

CAPÍTULO SEGUNDO

EN EL INTERIOR: EL ESTADO, EL INDIVIDUO Y LOS GRUPOS

210. El problema del estatuto del individuo y de los grupos dentro del Estado es diverso al del régimen político	351
211. División de la materia	352
<i>Sección I. El derecho individual y el Estado</i>	353

1. VALOR DEL INDIVIDUO Y DERECHO INDIVIDUAL

I

212. Posición fundamental del individuo humano frente al Estado y, de una manera general, la colectividad (sociedad, pueblo, nación, humanidad): crítica de las tesis “totalitarias”	353
213. Las dos partes en el individuo humano: una <i>pública</i> , ordenada a la comunidad política, sobre la que tiene derechos el Estado; la otra, <i>privada</i> , cuyo señorío y libre disposición conserva el individuo	357

214. Delimitación del campo reservado: los <i>derechos de la personalidad</i> , que no sólo se refieren a los valores de plano <i>eterno</i> , sino también, en cierta medida, a los valores del orden <i>temporal</i>	358
--	-----

215. La objeción de la “contribución de sangre”	360
---	-----

216. La alienación, en provecho de la comunidad, de los derechos de la persona, en el sistema del “contrato social” de Rousseau	361
---	-----

II

217. Las <i>aplicaciones</i> del principio del derecho individual: a) la vida, las diferentes libertades	363
--	-----

218. b) ...la propiedad privada	364
---	-----

219. La Revolución francesa tuvo razón para proclamar los “derechos del hombre”, pero erró al concebirlos de modo individualista y voluntarista	366
---	-----

III

220. Los <i>rasgos generales característicos</i> de los derechos individuales: a) derivan de la naturaleza, independientemente de toda concesión del Estado o de la colectividad	369
221. b) En qué sentido son universales	370
222. c) Derechos innatos y derechos adquiridos	372

CAPÍTULO SEGUNDO

EN EL INTERIOR: EL ESTADO, EL INDIVIDUO Y LOS GRUPOS

210. En varias ocasiones, en el curso de los anteriores desarrollos, se ha presentado el problema de las relaciones entre el Estado y el individuo. Al tratar en general del Estado, topamos con el individuo, que ciertamente es su elemento primero, pero también su súbdito y, en algunos aspectos, su antítesis. Especialmente, en el estudio del fin del Estado, pudimos oponer a la noción del bien público, que constituye el dominio propio del Estado, la del bien particular de cada uno, individuo o grupo; buscarlo es incumbencia de cada uno.¹ Más adelante, a propósito de la sumisión estatal al derecho, entre los primeros límites de la soberanía se mencionó el derecho de los individuos y grupos.² Pero conviene acoger en conjunto y con su aspecto propio el problema de las relaciones entre individuo y Estado: problema embarazoso, cuya importancia siempre fue capital y que, en nuestros días, ha cobrado una actualidad apremiante, por razón de las doctrinas llamadas totalitarias —de derecha o de izquierda—.

En teoría, el problema del estatuto del individuo en el Estado es independiente del relativo al *régimen político*. Admítase o no que los individuos miembros del Estado participen de cualquier manera en el gobierno, se trata siempre de saber si el individuo tiene derechos ante el poder público, y de qué modo estarán éstos garantizados. Además, aun donde el régimen es democrático, un sinnúmero de individuos, dignos e indignos (en particular los menores y a menudo las mujeres), no gozan de derecho electoral. A más de la cuestión de los derechos *políticos*, y previamente, se plantea el problema de los derechos *del hombre*. Pero, *a priori*, nada impide que los derechos del hombre, es decir, las libertades de orden civil y público,³ se hallen protegidos en un régimen que ignora las libertades políticas. No hay necesaria sinonimia entre régimen “autoritario” (en el

1 Véase antes, 27.

2 Véase más arriba, 80 y 81.

3 Conforme a la terminología admitida en la materia, se opone aquí *público*, tomado en el sentido de social externo, *a político*.

sentido de no democrático) y régimen totalitario. Un régimen autoritario puede reconocer y de hecho respetar el derecho individual en todos los individuos, sin distinción de clases o categorías. Queda por saber, es verdad, si tal respeto, dependiendo de la sola voluntad de los gobernantes autoritarios, está así suficientemente garantizado. En sentido inverso, no existe necesaria sinonimia entre democracia y liberalismo: la historia ha conocido regímenes democráticos en que se tenían en poco los derechos del individuo. Fácilmente se imaginaría uno que el régimen democrático debía ser el defensor nato del derecho individual: la principal preocupación de individuo-elector ¿no es la salvaguarda del bien que es su propio derecho? Más, en la realidad, el derecho de uno entra en conflicto con el del otro, y las mayorías triunfantes tienden con frecuencia a aplastar a las minorías.⁴ De esta suerte, lo que se discute es la noción misma del Estado, antes de toda organización del régimen político: democrático o no, el Estado tiene siempre medios de oprimir, aunque fuera sólo a un individuo. La cuestión es saber si a ello tiene derecho. Se intentará después organizar el régimen de tal modo que el emplearlos se le haga menos fácil, ya que no totalmente imposible.⁵

211. Aunque el derecho de asociación, que da nacimiento a los grupos privados, sea consecuencia o aplicación de la idea del derecho individual, se dedicará un estudio especial a las relaciones entre el Estado y los *grupos privados*, pues éstos constituyen formaciones nuevas, distintas de los individuos y más poderosas, lo que suscita problemas de un carácter particular.

Además, el individuo, elector o no, por el hecho de pertenecer a la comunidad estatal, adquiere una nueva calidad que se añade a su calidad de hombre: la de *ciudadano* miembro del Estado. De aquí un estatuto de derechos y deberes propiamente societarios, en que el individuo-miembro y el Estado aparecen respectivamente como acreedor y deudor, materia que será objeto de un último estudio.

4 Comp. Barthélémy y Duez, pp. 62 y 63. Por otra parte, retornaremos a esta cuestión, 229.

5 Para Hauriou (*Précis*, pp. 611 y ss.), los derechos individuales forman las bases de la constitución *social*, anterior y superior a la constitución *política*. Sobre esta distinción, véase más arriba, 100.

Sección I

El derecho individual y el Estado

1. *Valor del individuo y derecho individual*

I

212. Fundamentalmente, ¿cuál es la posición del individuo frente al Estado? ¿El Estado es para el individuo o el individuo para el Estado? ¿Representa el Estado un valor superior y supremo al cual debe el individuo inmorarse y, en caso de rehusar, sufrir el sacrificio por la fuerza? Por el contrario, gracias al bien común que está encargado de procurar, ¿es el Estado un medio de perfeccionamiento al servicio del individuo?

