minorías, maldice como atentatorio contra su Majestad todo lo que puede compartir su voluntad, (...) todo lo que pueda crear en ella diversidad, pluralismo, divergencia”. Su “colectividad es indivisa, su sufragio universal es indiviso, de donde surge una asamblea unitaria que segrega a su vez un gobierno indiviso, que produce una nación también indivisa: todo el jacobinismo, todo el sistema de centralización, de imperialismo, de absolutismo, proviene de esta forma de idealismo popular”²⁸.

De este modo, la idea de individuo como fundamento social absoluto e instituido y la idea de Nación como entidad metafísica, como base natural del Estado –no como uno de sus elementos constitu-

27 Marina, J.A., *Los sueños de la razón. Ensayo sobre la experiencia política*, Op. cit., p. 176.

28 Mounier, E., *Anarquía y personalismo*, en O., Op. cit., p. 799. V. también a Ibáñez, Op. cit., p. 47; y a Palmer, R., *The Improvement of Humanity, Education and the French Revolution*, Princeton University Press, Princeton, 1985.

tivos²⁹—, fueron aquilatando una nueva manera (la moderna) de pensar y prefigurar las relaciones sociales. La sociedad moderna era una sociedad individualista y patriarcal —pues imposibilitaba la reproducción social de las mujeres³⁰— de varones blancos y autónomos, que se definen, ante todo, como ciudadanos³¹ y propieta-

29 La nación entendida como colectividad orgánica no es uno de los elementos que constituyen el Estado, sino el elemento por el que este se constituye, entre otras cosas porque se identifica con él.

30 La postración de la mujer, en el nuevo esquema racional y político de la modernidad, pone de manifiesto el verdadero carácter de una Declaración de derechos que asumía, como fundamento de la vida política, la idea de igualdad de todos los seres humanos en sus derechos naturales. Existían seres humanos, como las mujeres y los negros, a quienes se les privaba de la ciudadanía y, por consiguiente, de la posibilidad de ejercer sus derechos civiles. Claro que, el caso de la mujer difería en este punto del de los negros. A estos no se les consideraba sujetos de derechos, sencillamente porque no se les consideraba seres humanos. En cambio, a las mujeres se les desposeía de sus posibilidades de participación civil y política en base a su progresiva identificación con la esfera de lo privado. Cuanto más creciera la vida pública (política), más se incrementaría el corte social existente entre varones y mujeres. Lo cual no deja de ser sorprendente a la vista de la nada desdeñable contribución de la mujer tanto en los procesos revolucionarios, como a la democratización de la sociedad. Olympe de Gouges, Madame de Staël, Rose Lacombe, entre otras, serán un buen ejemplo de este testimonio histórico. V. Duhet, P., *Les Femmes et la Revolution*, Gallimard, Paris, 1971; Noack, P., *Olympe de Gouges*, Eds. de Fallois, Paris, 1993 ; Marina, J.A., *Los sueños de la razón. Ensayo sobre la experiencia política*, op. cit., pp. 108-110.

31 Sólo el ciudadano tenía derechos. Porque aunque estos se considerasen naturales, esto es, previos a la idea de Nación, sólo esta posibilita su verdadera materialización. En verdad, se trataba de una cuestión más que de naturaleza,

rios³². Una sociedad, en definitiva que ha declinado cumplir con sus promesas de emancipación³³.

2.1. Notas a tener en cuenta sobre la democracia personalista o el nuevo estado pluralista

Pues bien, frente a la democracia liberal (plutocrática y parlamentaria), Mounier esboza lo que él insistió en llamar la “democracia personalista”. Una democracia basada en “la soberanía del derecho sobre el poder (Gurvitch)”³⁴. En la que el derecho no nace del poder. Una democracia en la que corresponde al poder, en tanto que elemento extraño al derecho, embarcarse a éste último y transformarse en derecho³⁵. Es cierto que “esta idea de democracia sincera y eficaz, (...), no ha sido realizada jamás ni en el uni-

de nacionalidad. El no nacional, el apátrida, carece en realidad de esos derechos, en la medida en que carece de los cauces para poder ejercerlos políticamente. Y el ciudadano ahora es el burgués nacional, blanco y propietario.

32 Mounier, E., *Manifiesto al Servicio del Personalismo*, Op. cit., p. 594.

33 Como bien apunta Boaventura de Sousa Santos, la modernidad ha fracasado en sus tres grandes promesas. “La igualdad se ve desmentida por la pobreza del tercer mundo, o lo sectores marginados dentro de las sociedades del primer mundo, la libertad ha decaído ante la violencia policial, el trabajo infantil, los conflictos raciales contra las minorías, la violencia sexual, etc; y el dominio de la naturaleza se realizó de manera perversa al (...) general la crisis ecológica”, Sousa, B., *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid, 2005, p. 99.

34 Id., *Manifiesto al servicio del personalismo*, en O., op. cit., p 730.

35 *Ibidem*.

verso de lo real, ni apenas en la vida de los espíritus³⁶.