Conocemos la respuesta de la filosofía griega. “El hombre, en la ciudad, no se pertenece; todo él, cuerpo, alma y bienes, sea cual fuere la función que ejerza, es cosa del Estado, pues es una parte de él... Aristóteles compara a la ciudad con un todo vivo. En un todo orgánico, la parte nada es por sí misma; recibe del conjunto su existencia y funciones. Separada del todo, pierde su vida y su naturaleza”.⁶ Pero si el individuo no es más que parte dentro de un todo, está, como la parte, subordinado al todo: *totum ante partes*. De hecho, en la Antigüedad, como lo advierte Esméin, bien pudieron limitarse los poderes de los magistrados y aun reconocerse derechos políticos a los ciudadanos; pero nunca se dudó de que la asamblea soberana podía disponer a discreción, al menos por leyes generales, de la vida, los bienes, la libertad y hasta las creencias de los ciudadanos.⁷ La misma concepción totalitaria, trascendente, del Estado, negadora de todo derecho individual independiente del Estado, se halla en algunos filósofos, políticos y publicistas alemanes del siglo XIX: Hegel, L. von

6 M. Defourny, “L’idée de l’État d’après Aristote”, *Miscellanea Vermeersch*, Roma, 1935, vol. II, pp. 89-98.

7 Esméin, 8a. ed., t. I, p. 39. Con todo, véase, en sentido inverso, Hauriou, *Précis*, 2a. ed., p. 624, según el cual el Estado romano conoció los derechos individuales garantizados, por lo menos para una minoría, salvo en lo que atañe a la libertad de conciencia.

Stein, Bluntschli; asimismo en la doctrina oficial del fascismo, tal como resulta, por ejemplo, del artículo 1o. de la *Carta del trabajo* del 21 de abril de 1927.⁸ Para otros, el “todo” de que forma parte el individuo, más que el Estado en cuanto comunidad política organizada, es la *colectividad* —pueblo o nación, clase o humanidad—⁹ de la cual el propio Estado no es más que instrumento.¹⁰ Conscientemente o no, en el fondo a la misma teoría se enlazan cualesquiera teorías que pretendan sustituir la noción de derecho individual (que arranca del individuo) por la idea de *función social* o de *competencia*, lo cual supone que el individuo sólo tiene derechos en cuanto es miembro, llamado a jerarquizarse y a hacer su papel en la colectividad.

Esta tesis, que halaga el sentimiento de un nacionalismo, socialismo o humanitarismo exacerbados,¹¹ y satisface a la imaginación con la fórmula simplificadora del todo y la parte, no resiste un examen crítico. Es imposible demostrar científicamente que la colectividad o el Estado constituyan para los individuos humanos ese “todo” en el que éstos sólo sean “partes” componentes y subordinadas.¹²

Si se habla de la *sociedad en general*, o aun de tal *pueblo o nación*, ¿dónde está el todo orgánico postulado por la teoría? Vemos únicamente individuos biológicamente distintos, interdependientes en el sentido de que, para la satisfacción de sus necesidades individuales, requieren la ayuda de los demás hombres, sus semejantes (fenómeno de la división del trabajo); también notamos entre estos hombres similitudes particulares de las que resulta el agrupamiento en pueblos, razas y naciones diversas. Pero esta agrupación, ¿qué es sino la colección, la suma de los individuos, pasados, presentes y futuros, que *comparten* los mismos rasgos característicos de tal pueblo, raza o nación? El individuo es *parte* del pueblo en el sentido de que *participa* de esos rasgos con otros individuos. Pero el

8 Este artículo reza así: “La nación es un organismo dotado de existencia, fines, medios de acción superiores en poder y duración a los de los individuos aislados o agrupados que la componen. La nación es una unidad ética, política y económica que se realiza integralmente en el Estado fascista”. Para el comentario, véase M. Prélot, *L'Empire fasciste*, París, 1936, núm. 18, pp. 76-80; núm. 22, pp. 93 y 94; núms. 24 y 25, pp. 98-107.

9 “Tú no eres nada; tu pueblo es todo” (Hitler), citado por Mankiewicz, t. I, núm. 66, p. 70, nota 2; núm. 96, p. 96 y nota 15. *Addé*, núm. 204, p. 208.

10 Sobre la concepción nacional-socialista del Estado, véase nuestra exposición, más arriba, 95.

11 Nacionalismo, socialismo o humanitarismo, según el “todo” escogido.

12 Parece que también en el marco de una filosofía puramente naturalista, excluyente de toda metafísica (comp., en sentido opuesto, J. Vialatoux, “Dignité du groupe? ou de la personne humaine? Physique et métaphysique de l'ordre des valeurs”, *La personne humaine en péril*, Semanas sociales de Francia, Clermont-Ferrand, sesión XXIX, 1937, pp. 123 y ss.).

pueblo no existe fuera de ellos, de sus antecesores y sucesores: no es otra cosa que todos ellos reunidos, en el espacio y en el tiempo. Este análisis sería todavía verdadero aun cuando cada uno de los individuos cobrara conciencia de las particularidades comunes que distinguen a su pueblo: este tomar conciencia colectivo no crea ningún ser nuevo en el que los individuos (sujetos y actores del fenómeno) sean elementos componentes en lo sucesivo. Sin duda, los individuos, “miembros” de su pueblo, de su raza, de su nación, tienen deberes morales frente a éstos. Pero ¿qué significa esto? Simplemente, que deben cultivar en común los rasgos característicos de su pueblo, raza o nación, y que son responsables ante los otros miembros del pueblo, presentes y futuros, del cumplimiento de tal deber de solidaridad y piedad nacionales.¹³

Y si ya no se habla solamente de la sociedad o del pueblo, sino de la *ciudad* o *Estado*, que es la colectividad social o popular organizada políticamente en vista del bien público, la solución no es diferente: el Estado sólo existe *por* los individuos y *para* los individuos; procede de ellos, de la conjugación de sus esfuerzos y sacrificios, y está destinado a refluir hacia ellos en la forma de ventajas de toda especie que se derivan de la participación en el bien público. Ciento que el propio Estado, a diferencia de la colectividad, pueblo o nación, es una *persona*, distinta de las personas de los ciudadanos y de su suma: consecuencia de que el Estado constituye una verdadera sociedad.¹⁴ Pero la persona no es más que “moral”, entendiendo por tal un ser de relación, real del todo y no sólo abstracción o concepción lógica, pero que no existe ni *por* sí ni *para* sí, y se deriva de cierta ordenación de las personas físicas individuales que quieren congregadas determinado bien, el bien público temporal, que se organizan y obran en consecuencia, es decir, corporativamente. Ser “miembro” del Estado es situarse dentro de este ordenamiento corporativo, someterse a esta disciplina en interés común de sí mismo y de los demás, sin abdicación alguna del ser y de la personalidad individuales.

Asimismo, basta recordar en qué consiste el individuo humano, para concluir sin más que no puede ser literalmente “miembro” de ninguna colectividad o Estado. El individuo humano está dotado de un pensamiento personal, por el cual conoce al mundo exterior y se conoce a sí mismo,¹⁵

13 Acerca de si la nación constituye una persona, véase antes, 13 y 199.

14 Sobre la personalidad del Estado, véase más arriba, 63-71.

15 En sentido contrario, véase O. Spann, *Gesellschaftslehre*, 3a. ed., Leipzig, 1930, p. 144: “Das Verhältnis des Ich zum Ganzen ist Konstitutiv für das Ich”; p. 115: “...der menschliche Geist

y de una voluntad libre capaz de adherirse al bien; es una alma inmortal por Dios y destinada a reposar en Dios. En estas condiciones, ¿cómo habría de ser, *miembro*, en sentido estricto de una colectividad o Estado cuya existencia es sólo temporal, y que, por sí mismo, está desprovisto de toda facultad espiritual, y no es apto para pensar y querer, para realizar su propio orden, sino por mediación de los pensamientos y voliciones individuales? Más aún: en lo que concierne especialmente al Estado, aunque el agrupamiento en ciudad o en Estado responde a una tendencia natural de los individuos humanos, quien lo ha instituido y pensado es la inteligencia (o, si se quiere, la ingeniosidad) de los individuos, precisamente en vista del servicio de los individuos asociados, para realizar la obra práctica de una coordinación e interayuda útil a la generalidad.¹⁶ Por otra parte, el Estado y la ciudad no han existido siempre, y hay grupos que, ya en el pasado, ya en el presente, no conocen organización propiamente política: entonces, ¿cómo pretender que el individuo es de suyo, constitucionalmente, parte del Estado?¹⁷ Quizá se reprochará a esta argumentación el que se aparte de la doctrina tradicional y aun tienda al individualismo. ¿No dijo Santo Tomás que *bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius est bonum cuiuslibet partium?*¹⁸ Y también: *Quaelibet (autem) persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum.*¹⁹ Es la propia fórmula de Aristóteles. Pero, en la síntesis tomista, sólo puede tomarse en sentido analógico y mediante explicación. Santo Tomás sabe muy bien que cada persona singular es una realidad sustancial, que constituye un fin en sí y tiene valor infinito, al paso que la colectividad o el Estado son sólo realidades accidentales, finalmente ordenadas al bien de las personas singulares. En otro pasaje dice: *Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua.*²⁰ Lo que J. Maritain traduce así: “La persona humana miembro de la sociedad es parte de ésta como

ist nur als Glied einer günstigen Gemeinschaft wirchlich”. Igualmente, B. Mussolini, *La dottrina del fascismo*, Florencia, 1937, núm. VII, p. 15: “Pues, para el fascista, todo está en el Estado, y nada humano o espiritual existe, y menos tiene valor, fuera del Estado”.

16 Sobre las respectivas partes de la naturaleza y la voluntad en el advenimiento del Estado, más arriba, 59.

17 Comp., en lo que concierne a la concepción orgánica de la sociedad, G. del Vecchio, *Philosophie du droit*, pp. 277-281.

18 *Suma teológica*, IIa, IIae., qu. 48, art. 9, ad. 3um.

19 *Ibidem*, IIa, IIae., qu. 64, a. 2. *Addit: qu. 64, a. 5; qu. 65, a. 1.*

20 *Suma*, Ia, IIae., qu. 21, a. 4, ad. 3m.

de un todo mayor, ¡pero no según toda ella ni según todo lo que le pertenece! El foco de su vida de persona lo atrae por encima de la ciudad temporal. Así aparece la antinomia que crea el estado de tensión propio a la vida temporal del ser humano: hay una obra común que ha de realizar el todo social como tal, ese todo del que son partes las personas humanas, y así las personas se subordinan a esta obra común. Y, sin embargo, lo que hay de más profundo en la persona, su vocación eterna, con los bienes ligados a ella, está supraordinado a esa labor común y la finaliza".²¹

213. De suerte que en cada individuo humano cabe distinguir dos partes: una destinada a la comunidad política, a la conservación de su ser y a la realización de sus fines, sobre la cual tiene el Estado derechos más o menos amplios, conforme a las circunstancias de tiempo y lugar; otra que elude a la comunidad y su poderío, y cuyo señorío y libre disposición conserva el individuo, salvo (entiéndase bien) su responsabilidad frente a su conciencia y frente a Dios. De un lado, la parte de lo público; del otro, la parte de lo privado. En efecto, ocurre aquí con el Estado lo que con cualquier grupo social: sea cual fuere la universalidad de su fin (el bien público), que abarca todos los aspectos del bien humano en el orden temporal,²² el individuo no es miembro del Estado, no le debe, con esa calidad, servicio y sacrificio sino en la parte de sí mismo y de sus actividades que lo ponen en comunicación con lo público, excluyendo todo lo que es y merece seguir siendo privado, encerrado en el círculo de su personalidad íntima o de sus relaciones privadas, familiares o no. *Hoc sensu*, el bien público, aunque general en su materia, es siempre especial, especial a lo que interesa a lo público. De aquí se sigue que sólo puede alcanzar al individuo en cierto ángulo, y no en su ser total y profundo.²³

A menudo se enuncia esta doctrina en la forma de una oposición entre *individuo* y *persona*. El *individuo*, es decir, el hombre en cuanto fragmento individuado de la especie humana, es parte del todo social;²⁴ al contrario, la *persona*, esto es, el hombre en cuanto subsiste espiritualmente, como ser racional y libre, rebasa a la comunidad, que le está subordi-

21 J. Maritain, "L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté", *La vie intellectuelle*, 1935, t. XXXIII, núm. 2, p. 187 (también *Humanisme intégral*, pp. 147 y 148). *Addé*: p. 224. Véase, asimismo, Schwalm, *Leçons de philosophie sociale*, t. II, pp. 417-439.

22 Sobre el carácter universal del bien público en el orden temporal, mis explicaciones, antes, 30-35.

23 Comp. con la concepción fascista del Estado totalitario, en M. Prélot, *L'Empire fasciste*, núm. 27, pp. 112-115.

24 Según el todo social escogido: humanidad en general, clase, nación o Estado.

nada.²⁵ La fórmula no parece a cubierto de toda crítica. Primeramente, en lo que atañe al concepto de individuo y su utilización en relación con la sociedad política: aun admitiendo que el individuo sea fragmento *en relación con la especie* (y todavía en el sentido de que *participe en los rasgos comunes* de la especie), nada indica *a priori* que sea fragmento en *relación con el Estado*. El Estado es la comunidad políticamente organizada. Pero del sitio del individuo en la especie no puede concluirse nada respecto al sitio del individuo en el Estado. Mas, ante todo, la oposición de los conceptos podría hacer olvidar que, en la realidad, todo individuo humano es una persona, tal vez no como individuo, sino en cuanto humano.²⁶ Así pues, en cada individuo humano está destinada a realizarse la subordinación del Estado a la persona, porque en cada individuo humano encontramos reunidos el individuo subordinado al Estado y la persona que trasciende al mismo. Lo que nos lleva, en definitiva, a nuestra distinción entre la parte del individuo humano consagrada a lo público, y la parte que continúa privada, propia del individuo e inviolable a los ojos del Estado.

214. La dificultad, empero, comienza cuando se trata de operar la separación entre lo que, en el individuo, es *público* (por consiguiente, susceptible de aportación y sacrificio) y lo que está reservado a la esfera *privada*.