Precisamente por eso, el personalismo insiste en retomar una idea de democracia más cercana a la vida de la gente. El valor de la comunidad no reside ni se separa de lo múltiple, en la generalización abstracta de un hombre o de una aristocracia, sino en la organización funcional de lo múltiple. Una sociedad personalista/pluralista es aquella que posibilita a todas las personas, según sus dones y el necesario bien común, una parte en las funciones de la unidad, reduciendo, de este modo, la situación o condición pasiva de gobernado. La democracia personalista está pensada desde la realidad contingente de los sujetos, o lo que es lo mismo, está diseñada para garantizar sus condiciones de posibilidad, de producción y reproducción social de sus relaciones³⁷. Y lo hace, básicamente, de dos formas:

- (i) Rehabilitando el valor social del concepto de autoridad. Es un modelo de democracia: (a) que restaura el principio de autoridad como principio decisivamente democrático. Algo que, en principio, parece insólito dado que la idea misma de democracia

36 Id., *Revolución personalista y comunitaria*, en Op. cit., p. 333.

37 “Democracia equivale a indagar en los medios que aseguren el desarrollo de las personas o de sus sociedades”. Id., *Manifiesto al servicio del personalismo*, en O., Op. cit., p. 729. Democracia es sólo aquel régimen que descansa estrictamente sobre la base de la idea de responsabilidad y de organización funcional de cuantas personas se entienden constituyentes de la comunidad social. Id., *Revolución personalista y comunitaria*, en O., Op. cit., p. 333 y 334. V. también Toqueville, A., *Oeuvres Complètes*, I, Paris, 1954, p. 54.

arrastra “una enfermedad de juventud que se sustancia en la desconfianza hacia la función de autoridad”³⁸; y (b) que organiza, para luego limitar, los diferentes campos sociales de poder, es decir, los diferentes espacios sociales donde se desarrollan y ejercen relaciones de poder. El objeto, prevenir los efectos, que sobre las personas e instituciones públicas, pudieran derivarse de las diferentes relaciones de poder, “aunque estas tuvieran un origen democrático”³⁹. Mounier distingue así entre el poder como dominación y el poder como principio o función de autoridad. El poder como relación de dominación bloquea el desarrollo social de las personas. Es dominio, porque bloquea, limita sus expectativas de reproducción y supedita la potencialidad social de los seres humanos. El poder tiende al abuso, esto es, a la arbitrariedad (auto-concesión de honores, riqueza, etc), pero también puede contribuir a crear procesos sociales emancipadores, especialmente si es pluralista y plenamente democrático. El poder como dominación, por tanto, es irresponsable, y deviene fatalmente corruptor y opresivo, sea cuales fueren sus estructuras⁴⁰, incluso si éstas son de origen democrático. La democracia liberal es un buen ejemplo de ello. Por el contrario, el poder como función de autoridad, es una relación que emancipa a los seres humanos, en

38 Lo cual no empece, escribe Mounier, “luchar con toda nuestra energía contra la mística del jefe, pero debemos restaurar en la democracia so pena de su acabamiento, la función de autoridad, que es un elemento esencial de una actividad eficaz.”. Id., *Revolución personalista y comunitaria*, en O., Op. cit., p. 333 y 334.

39 *Ibidem*.

40 Id., *El personalismo*, Op. cit., p. 73

la medida en que se estructura como función social de liberación. El deber que tiene de servir a las personas predomina ciertamente sobre los poderes que el derecho positivo puede concederle en sus funciones.

- (ii) Y protegiendo a las personas a las personas frente a las elites⁴¹, mediante la articulación de un sistema fuerte de garantías. La democracia personalista, que sitúa al sujeto (personal) en la base de todas las instituciones públicas⁴², es una democracia pensada para servir, es decir, para proteger a los seres humanos. Representa, en cuanto que exigencia constante de “personalización indefinida de la humanidad”⁴³, un régimen sólo apto para las pequeñas naciones. Las grandes sólo accederán a su realización, por medio de la democratización integral de todas las relaciones sociales, o lo que es lo mismo, a través de la distribución del poder entre toda la gente (pluralismo y participación)⁴⁴ y la disocia-

ción entre las distintas formas instituidas del poder (descentralización) con la intención “de frenar los poderes de unos con otros”⁴⁵, en aras del nuevo Estado o ciudad pluralista.

41 Id., *Manifiesto al servicio del personalismo*, en O., op. cit., p. 730.

42 V. Id., “Réponse à l’ Enquête philosophique sur les conflits actuels d’ ideologies, *Op. cit.*, p. 52 in fine. La democracia personalista no es neutra, se halla al servicio de la persona. No es, pues, “anarquía individualista y liberal, el derecho a hacer todo, el reino del desorden y de la incoherencia, el libre campo para todas las oligarquías” (*Ibid.*, p. 54.), existe para servir al ser persona.