Puesto que, desde luego, la colectividad y el Estado se mueven en el plano temporal, al perseguir la realización del bien público temporal, en tanto que, por una parte de sí mismo, la más importante, el individuo pertenece a la eternidad, es lógico que los bienes de orden *eterno* no puedan ser, de una manera o de otra, ni en forma de contribución ni en la de reglamentación, implicados en el sistema del Estado. Esto es efecto de la distinción entre las dos esferas, temporal y espiritual.²⁷ Todo lo que toca a Dios y a su ley, en el campo de la fe y las costumbres, pertenece inmediatamente a lo privado, no en el sentido de excluir la autoridad externa de las

25 Véase, por ejemplo, J. Maritain, *Trois réformateurs*, 12a. ed., pp. 27 y ss. Ref.: Maritain, *L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté*, p. 187: "El hombre no sólo es persona, vale decir subsistente espiritualmente: es también individuo, fragmento individuado de una especie. Y por esto es miembro de la sociedad a título de parte de ésta". Comp. la construcción harto diferente de F. Perrroux, *Capitalisme et communauté de travail*, París, 1937, pp. 254-266: el Estado como "orden de las autonomías". *Addé*: Del Vecchio, *Justice, Droit, État*, pp. 349-355.

26 Comp. P. Descoqs, "Individu et personne", *Archives de philosophie*, vol. XV, cuaderno II, *Autour de la personne humaine*, París, 1938, pp. 2-34.

27 Sobre esta distinción, 34.

iglesias, que están aquí en su esfera, sino en el sentido de una exclusión del Estado, cuyo papel, en materia espiritual, es únicamente prestar ayuda, por la estructuración de un ambiente favorable, y no decidir o disponer. Por ende, el individuo no puede ser constreñido a consentir del Estado ni, en general, de la colectividad, ninguna enajenación de libertad espiritual, ninguna abdicación de los valores que están directamente ordenados a los bienes eternos. Esto es así no sólo para la generalidad de los individuos, sino para cada uno y para el menor de entre ellos, pues la salvación del mínimo entre todos excede a la suma íntegra de valores del orden temporal, de todas las colectividades, de todos los Estados, de todos los bienes públicos: el interés es de otro orden, infinitamente superior.

Además, el dominio de lo “privado” no se reduce sólo, como harto a menudo se cree, a los valores de orden eterno. En el plano simplemente *natural*, dentro del marco de la vida terrena, el hombre tiene una personalidad física y moral, a la que sin duda puede la colectividad exigir ciertos sacrificios en forma de prestaciones diversas y de sumisión a una disciplina, pero cuya índole e importancia no podrán ser tales que por ellos quede mutilada o aplastada esta personalidad. Hay que hablar, si no con metáforas, al menos por medio de conceptos un poco imprecisos, pues la materia no se presta a soluciones a la vez nítidas y absolutas. Por una parte, la apreciación del respectivo valor de los elementos constitutivos de la personalidad es susceptible de variación según los lugares o épocas: tales elementos parecerán esenciales en ambientes de civilización refinada que, en otros medios más rudos, serán considerados casi como meras delicadezas superfluas.²⁸ Por otra parte, la experiencia enseña que los diferentes elementos constitutivos de la personalidad se apoyan mutuamente, de suerte que el debilitamiento de uno de ellos, secundario en el orden de los valores abstractos, amenaza provocar el quebranto o derrumbe de los otros, más esenciales de por sí.²⁹ Hasta es imposible hacer el deslinde radical entre lo que, relativamente a la persona humana, corresponde a lo temporal y lo que pertenece al orden extratemporal o eterno: con efecto, éste se realiza dentro del marco y por mediación de lo temporal que, res-

28 Hasta a menudo encontramos, en estas épocas pretendidamente refinadas, exageraciones del “pudor” o de la “dignidad personal”, mientras que se pasan por alto ataques a la integridad de la mente y del alma. ¡Concepción sobrado materialista, harto sensible, de la persona humana y de sus derechos!

29 De este modo, cierta dosis de libertad económica es la garantía de la libertad espiritual y de la libertad a secas: en tal sentido, la libertad forma un bloque.

pecto a lo extratemporal, desempeña el papel de medio más o menos necesario, en todo caso normal. ¿No conquista el hombre la vida eterna ganándose la vida terrena, trabajando, desarrollando sus potencias naturales? De aquí que una política de opresión de lo temporal podría comprometer lo eterno, a lo menos en los individuos medios, que no son héroes.

Con la salvedad de estas observaciones que, lejos de enervar el principio, tratan de esclarecerlo y reforzarlo, es lícito establecer la tesis de que todos los valores, aun de orden temporal y perecedero, por los que se define el ser humano en cuanto persona (y fuera de los cuales el individuo ya no sería completamente un hombre) se sustraen al imperio del Estado y de lo “público”.

215. Es verdad que la comunidad en peligro, ora en el exterior, ora en el interior, tiene derecho a reclamar de sus miembros prestaciones que entrañan, para el ciudadano, riesgo más o menos próximo y a veces certidumbre de muerte. Pero, respecto de esta situación que parece romper la regla,³⁰ se imponen varias observaciones.

Desde luego, la hipótesis es anormal, y sólo en caso de extremo peligro, cuando se juega la existencia de la comunidad, puede el ciudadano ser obligado a hacer el sacrificio de su vida. En tiempos normales, ningún fin de bien colectivo podría legitimar el deber del sacrificio; si éste tiene lugar, será libremente ofrecido o aceptado. Además, hay que hacer la advertencia de que cuando el ciudadano, soldado o no, da la vida por su país, se sacrifica en realidad a sus conciudadanos, presentes y futuros, es decir, a otras personas humanas, con la mira de conservarles el bien de la independencia política: más que a la comunidad como tal, en cuanto fin, se consagra a todos los individuos miembros y beneficiarios de la comunidad. Finalmente, si la vida física es la condición indispensable para gozar todos los demás bienes del orden temporal, no constituye, empero, el bien supremo, ni siquiera en el plano temporal: la muerte anticipada (que sería el resultado del sacrificio) no impide que el individuo lleve a cabo plenamente su destino, aun natural, puesto que ha realizado su vocación de hombre. Esta realización no se mide por el número de años que vivió en la tierra, sino por la obra desarrollada durante esos años. Más aún: la aceptación de una muerte anticipada culmina o purifica la labor de la vida y, por el sacrificio generosamente consentido, la propia personalidad alcanza su más alta cima.

30 Es la objeción de C. Schmitt: véase Mankiewicz, *Le national-socialisme allemand*, t. I, anexo II, *Le concept du politique*, p. 233.

Visión fundada evidentemente en una concepción espiritualista del hombre: porque el hombre es espíritu y el espíritu no muere, es posible explicarse que haya de perder la vida en interés de la comunidad o simplemente de otros, pues si, al perder esta vida corpórea, el individuo tuviera que perder todo y abismarse en la nada, ya no se entendería la razón de que hubiera de consentir su aniquilamiento.

Sea lo que fuere del caso de la vida física, que representa sin duda, considerada en cada individuo particular, un valor inferior al de la salvaguarda de una comunidad política determinada, las otras potencias características del individuo humano, en el orden del espíritu al igual que en el orden propiamente corporal —como la facultad de procrear o la libre elección de las vocaciones—, no están ni a la disposición ni a las órdenes del Estado. Esto es así, no sólo por razones de oportunidad más o menos pasajeras,³¹ ni siquiera porque el verdadero bien, sanamente entendido, del Estado y la colectividad no puede exigir semejantes sacrificios de la personalidad humana, sino por la razón de principio, totalmente preliminar, de que no podría admitirse que el Estado (surgido del agrupamiento de las personas humanas y establecido finalmente para el bien de éstas) invadiera lo que constituye, en cada individuo, los derechos esenciales, inviolables, de la persona humana.

Sin razón se motejaría a esta doctrina de propender al individualismo liberal. No se trata, so pretexto de “personalismo”, de predicar el liberalismo. Los derechos de la personalidad no se confunden con la libertad absoluta. Hay un bien de la comunidad a cargo del Estado y al cual debe el individuo-persona subordinarse o colaborar, de grado o por fuerza. Pero tampoco se trata de abatir, so color de bien público, todas las barreras frente al Estado. Hay que guardar un justo límite: el de un campo en que el Estado podrá bien intervenir a veces por vía de consejo o hasta con una política de aliento —o de desaliento—, pero no como autoridad compulsora, cuando el derecho de decisión y disposición pertenece en definitiva al individuo, dueño de su persona.

216. Dueño de su persona, así como del campo en que reina la personalidad, tampoco se concebiría que el individuo pudiera enajenar parte alguna de esta personalidad. Es éste el error cometido por Rousseau en su construcción del *Contrato social*.

31 Por ejemplo, el temor de que los fines de bien público (en cuyo nombre se exigieran los sacrificios) tuvieran carácter inmoral: así, una política eugenésica que sólo considerara el punto de vista de los cuerpos.

Antes del contrato, dice Rousseau, el individuo era plenamente libre, por derecho natural; mas por el contrato ha enajenado todo: “todas las cláusulas bien entendidas se reducen a una sola, a saber: la total alienación de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”.³² Y más adelante: “Si apartamos, pues, del pacto social lo que no es de su esencia, hallaremos que se reduce a los siguientes términos: Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo. Al momento, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, que recibe con ese mismo acto su unidad, su *yo* común, su vida y voluntad”.³³

No es este el lugar de examinar, vistas las premisas del sistema, si esta teoría es capaz de satisfacer a la lógica.³⁴ Basta ver lo que vale en sí misma. Ahora bien, ¿cómo admitir que el individuo, al usar de su libertad contractual, tenga el poder de renunciar a su naturaleza de ser libre, absolutamente independiente, para caer en estado de comunismo absoluto, sujeto a la omnipotencia de la voluntad general? Sin duda que la alienación es recíproca y, “como la condición es igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa a los demás”.³⁵ Ciertamente que la voluntad general, que es la voluntad de todos y, por consiguiente, de cada uno, no tiene interés (hasta se contradiría) en exigir de los individuos sacrificios que excedan a lo que es necesario para la comunidad.³⁶ Aun así, el abandono de todos los derechos del individuo a la comunidad, sin excepción ni reserva, deja a la persona humana totalmente desarmada frente al Estado. Oprimido por la colectividad, el individuo ya no tiene título jurídico que hacer valer: de derecho, cesa de existir, y todo lo que puede pertenecerle proviene de la tolerancia o de la benevolencia interesada de la voluntad general. Por una extraña compensación, el ciudadano suplanta al hombre; la libertad *política* se levanta sobre las ruinas de la libertad *civil*.³⁷

32 J. J. Rousseau, *Du contrat social*, cap. I, libro VI, edición Beaulavon, 1922, p. 139.

33 *Ibidem*, pp. 140 y 141.

34 Para la exposición completa de este sistema, véase antes, 57.

35 *Du contrat social*, p. 139.

36 Para el desenvolvimiento de esta idea, véase *Du contrat social*, lib. II, cap. IV, pp. 165 y ss.

37 Consultese en sentido contrario, en cuanto a la interpretación del pensamiento de Rousseau, a Del Vecchio, “Des caractères fondamentaux de la philosophie politique de Rousseau”, *Justice, Droit, État*, pp. 263-267.

II

217. Pero conviene examinar más de cerca estas prerrogativas inviolables e inalienables de la persona humana que habitualmente se agrupan bajo el nombre de *derecho individual*.³⁸

Abarcando los valores que permiten que el individuo alcance su fin natural y sobrenatural, el derecho individual se particulariza en otros tantos objetos correspondientes. Si pretendemos enumerar y clasificar compendiosamente estos valores,³⁹ encontraremos en primer lugar: la vida, los miembros corporales y las facultades espirituales: en suma, todo aquello por lo que está constituido y existe como individuo el ser humano. Pero vivir no es solamente poseer la vida en estado en cierto modo estático. Es, al propio tiempo, sustentarla y desarrollarla por el ejercicio de las facultades corpóreas y espirituales, por la satisfacción de las tendencias inscritas en la naturaleza humana. Es también, conforme a una de esas tendencias, transmitir y propagar la vida, dentro del marco del matrimonio, por la procreación y educación de otros hombres. Finalmente, puesto que el individuo es un ser a la vez individual y social, es entrar en comunicación con sus semejantes y tratar con ellos relaciones en la esfera espiritual o económica, de carácter amigable o jurídico.

Todo, como cumple a un ser racional, dueño de su destino y de las vías por las que piensa realizarlo. De aquí las diferentes *libertades individuales*: de viajar y circular, de la conciencia y del pensamiento, del trabajo y las profesiones, de vocación y de matrimonio, de cambio y de beneficencia, de asociación y fundación, de enseñanza y difusión de las ideas por medio de la palabra, la escritura y los otros modos de expresión nacidos del progreso técnico (prensa, radio...), libertades que, frente a todo el mundo (comprendiendo al Estado y la colectividad), entrañan sendas afirmaciones de una autónoma voluntad de vivir, y cuyos variados objetos representan, para cada individuo, otros medios más o menos necesarios, más o menos directos, de perfeccionamiento y salvación.⁴⁰

38 Queda bien entendido (véase antes, 210) que de la categoría del derecho individual excluimos todos los derechos *políticos*, que conciernen a la organización del poder público. Hauriou (pp. 618 y ss., *passim*, especialmente p. 637, derecho de sufragio). Véase al contrario Esmein, t. I, p. 587.

39 Para más detalles, J. Dabin, *La philosophie de l'ordre juridique positif*, núms. 101-105, pp. 376-388. Comp. Esmein, 8a. ed., t. I, pp. 584-586; Hauriou, *Précis*, 2a. ed., pp. 651-654; Laski, *Grammaire de la politique*, pp. 66-85.

40 Comp., para la enumeración y clasificación de las libertades individuales, Hauriou, pp. 651-654.

De inmediato se notará que, entre las libertades susodichas, unas son, si puede decirse, egocéntricas, encaminadas hacia el individuo titular, al paso que las demás irradian hacia lo social, lo cual puede dar motivo o pretexto a conflictos con el poder público.⁴¹

El hombre, empero, no sólo es señor de sus potencias y de su actividad. Empleando esas potencias y como término de esa actividad, se inclina a producir, solo o en cooperación, obras de múltiples especies, salidas de sus manos o de su espíritu. Pero es natural que tales obras sean referidas a su autor: obrero o patrono, artista o sabio. Son suyas en la medida en que las ha creado. Es justo entonces que se le otorgue el provecho, de manera inmediata o en forma de salario, y que pueda apropiarse el fruto de su esfuerzo. Es la aplicación primera, elemental, del principio de la *accesión por producción*, que vale más aún para las personas que para las cosas.