43 Id., *Manifiesto al servicio del personalismo*, Op. cit., p. 721..

44 Desde esta perspectiva, la representación política de las opiniones mediante el recurso al sufragio universal en las grandes cuestiones políticas del Estado será decisiva en la articulación definitiva de la idea de participación en la vida pública de todos los ciudadanos. Una representación que, liberada de la atención a intereses locales y

nacionales, volverá a ser estrictamente política. La defensa de la idea de participación política de todos los sujetos en las grandes decisiones de la nación, será posible: (a) mediante la independencia de la información a través de una verdadera reorganización de la prensa, las agencias informativas, la radio y, en general, los medios de comunicación; (b) mediante la articulación de un sistema electoral que asuma la representación proporcional integral, que beneficie a todos y no únicamente a los partidos mayoritarios. Escribe Mounier, “desde los ciudadanos hasta la ley se percibe “la primera abdicación cuantitativa de soberanía”. “Se ha calculado que, prescindiendo de los no votantes, de la minoría electoral y de la minoría parlamentaria, una ley puede ser aprobada en el Parlamento francés por una ‘mayoría’ que representa a un millón de franceses sobre cuarenta”. Se da pie, así, a la constitución de un “pueblo del Estado de derecho divino” que dispone de poder absoluto, sin límites y posibilidad de apelación sobre la vida y destino de la nación. La laxitud indolente en “las costumbres democráticas ha limitado insistentemente su exceso, pero entre éste y el despotismo que durante largo tiempo ha detestado no hay límites, permaneciendo abierta una puerta que el primer aventurero puede franquear”. Mounier, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, en O., Op. cit., p. 726.

45 Éste modelo de Estado se estructura sobre un conjunto singularizado de poderes absolutamente independientes: el económico, el judicial, el educativo, el ejecutivo, etc. Se restablece así el equilibrio necesario entre los poderes del Estado, y la firmeza (autonomía) de los poderes extraparlamentarios que reciben estatutos y contenidos nuevos referenciados a valores personales. De este modo, el nuevo Estado delega en las “grandes comunidades nacionales (económica, educativa, judicial, etc.), las tareas de organización no asumibles por el Estado. Entre

La verdadera democracia, por tanto, no es aquella que quiere erradicar simplemente el poder por el hecho de serlo, sino aquella que pretende evitar la generación en todas las capas sociales de elites de poder; y vigilar de que quienes tengan la responsabilidad de dirigir, no ejerzan, en primer lugar, poderes arbitrarios sobre las personas, bajo el pretexto de sus deberes para con la comunidad y, en segundo lugar, que no cristalicen en castas o clases cerradas. Una sociedad decididamente más pluralista, con una sólida participación civil y emplazada en una fuerte democracia política y económica inclinada a la autogestión y el autogobierno de los ciudadanos.

3. El Derecho como mediación frente al juridicismo radical de la sociedad liberal

*“(...) del derecho ha hecho la fortaleza de sus injusticias”*⁴⁶

Pero la experiencia política del liberalismo no se quedó ahí. Los procesos de secularización de la realidad propiciaron, nada menos, que el descubrimiento de la reflexión jurídica como ciencia jurídica, cuando antes sólo eran prolegómenos. El modelo de Sociedad racional era también una “sociedad jurídico contractual”. La asimilación entre ciencia y poder, junto al progreso imparable de la tecnología,

estas comunidades, regidas por un sistema de democracia personalista y descentralizada, aquél no representa más que un vínculo de coordinación y arbitraje supremo, custodio de la nación en el exterior, garante esencial en el interior de la persona frente a los constantes enfrentamientos y abusos entre los poderes constituidos”. *Ibid.*, p. 731 y 732

46 *Ibid.*, p. 594

como distintivo de la superioridad humana sobre el mundo, propiciaron, entre otras cosas, que el derecho ingresara en el círculo cerrado de las ciencias como una ciencia más. Se daba paso a “una ciencia del derecho” que, por una parte, se autodenomina como “sistema de ciencia”, en la medida en que es capaz de auto-producirse, de re-producirse y de repetirse⁴⁷ de acuerdo con un esquema causal y auto-referente, y, por otra, identifica como, si idénticos fueran sus atributos, a derecho, moral y ciencia. Su modo de conocer será el de la ciencia moderna (instrumentalismo) con sus ideales de progreso, uniformidad, control, regularidad y previsibilidad. Y su ideología será el positivismo como expresión filosófica “del buen orden racional” (idea de validez), frente al caos de la naturaleza y de las sociedades irracionales.