218. ¿Hay que detenerse aquí, en estas clases de valores que, en cierto modo, son parte integrante del individuo?

Evidentemente, el hombre no puede vivir separado de la naturaleza física y de los bienes exteriores.⁴² Evidentemente, en cuanto a los bienes llamados de consumo, como los que sirven de sustento, tampoco puede darse su utilización sino por modo de apropiación individual. Es más delicada la cuestión en lo que toca a los llamados bienes de producción, por ejemplo, la tierra. ¿Las riquezas productivas que la naturaleza pone a disposición del género humano están destinadas a permanecer en la individución, sometidas a explotación colectiva, a reserva de un ulterior reparto de frutos y beneficios entre los comuneros asociados, o bien se pueden descubrir razones de principio que justifiquen un régimen de apropiación y de explotación *privadas*, afectando la sustancia misma de esas riquezas: en una palabra, de *propiedad plena* y exclusiva en el sentido clásico?

No mirando sino a los bienes mismos, nada permite concluir, ora a favor de la apropiación privada, ora en favor del colectivismo o comunismo. Mas si consideramos a los hombres, para quienes se hicieron las cosas, la perspectiva cambia, y podemos sentar como tesis (aunque a reserva de casos particulares) que la apropiación privada responde, mejor que el sistema colectivista o comunista, a los instintos profundos de la natura-

41 En lo que atañe especialmente a la libertad de asociación, véase adelante, 246.

42 Comp. H. Vizioz, “Personne et propriété”, *La personne humaine en péril*, Semanas sociales de Francia, Clermont-Ferrand, XXIX sesión, 1937, pp. 369 y ss.; Lasky, *Grammaire de la politique*, cap. IV, pp. 94-124.

leza humana. En efecto: el hombre tiende naturalmente a poseer como propios, en calidad de dueño, los bienes que deben servir a la sustentación y perfeccionamiento de su propia vida: así el cultivador propende naturalmente a hacer suyo el campo al que incorpora su trabajo y que, en pago, le dará la subsistencia. Únicamente la propiedad asegura al individuo plena independencia y seguridad completa; sólo ella le permite realizar prácticamente su autonomía ante los demás; sólo ella lo pone a cubierto de los golpes de la fortuna y de los riesgos de la existencia. Y si es jefe de familia, estas razones doblarán de peso, y el instinto de la propiedad hallará en las responsabilidades familiares un nuevo apoyo.

En definitiva, la propiedad privada no es más que la traducción, en el plano económico, del exactísimo y fortísimo sentimiento que en todo hombre existe de su individualidad personal. Ante todo, el hombre es él mismo, vale decir un ser individual que tiene su fin propio, sus propias necesidades, su vida propia. A este individualismo natural e íntimo debe corresponder lógicamente un modo adecuado de utilización y explotación de las riquezas naturales; por ende, un modo individual que implique plena libertad de uso y exclusividad, señorío sobre la cosa como el individuo es señor de su persona. El derecho de propiedad se justifica así, ante todo, *por el derecho del individuo*, en cuanto brinda a éste (y a la familia) una garantía irreemplazable para su vida y para sus libertades.

A esta consideración fundamental, deducida del puro derecho privado, podemos de cierto agregar argumentos de economía social, sacados de una mejor explotación de los bienes, más fructífera y menos onerosa. Estos argumentos, que están más teñidos de relatividad, tienen su fuerza. Pero ahora se trata de la teoría de los derechos individuales, de investigar las prerrogativas que pertenecen al individuo por razón de su sola calidad de persona humana, fuera de cualquiera otra consideración.⁴³

Es claro, por otra parte, que si presentamos como derecho natural, inviolable el derecho de propiedad privada en el pleno sentido del término, comprendiendo el *ius abutendi*, y no sólo un modo de disfrute temporal o precario, nos guardamos de afirmar que, sin distingos, todas las cosas estén necesariamente sometidas al régimen de la apropiación privada, con exclusión de cualquier modo de apropiación colectiva: el área de apli-

43 Sobre esta distinción de los puntos de vista, Hauriou, *Précis*, 2a. ed., p. 652. En sentido contrario, Duguit, 2a. ed., t. III, parágrafo 94, pp. 617 y 618, para quien la propiedad no se justifica más que por su utilidad social.

ción del principio, tanto como la determinación de sus formas, dependen evidentemente de las contingencias de tiempo, lugar y casos.

219. Como se ve, la Revolución francesa no erró al proclamar los “derechos del hombre”.

Unos la han glorificado, como si ella los hubiera inventado; otros la han denigrado hasta el punto de juzgarla “satánica”. ¡La Revolución no merece “tan excesivo honor ni tanta indignidad”! La proclamación de los derechos del hombre fue oportuna en una época en que esos derechos, desde mucho tiempo atrás, se habían olvidado y desconocido: el antiguo régimen, cuya política se inspiraba en una filosofía pagana, no practicaba bastante el respeto a la personalidad humana. Pero los derechos de ésta, afirmados en su plenitud por el cristianismo, que en este punto operó la única verdadera revolución, nunca dejaron de formar parte de la doctrina tradicional.⁴⁴

Sin razón reprocha Esmein a Bossuet el no admitir otros límites al poder del soberano que las prescripciones de Dios y de la religión.⁴⁵ En realidad, los preceptos de Dios y de la religión contienen el derecho natural, cuyo mandamiento primero, elemental, impone el respeto al hombre y su dignidad, no solamente por los demás hombres, sus iguales, sino por el príncipe soberano. En cuanto a lo que dice el mismo autor de que la mayor parte de las “limitaciones de la soberanía no constituyan, en provecho del súbdito o ciudadano, en provecho del individuo, ningún derecho propio y nacido en su persona”, “capaz de ser el principio de una reclamación contra el soberano”, sino que “tenían su único fundamento en la idea de la Divinidad y en la voluntad divina a la que reducían la ley natural”,⁴⁶ es siempre la misma confusión: si Dios y la ley natural mandan, es porque el derecho está dentro del individuo, y no sólo en su voluntad propia, de manera que pueda renunciar a él, sino de un modo más profundo y, por ello, inviolable: en su misma naturaleza. ¿Qué más puede exigirse? La posibilidad de hacer valer de manera efectiva el derecho individual es un problema ulterior, independiente de la cuestión de la existencia misma del derecho en cuanto susceptible de exigencia, problema cuya solución no se ha encontrado todavía hoy, sin duda porque la solución teóricamente perfecta es inasequible.⁴⁷

44 Véase Hauriou, *Précis*, 2a. ed., p. 630 y nota 10, que remite a la bien conocida obra de Von Gierke, *Les théories politiques du moyen âge*, trad. de Pange, París, 1914.

45 Esmein, 8a. ed., t. I, pp. 577 y 578.

46 *Ibidem*, p. 579.

47 Sobre esta solución, véase antes, 89-98, y más abajo, 227.

Con todo, la Declaración de los Derechos del Hombre, tal como fue proclamada por la Revolución, podría prestarse a dos reparos.