De la misma forma que para las ciencias de la naturaleza sólo existe un tipo de realidad: la que ha sido pensada de manera objetiva⁴⁸, la que ha sido idea-

47 Mounier, E., *El Personalismo*, Op. cit., pp. 24 a 26, 51 y 73 a 74. Un planteamiento que se ha depurado hasta el extremo en la idea kelseniana de que el Derecho rige su propia producción. V. Kelsen, H., *Teoría pura del Derecho*, (traducción a cargo de Roberto J. Vernengo), Porrúa, México, 1997. Esta idea de auto-referencia y auto-producción del derecho como sistema se ha pretendido sintetizar con bastante ingenio utilizando hasta un símil informático: El derecho sería comparable a un mecanismo cibernético, en la medida en que pese a ser un sistema mecanizado se le habría transferido la inteligencia como para funcionar con autonomía y evolucionar de manera programada con arreglo a tiempos cuidadosamente calculados. V., en este sentido a Trigaud, J.M., *Le droit et le futur*, P.U.F., Paris, 1985, p. 65 y *Persona ou la justice au double visage*, Studio Editoriale di Cultura, Génova, 1990, p. 75.

48 Una realidad de representaciones y de conceptos que prescinde de lo concreto. Una reali-

da por la razón como principio y fin de la historia, la ciencia jurídica, fiel a la divisa de la generalidad y la universalidad, reivindicaba para sí la realidad del derecho, haciendo de él un sistema auto-referencial (autopoiético), con autonomía funcional y mecanismos de funcionamiento perfecto. Constituido únicamente de hechos normativos, unificados en un cuerpo de doctrina, el derecho se absolutiza como saber propio –que capta acepciones válidas de la realidad– y como fabricante de sus relaciones⁴⁹. Ajeno a las presiones sociales, será capaz de operar soluciones en cualquier situación y ante las nuevas dificultades, sin abandonar el orden de sus principios, sin dejar de referirse a sí mismos, porque siempre remiten a la idea de validez como fundamento de sí mismo.

El ideal de la reflexión jurídica ya no será la realidad social, la contingencia “como condición humana de la modernidad”⁵⁰, la singularidad irrepe-

dad donde la sistematización y el razonamiento identifican la realidad humana total con el objeto científico. Una realidad, como bien dijera Marcel, “deshumanizada y despojada de significaciones y valores”. De ahí que “el mundo del racionalismo sea de una abrumadora tristeza” Marcel, G., *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935, p. 258.

49 Este proceso de absolutización como saber independiente, propio de los racionalismos, lo expresó Jaspers de manera muy precisa “se espera erróneamente del intelecto la certeza de todo aquello que es decisivo para la vida” y es que “a lo preciso, pero finito, (...) se le da el valor absoluto del todo”. Jaspers, K., *La Filosofía desde el punto de vista de la existencia (título original Einführung in die Philosophie)*, Munich-Zurich, 1950, traducción a cargo de Gaos, J., FCE, México, 1953, p. 77.

50 Heller, A., *Una Filosofía de la Historia en fragmentos* (título original *A Philosophy of His-*

tible del ser humano. Se olvida del ser humano. Lo separa de la existencia. Los filósofos y los juristas “se han dedicado a ‘desarrollar el mundo como un sistema de puras esencias, esto es, de meros posibles, por lo que resultaba indiferente que existieran’. Finalmente, creyeron que todo podía ser reducido a sistema: no es otra la conclusión de Hegel”⁵¹.

Su ideal ahora será propiciar las mejores condiciones –que no existan contradicciones– para su realización autopoiética como un sistema cerrado, asegurando la dinámica circular y recursiva de su funcionamiento, mediante la invalidación de cualquier cuestionamiento acerca de su equivalencia (perfecta) o no con la realidad cotidiana a la que pretende regular y/o explicar, entre otras cosas porque no la desea. Si se sostiene como un sistema circular y cerrado es porque se diferencia de la realidad social a la que pretende configurar⁵². Su fuerza como constructor de la realidad, como ingeniero social o como sistema operativo de la vida social reside precisamente en esa representación *a priori* de la realidad, en ese conocimiento desinte-

tory in Fragments, Blackwell Publishers, Oxford, trad. de Marcelo Mendoza Hurtado), Barcelona, Gedisa, 1999, p.32.

51 “Ahora bien, contra esa pretensión se alza la profunda negativa de Kierkegaard cuando afirma que no cabe un sistema de la existencia” Candide, M., *El pensamiento de Emmanuel Mounier*, (traducción de Ana Ramón Izquierdo), Ediciones Estela, Barcelona, 1969, p. 188. V. Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* (título original *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, trad. de Alfredo Llanos), Siglo Veinte, Buenos Aires, 1987, pp. 231 y ss.

52 V. Luhmann, N., *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, Paidós, Barcelona, 1990.

resado de lo real, en esa falta de correspondencia con la realidad.

Su objeto no será otro que mantener su capacidad de auto-producción y reproducción tautológica, por medio “de un conjunto de operaciones jurídicas que utiliza la auto-referencia normativa para reproducirse a sí mismo y seleccionar información”⁵³. El derecho deviene así en un sistema cerrado y autónomo, pero con capacidad para imponerse de manera universal como una necesidad lógica y normativa (moral), gracias a un Sujeto (El Estado) que lo piensa (imagina) y que lo dice (nominación), al tiempo que se neutraliza y se desnuda de su densidad real⁵⁴.