Por una parte, se inspiraba en una ideología turbia. Podía entenderse en sentido absoluto, como una exaltación de la libertad del individuo, no sólo en el plano *político*, frente al Estado y al poder, sino en el plano *filosófico y moral*, no siendo la libertad respecto del Estado más que la consecuencia de esta libertad fundamental.⁴⁸ Así, los derechos del hombre tomaban el aspecto de antítesis a los derechos de Dios. Sea cual fuere la justificación de este reproche desde el punto de vista de la historia de las doctrinas,⁴⁹ es cierto que los derechos del hombre sanamente entendidos no pueden tener este alcance. El individuo no es libre absolutamente sino desde el punto de vista físico, en el sentido de que puede usar mal de su libertad. Pero, moralmente, está obligado a usar bien de ella, es decir, conforme a la ley de su naturaleza y de la razón, so pena de ir a la perdipción. Moralmente, el individuo no es, por tanto, dueño de hacer de su libertad y sus bienes todo lo que quiera; está sujeto a una ley objetiva que, lejos de hallar su fuente en su sola voluntad, se impone a ésta de manera irrefragable. Los derechos del hombre no pueden, pues, significar el primado de la voluntad de cada uno como fuente de todo derecho y de todo deber.

Mas de aquí en modo alguno se desprende que el individuo deba rendir cuentas al Estado de todo uso inmoral de la libertad. El Estado no tiene sino una competencia limitada al bien público y, entonces, el modo como cada uno pueda usar de su libertad le interesa al Estado sólo en la medida en que el bien público resulte afectado en pro o en contra. Fuera de esta hipótesis, el individuo es políticamente libre hasta de obrar mal, y esta libertad, frente al Estado, toma el aspecto de un verdadero derecho, sujeto a reclamación: el individuo tiene el derecho de exigir que el Estado no rebase su competencia, que no invada el campo privado del individuo, donde sólo reinan Dios y la conciencia... Así, la libertad del individuo *dentro del Estado* es necesariamente más amplia que la libertad del individuo considerada *en sí*, y es fuerza que esto ocurra, así, porque si hubiera coincidencia, si el Estado tuviera derecho a constreñir dondequiera que la

48 Comp. M. Prélot, “Personne et société politique”, *La personne humaine en péril*, Semanas sociales de Francia, sesión XXIX, 1937, p. 439: “La libertad jurídica fue concebida, con mucho, como el equivalente, y no la condición, de la libertad moral o de la libertad social”.

49 No se trasluce ninguna negación de los derechos de Dios en la Declaración de 1789, que es un documento de filosofía política y social.

moral prescribe, los individuos ya no tendrían mérito, pues el mérito moral supone la libertad física de obrar mal.⁵⁰

Otro reproche, indiscutiblemente más fundado, puede lanzársele a la Declaración de 1789: el de no haber proclamado de manera suficientemente neta, frente a los derechos del hombre, los derechos de la comunidad.⁵¹ Quizá habría sido menos oportuno el afirmar éstos, ya que el movimiento tendría a reaccionar contra su exageración. Con todo, una síntesis completa hubiera exigido que se diera un puesto a los derechos de la comunidad. No que ésta haya sido olvidada: en varios lugares del texto se habla de la utilidad común, de la sociedad, del orden público y de la ley, cuyos derechos son expresamente reservados. Pero en ellos no se hace hincapié: aparecen sólo como límites negativos, desprovistos de todo carácter orgánico. La Declaración asigna como meta de la asociación política “la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre” (artículo 2o.), y define así la libertad: “el poder de hacer todo lo que no dañe a otro” (artículo 4o.).

He aquí una concepción sobrado individualista de la vida en Estado.⁵² El fin del agrupamiento político no se ciñe a la garantía de los derechos del hombre, es decir, a la conservación de lo que ya tiene por naturaleza, sino que es realizar el bien de todos, considerados en cierto modo como una unidad fraternal y, por este bien de todos, procurar a cada individuo un perfeccionamiento que no arranca de su sola naturaleza individual. Por lo demás, es inútil decir que tal perfeccionamiento no puede adquirirse mediante la pérdida de los previos derechos naturales del individuo, y que éstos deben ser amparados por el Estado y, eventualmente, protegidos contra todo ataque. El individuo, pues, no es la única realidad; la naturaleza —del propio individuo— ha engendrado a la sociedad política que, entonces, constituye otra realidad. Frente al derecho natural de los individuos se yergue el derecho natural —distinto, autónomo y, en ciertos respectos, superior— de la institución, que está finalmente al servicio de los individuos, porque les acarrea, en total, más provechos que sacrificios les exige. Pero por el momento, no se trata de los derechos de la sociedad; sólo hablamos de los del individuo. Ahora bien, indiscutiblemente, estos

50 Comp., sobre las relaciones entre los derechos individuales y la moral, Hauriou, pp. 634 y 635.

51 Digo “derechos de la comunidad”, mejor que “deberes del hombre”, a fin de evitar toda confusión con el aspecto filosófico y moral.

52 La misma concepción encontramos en Esmein, t. I, p. 583, que halla “admirable” la definición de la libertad individual por la Declaración. Es verdad que, en otro lado (p. 600), añade Esmein, a la limitación que deriva del derecho ajeno, la del “mantenimiento del orden público”.

derechos existen. Al proclamarlos de manera solemne, la Revolución no se apartó de la verdad.

III

220. Si tratamos de determinar los rasgos generales característicos del derecho individual, llegaremos a comprobar esto:

Ante todo, los derechos individuales son *naturales*, en cuanto encuentran su fundamento en la propia naturaleza del individuo, fuera de toda concesión del Estado, y previamente a todo reconocimiento de parte de éste.⁵³ No se discute que el derecho suponga al prójimo y aun a la sociedad: Robinson, solitario en su isla, tiene facultades, poderes físicos y hasta morales, mas no podría tener derechos, porque el derecho exige eventuales opositores. Por definición, pues, el derecho subjetivo es social. Pero no se trata de esto. Se trata de saber cuál es la razón de ser, la causa justificativa del derecho subjetivo oponible a los demás. Pues podría concebirse que se atribuyeran derechos al individuo simplemente porque lo requiere el bien de la colectividad del Estado.

Tal era, por ejemplo, el punto de vista de Aristóteles a propósito de estos dos derechos individuales: la propiedad privada y la educación de los hijos. Para Aristóteles, las riquezas detentadas por el individuo, como el propio individuo, pertenecen al Estado. Pero las riquezas serán mejor explotadas —la producción será más abundante a causa del interés personal, más ordenada y pacífica en razón de la separación de los patrimonios— si la explotación es privada. “Lo mejor para el Estado es, pues, sancionar la propiedad privada tal como existía antes de que él se constituyera. Sólo que los individuos y familias eran plenos propietarios de sus bienes antes del nacimiento de la sociedad política. Después, la propiedad privada es un derecho que el Estado, en su propio interés, confiere a las familias y a los individuos. Éstos, sin ser funcionarios nombrados y revocables, administran, sin embargo, las riquezas en nombre y por cuenta del Estado, que conserva la facultad de regular el régimen general de los bienes, de suerte que su uso sea común y que a nadie le falte la parte de recursos indispensable a la felicidad y a la virtud, fuente de la felicidad”.⁵⁴ La misma con-

53 Hay que decir más: el derecho individual no sólo existe fuera de toda concesión o reconocimiento del Estado, sino (teóricamente al menos) aparte de toda concesión o reconocimiento del ambiente social que se expresa por la costumbre. Comp. Hauriou, *Précis*, pp. 618 y ss.