Ya no hay dialéctica realidad-derecho, sino tan sólo la realidad objetiva del derecho estatal, autónomo y despreocupado de la realidad cotidiana y concreta de los seres humanos, “ciega al misterio de sus existencias reales”⁵⁵. Su-

53 Id., “The Self-Reproduction of Law and its Limits”, en Teubner, G., *Dilemmas of law in the Welfare State*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1986, p.114, (en Martínez García, J.I., *La imaginación jurídica*, Dykinson, Madrid, 1999, p. 60).

54 Boaventura de Sousa Santos nos lo sintetiza de una manera bastante diáfana: “(...)la ciencia de la sociedad tiene por objeto la sociedad como debiera ser. (...) el hiato que existe entre el ser y el deber ser puede determinarse científicamente (las leyes de la evolución social), pero, por lo menos por el momento, no puede ser rellenado recurriendo solamente a la ciencia. Es necesario un acto de voluntad que, sin embargo, puede ser creado científicamente. El derecho moderno es ese acto de voluntad y el agente de esa voluntad es el Estado”. Sousa Santos, B., *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Op. cit., p. 159.

55 Mounier, E., *Manifiesto al servicio del Personalismo*, Op. cit., p. 596

ministra informes o noticias de una realidad distinta, que se mantiene como verdad independiente a la existencia real de los sujetos. Enumerando datos y propiedades del objeto, haciendo distinciones y sometiéndolo a sus propias operaciones de clasificación va configurando otra realidad: la jurídica, que, pese a su opacidad e insensibilidad, prefigura, de acuerdo con sus esquemas, las relaciones sociales. La objetividad del derecho no sugiere otra cosa que indiferencia social, pero, a su vez, hace el mundo social. Extrae al sujeto de su entorno vital, de su entramado de espacios e intereses vitales, para luego centrarse en sus categorías y en sus construcciones normativas, con las que ha de construir// estructurar la vida social.

El derecho racional moderno se inscribe así en lo que Mounier consideraba mediaciones racionales constituidas por la razón objetiva. Siempre inadecuadas respecto de la idea de continuidad, porque escapan a la experiencia viva del universo. Reducen la complejidad de la realidad singular e irreducible de cada ser humano y parcializan la propia contingencia del mundo, a través de un proceso tautológico de creación simbólica (Bourdieu) de relaciones (Luhmann) y/o categorías (Foucault), que se sitúa muy por debajo de ese otro nivel en que cada sujeto humano se hace presencia activa y sin fondo. El derecho moderno deviene así en impersonal, unívoco, metódico, universal y predicativo.

Por consiguiente, lo que venimos a insistir aquí es en el acierto mounieriano a la hora de detectar, no tanto la importancia de lo jurídico dentro del liberalismo, que es un hecho contrastado, como que el Derecho así entendido se erigiera en la mejor opción para aderezar primero

y acelerar después el cambio social que la sociedad burguesa requería. Por tanto, no es difícil imaginar que el Derecho fuera considerado, por el programa liberal de la burguesía, como una experiencia de posibilidad de lo que hasta entonces había sido imposible⁵⁶: que esta tomara el poder –no en vano *poder y posibilidad* tienen la misma raíz etimológica *posse*⁵⁷–. Es decir, “como una utopía automática de regulación social”⁵⁸ con capacidad para constituir jurídicamente la sociedad liberal individualista, mediante la creación (imaginación) de su propio derecho.

Después de tantas luces el *jus commune*, como cuerpo único de leyes, no era suficiente a sus ideales de emancipación como clase social. No satisfacía sus expectativas de juridificación necesaria de los procesos económicos, pese a que siempre había respondido, con sus esfuerzos de sistematización y racionalización jurídica, a fortalecer su situación en un modelo social que no controlaba. Ahora necesitaba crear “su propia sociedad jurídica”⁵⁹. De este modo, se aseguraba

56 No olvidemos que la experiencia revolucionaria como experimento político de primer orden fue desde sus inicios hasta sus postrimerías un interminable debate acerca del arte de lo posible y lo imposible. V. Ozouf, M., *L'Homme régénéré*, Gallimard, Paris, 1989, pp. 118 et sequens.

57 V. Marina, J.A., *Los sueños de la razón. Ensayo sobre la experiencia política*, Op. cit., p. 250

58 Sousa Santos, B., *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Op. cit., p. 162.

59 Monereo Pérez, J.L., “La organización jurídico-económica del capitalismo moderno: El derecho a la economía. Estudio Preliminar”, en Ripert, G., *Aspectos jurídicos del capitalismo moderno*, Comares, Granada, 2001, p. 21. V. también a Sousa Santos, B., *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Op. cit., pp. 156 a 172.

no sólo la creación de las instituciones y de los mecanismos que asegurasen su preponderancia política y económica, mediante la concentración y empleo de capitales, sino la reproducción de sus mecanismos de funcionamiento, asegurándose en todo momento la capacidad de dar cumplida cuenta de las exigencias de adaptación que acarrearía la eclosión internacional del comercio y la revolución industrial, es decir, el progreso de la economía.

A raíz de entonces la experiencia jurídica deviene decisiva. Se convierte en el banco de pruebas que la modernidad y sus expectativas per-formativas de la realidad necesitaban. El derecho asumía, por una parte, el papel, inapreciable para el liberalismo político, de diseñar la vida social, de acuerdo con las tesis del contractualismo y de la economía política, como concepciones normativas universales. Se esbozaba así la sociedad capitalista. Y, por otra, se le atribuía la función de legitimar el poder del Estado, esta vez como reflejo de la voluntad soberana⁶⁰, en un contexto de transición paradigmática que sintetizaba modernidad con capitalismo y ciencia con derecho.

La gran agudeza de Mounier en este punto fue, por tanto, la de intuir que el derecho moderno ha sido, ni más ni menos, que un instrumento de dominación en manos del capitalismo. O lo que es lo mismo, su propio derecho. De ahí su radical juridicismo⁶¹. Al fin y al cabo, este

60 Cfr. Legendre, P., *El amor del censor. Ensayo sobre el orden dogmático* (título original *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Editions du Seuil, Paris, 1974, trad. de Marta Giacomino), Anagrama, Barcelona, 1979, particularmente las pp. 218 ss.

61 Mounier, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, op. cit., p. 594.

no ha tratado de hacer otra cosa que respaldar jurídicamente, con sus construcciones categoriales –autonomía privada y constitución económica (Código Civil)–, las transformaciones que el sistema capitalista como proceso histórico necesitaba. El Código Civil constituye de hecho el derecho de la sociedad moderna. Así, al menos, los explican los civilistas. Algunos economistas acaban refiriéndose a él como la verdadera constitución de la sociedad occidental capitalista. No en vano recoge el conjunto de reglas jurídicas y principios que posibilitó la implementación del régimen capitalista. El Código civil napoleónico (1804) apenas si se hacía eco del incipiente desarrollo industrial. Su principal preocupación no era otra que naturalizar el derecho de Propiedad. Sin embargo, pese a ser muy escueto en lo que concierne a la regulación de la actividad mercantil –que acabaría con un Código de Comercio en 1808– supuso un salto cualitativo en la consolidación de la sociedad capitalista, mediante la utilización del lenguaje jurídico, la re-utilización de los viejos institutos clásicos y la proscripción de la interpretación. De qué otra forma se hubiese deslizado mejor el capitalismo, que programando jurídicamente los cambios que necesitaba el funcionamiento de la empresa capitalista

Al derecho moderno le fue encomendada la tarea de posibilitar, regulando, el orden social, pero no el “buen orden racional”, como solución de la inteligencia (substancia pensante) a los problemas del mundo, sino el “buen orden burgués”, a modo de las aspiraciones ideológico–políticas del capitalismo. Por tanto, al derecho moderno se le atribuye exclusivamente la función de regular el orden social, –se deslegitima en consecuencia su potencial emancipador–. Sólo que al hacerlo, esta-

blece el orden, pues consagra la visión que de las cosas tiene ese orden, que ahora es ya “una visión de Estado, garantizada por el Estado”⁶². Su visión, al venir ya establecido, deviene en *raison d'état*. El derecho se erige así, parafraseando a Boaventura de Sousa, “en un instrumento dócil de la construcción institucional y de regulación del mercado; el buen orden se convirtió en *tout court*”⁶³. En el derecho moderno triunfó la regulación (la razón) y no la emancipación (autoridad).

4. A modo de conclusión. El “iusmaterialismo” personalista

Estaba claro. No existía mejor modo de “bloquear, anticipar y programar el cambio”⁶⁴, de cristalizar, en un nuevo orden a medida, el proyecto social y político que venía requiriendo esta nueva clase social prácticamente desde el humanismo renacentista. ¿O acaso existía un modo mejor de naturalizar el proceso histórico, de reducir “el progreso social al desarrollo capitalista”⁶⁵? ¿Existía mejor forma de ocultar, bajo el compás revolucionario, lo que no era más que tomar –que no transformar– el poder? En el tránsito a la modernidad y bajo el decorado de revoluciones, declaraciones y cambios socio-culturales nada había cambiado.

62 Bourdieu, *Poder, Derecho y Clases Sociales*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, p. 201.

63 Sousa Santos, B., *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Op. cit., p.158.

64 Barcellona, P., *El individualismo propietario*, Trotta, Madrid, 1996, p. 19

65 Sousa Santos, B., Op. Cit., *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Op. cit., p.158.

Se trataba de la misma lucha de siempre. Se trataba de alcanzar el poder y, una vez tomado éste, de ejercerlo con autoridad, proscribiendo la emancipación.

Se seguía manteniendo la misma concepción dogmática del poder. Ahora era la nación, como reflejo de la voluntad general, esto es, de la burguesía como grupo social hegemónico, la que asumía las prerrogativas del rey, como antes éste las había tomado del Sumo Pontífice⁶⁶. La secuencia de absolutización del poder había permanecido inalterable. Seguían existiendo las mismas relaciones de dominación. Seguía operando el mismo modo absoluto de entender la realidad. Veamos sino como escribe el propio Mounier: ¿es acaso para oponer una fuerza mística igual a la del poder absoluto de derecho divino de los reyes para lo que los primeros teóricos de la democracia han construido esta imagen simétrica del poder divino de los pueblos, absoluto e infalible como el de los reyes? Ya no es preciso hacer la crítica de este mito, lo que no le impide que siga vivo. “¿Qué es el ‘pueblo’? ¿El conjunto del pueblo? Pero el pueblo no se expresa más que a través de las democracias directas, que se han convertido en un imposible al constituirse las grandes naciones. ¿Es el sector del pueblo, y esta parte de su voluntad, los que intervienen activamente en el poder? Pero ¿Qué representan?”⁶⁷.

El derecho con su oficialidad (respaldada por el poder), con su capacidad técnica (merced a su racionalidad cognitivo-instrumental que había tomado de las ciencias naturales) y su potencial creativo

66 Kantorowicz, E., “Mysteries of State: An Absolutist Concept and his Late Medieval Origins”, en *Harvard Theological Review*, 48, 1955, p. 88
67 Mounier, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, en O., Op. cit., p. 726.

(poder de nominación) podía delinear y/o re-componer con eficacia el diseño complejo –de instituciones y derechos– que el nuevo modelo societario necesitaba. Podía consagrar, hacer realidad, los dictados socio-económicos de la nueva clase hegemónica. No había mejor modo de legitimar la re-configuración del poder, tanto el político (el Estado), como ese otro, más minucioso y menos místico, que es el económico (el dinero)⁶⁸. Lejos de poder controlar al Estado, éste acabo instrumentalizando al derecho, hasta que éste se confundió con aquél. La dominación política como dominación técnico jurídica estaba servida. El Estado se juridifica y racionaliza.

Y el derecho se configura como la “objetivación fuerte y concentrada”⁶⁹ del poder instituido en el Estado, por medio del recurso a la Ley (universal y abstracta) legislada por el Estado, como única fuente de creación del derecho. Irrumpen así el Derecho moderno y el Estado jurídico racional (Max Weber)⁷⁰. Empero, la experiencia histórica se ha encargado de demostrar que los principios racional positivistas y los del cientifismo material no prosperarían, que el saber objetivo no vuelca los corazones, que el derecho formal o positivo, pese a su secular búsqueda de sistematización

68 “El dinero proporciona una experiencia del poder más minuciosa y menos mística que la política. Los mecanismos del poder económicos no tienen ni misterio ni retórica. Se dispone de lo que se puede comprar o de quien se puede comprar. En cambio, (...) el hecho de la obediencia política, que tanta gente obedezca a tan pocos (...)”. Marina, Op. cit, *El sueño de la Razón*, Op. cit., p. 55.

69 Mounier, E., *El Personalismo*, Op. cit., p. 73.

70 Weber, M., *Economy and Society*, University of California Press, Berkeley, 1978.

y racionalización puede dar cobijo a desórdenes diversos, que el exceso de organización y la ideología positivista de las ciencias, aun cuando repudian el absolutismo personal, pueden conducir a la policía, a la crueldad y a la guerra, y ello, porque se sustentan sobre una idea de universalidad centrada exclusivamente en el olvido de la persona⁷¹.

En realidad, como puede observarse el modelo de sociedad propuesto por el personalismo se construye en contraposición: (i) al llamado “estatismo”, en virtud del cual, como es sabido, “no hay realidad, ni derechos anteriores al Estado que éste deba respetar, ni derecho superior al que éste se deba someter (...). Nada por debajo, nada por encima. Sólo encuentra en sí mismo su límite y su ley”⁷²; (ii) al concepto kelseniano de persona, en virtud del cual el ser humanos es sustituido por la ficción del sujeto como conjunto de obligaciones, derechos y facultades; y (iii) al marco categorial del pensamiento jurídico moderno (léase teoría general), pues únicamente se basa: (a) en la idea de validez (lógico-formal) de las normas jurídicas, esto es, desliza el problema de la efectividad, no ya sólo de las normas particulares sino de todo el ordenamiento

71 Mounier, E., *El personalismo*, Op. cit., p. 25.

72 Id., *Manifiesto al servicio del personalismo*, Op. cit., pp.719-20). Desde el fascismo y las dictaduras del proletariado, hasta el régimen democrático se deslizan en torno a “una realidad maligna que pertenece a la patología social: El desarrollo canceroso del Estado sobre las naciones modernas cualquiera que sea su forma política”. *Ibid.*, p. 721. En verdad, “toda democracia es ya fascismo, desde esta perspectiva, pues lo prepara”. Id., *Anarquía y personalismo*, en *Obras Completas*, Op. cit., p. 799. También, Id., *Revolución personalista y comunitaria*, en *Obras Completas*, Op. cit., p. 333.

jurídico, a una consideración estrictamente eficientista (el principio de efectividad), sin reparar en el resto de dimensiones de la realidad, incluidas las condiciones materiales que posibilitan alcanzar esa efectividad; y (b) en la reducción del fenómeno jurídico a los esquemas legales; también la costumbre, por ejemplo, cuando es asumida como fuente jurídica, lo es en tanto susceptible de subordinarse a los esquemas legales, sea por la vía de la legislación, sea por la vía de una jurisprudencia sometida al *esquematismo* o *rigorismo de la ley*⁷³. Lo cual se compadece poco con una concepción materialista (modos de vida/condiciones para existir) de los derechos humanos, pues los reduce a normas legales e invisibiliza las condiciones materiales de posibilidad de cualquier intento de realización de acciones *conforme a* tales derechos humanos. Finalmente, interrumpe el proyecto secularizador que suponía el derecho positivo frente a las tendencias naturalistas, al autonomizar las condiciones de validez del orden jurídico del control democrático⁷⁴.

Por esta razón, Mounier insiste en orientar sus reflexiones hacia una nueva juridicidad, soporte y objeto del valor, que anticipe experiencias sociales para una democracia más pluralista, que vivifique lo económico, lo social y lo político por medio de una concepción diferente de nor-

73 Este que es pilar fundamental del estado de derecho, en condiciones antidemocráticas –del signo ideológico que sean– se vuelve un instrumento para la denegación de justicia y la absolutización del orden instituido.

74 Recordemos que no se está haciendo referencia a supuestos modelos de democracia jacobina, ni mucho menos a supeditar la validez estrictamente normativa (lógico-formal) a los devaneos de la así llamada “opinión pública”. El control democrático está ligado a la clásica vinculación sistemática democracia-derechos humanos.

matividad. Siendo este el caso, el problema de deber ser del derecho no estriba en la sustitución del carácter coercible de la norma por los macizos del amor y la libertad, sino en orientar la fuerza (distintivo de lo jurídico) a los reclamos de una ética (necesaria) decididamente común. El derecho, desde esta perspectiva, no es más que el producto necesario de la fuerza. Lo cual no es que sorprenda demasiado, entre otras razones porque no parece posible que el derecho pueda deshacerse de su carácter básicamente coercitivo. Antes al contrario, más bien parece este su principal distintivo. La fuerza “es uno de sus principales atributos”⁷⁵. De modo que no resulta posible una sociedad, orden o derecho si no nace de una lucha de fuerzas, si no expresa una relación de fuerzas, si no vive sostenido por una fuerza.

Sin embargo, la filosofía de Mounier añade en este punto el matiz esencial que sintetiza toda su concepción de lo jurídico como fenómeno humano: el derecho es algo más que el producto necesario de la fuerza, es “un ensayo precario de racionalizar la fuerza e inclinarla al campo del amor”⁷⁶, como expresión de su dimensión *emancipatoria* (su cara utópica), frente a la mirada *regulatoria* que aparece, por ejemplo, en Kelsen, para quien lo social no es más que un orden constituido por “un conjunto de reglas que determinan como deben comportarse en relación a los demás”⁷⁷. En síntesis, rebasa los límites propios del paradigma iuspositivis-

ta de la teoría general desde marcos de racionalidad alternativos (ética del bien común y racionalidad reproductiva). Lo cual no parece descabellado si admitimos que, siendo la teoría general una invención moderna, desde Leibniz, pasando por Savigny y la escuela de la Pandectística alemana⁷⁸ hasta su culminación en Kelsen, esta sencillamente puede ser superada y/o sustituida por otros marcos cognitivos y axiológicos, desde entonces supeditados o subsumidos por esa concepción normativista y legalista del derecho imperante en la teoría general del derecho. Como bien apunta Domenach: “(...) posiblemente sea la única filosofía contemporánea que conceda un espacio al orden del derecho, entendido este como una mediación entre la fuerza y el amor”⁷⁹.

75 Véase, sino a Kelsen, H., *Qué es justicia*, (título original *What is Justice? Justice, Law and Politics in the mirror of Science*. University of California Press, Berkeley, 1971, trad. de Albert Calsamiglia), Ariel, Barcelona, 1991, p. 157 y ss).

76 Mounier, E., *El Personalismo*, op.cit., pp.37 y 38.

77 Kelsen, H., Op. cit., p. 152.

78 V. Orestano, Op. cit., pp. 574-577

79 Domenach, J.M., *Emmanuel Mounier*, Editions du Seuil, Paris, 1972, p. 88.