54 M. Defourny, “L’idée de l’État d’après Aristote”, *Miscellanea Vermeersch*, t. II, pp. 92-94.

cepción de la educación: el Estado es dueño absoluto de la educación, pero los padres son los mejores órganos de ejecución. No obstante, en la sociedad política, los padres no son ya educadores soberanos; son agentes y mandatarios de la autoridad pública, responsables frente a ésta.⁵⁵

Así el derecho individual se pone en razón del interés del Estado o bien público; la libertad y la propiedad no se delegarán al individuo sino para que de ellas se haga el uso previsto o, al menos, permitido por la sociedad. Es la tesis de todos los sociólogos juristas y socialistas o socializantes: so pretexto de que el individuo no tiene derecho a despreocuparse de sus hermanos y de la comunidad de que forma parte, es despojado de las prerrogativas que arrancan de su naturaleza y reducido al papel de funcionario de la comunidad.

No podemos admitir esta subversión. Sin duda el derecho individual se postula en interés del Estado; pero claramente *a título de derecho individual*, en cuanto está exigido por la naturaleza del individuo-persona y porque el bien del Estado es inseparable del bien de la naturaleza humana. En otras palabras, porque el derecho individual corresponde en sí al individuo humano, y el Estado se compone de individuos humanos, se impone aquél al respeto de todos, comprendiendo al Estado.⁵⁶ Además, justificar el derecho individual por el interés social es muy peligroso: como el Estado es juez del interés social y, por otra parte, éste cambia, tocaría al Estado (es decir, en la práctica, a los gobernantes) restringir y hasta suprimir completamente el derecho individual. Pero ¿qué queda de un derecho abandonado a la merced del Estado? ¿Qué seguridad atribuye, qué utilidad y significación conserva para su titular? Al vivir una vida precaria, incierta, está atacado de parálisis aun antes de que el Estado intervenga para decidir sobre su suerte.⁵⁷

221. Además, en la medida en que se enlazan con la naturaleza humana, los derechos individuales son *universales*: existen en provecho de todos los individuos dentro del Estado, sin excepciones ni categorías de

55 *Ibidem*, t. II, pp. 94-97.

56 Comp. Hauriou, pp. 619, 620, 622, 623 y 633. En sentido contrario, Duguit, t. III, parágrafo 92, pp. 594 y ss., sobre la concepción socialista o solidarista de la libertad.

57 En el mismo sentido, Hauriou, p. 633. Hasta es imposible admitir que el derecho individual preexiste al Estado, pero que cuando menos se necesita la intervención de la reglamentación legal para que pueda ejercerse. Esto será verdad para algunas libertades que exigen normalmente dicha reglamentación: así la libertad de enseñanza o la de asociación, pero no para las más esenciales, que el individuo tiene derecho de ejercitarse antes de toda intervención del Estado con fines de reglamentación: como la libertad de conciencia o la de transitar. En el mismo sentido, véase Esmein, 8a. ed., t. II, p. 587.

ninguna especie.⁵⁸ No obstante las distinciones de sexos, clases, razas, regiones, religiones, partidos..., el hombre sigue siendo hombre. Ahora bien, los derechos individuales son los derechos del hombre, ligados por hipótesis a la realización de su destino de hombre. La única solución lógica es, entonces, la igualdad absoluta, matemática. Desde el punto de vista del derecho individual, un hombre vale lo que otro, y en cada uno este valor es trascendente. Introducir discriminaciones sería, o bien obrar de modo parcial, contra toda razón, o bien negar al hombre reconociendo valor sólo a la categoría escogida: clase, partido o raza.

Esta igualdad no es obstáculo para que algunos derechos naturales con repercusión social se reserven en su plenitud a los ciudadanos, al paso que su uso, para los extranjeros, estará sometido a condiciones más o menos estrictas, si es que no totalmente vedado: como la libertad de enseñanza o la de asociación. Todavía hay que advertir que la solución más liberal es siempre la más humana y lógica, y que la restricción de los derechos individuales de los extranjeros debe justificarse por la existencia de peligros precisos para la comunidad nacional. Es bien cierto, en cambio, que al Estado no le es lícito privar de sus derechos (ni siquiera por medio de pretextos especiosos) ni a aquellos de sus miembros que pertenecen a minorías nacionales, de religión, raza o lengua, ni a los judíos o gente de color a causa de la sangre que corre por sus venas, ni a los católicos porque se diga que practican una religión de intolerancia y obedecen a un poder extranjero, ni a los burgueses durante el periodo de “dictadura del proletariado”, en espera del advenimiento de la sociedad sin clases...

Sólo pueden arrebatarse algunos derechos esenciales, aunque únicamente de orden temporal —libertad, propiedad, la misma vida— a los criminales, en calidad de pena: por definición, la pena implica una disminución de las facultades del individuo.⁵⁹ Y la solución no variará con la sustitución del concepto de pena por el de “medida de seguridad”, que tiene del todo el mismo efecto doloroso que la pena, menos la nota de infamia.

Guardémonos, empero, de perder contacto con la realidad. El carácter universal de los derechos del individuo no obsta a que determinadas libertades menos esenciales puedan ser rehusadas a pueblos que no estén en situación de ejercitarlas y aun de comprenderlas. Algunas libertades suponen aprendizaje y hábito. Y entre los pueblos, como entre los individuos aislados, se encuentran menores. La prudencia aconseja tratarlos de

58 Comp., en el propio sentido, Esmein, t. I, pp. 587 y 588.

59 Comp. Hauriou, *Précis*, pp. 635 y 636.

la misma manera, esto es, no conferirles la plenitud de las libertades, ni en el orden civil, sino el día en que hayan adquirido cierta madurez.⁶⁰

222. Entre los derechos individuales, unos son *innatos*, porque sus condiciones de existencia (si bien no siempre de actuación) se cumplen desde el nacimiento: así los derechos que se refieren a la propia persona individual y al ejercicio de sus potencias, a reserva de ciertas limitaciones justificadas por la falta de madurez o la incapacidad del sujeto. Los otros deben ser *adquiridos*, ya por un hecho personal del titular, ya por la aparición de una causa de adquisición, eficiente o instrumental, que actualice el derecho hasta entonces meramente virtual, como los derechos de autor, que suponen la producción de una obra, el derecho del obrero a su salario, que supone la prestación de un trabajo, el de propiedad privada, que supone un modo concreto y legítimo de apropiación.

Ciertamente los medios que permiten entrar en posesión efectiva de los derechos adquiridos, y a veces también de los innatos, no están a disposición de todos, y su funcionamiento se subordina a la desigualdad de las condiciones humanas. Así, algunos reformadores se han ingeniado en provocar artificialmente el nacimiento de estos medios en los que de ellos están desprovistos, de modo de establecer cierta igualdad, por lo menos en el “punto de partida”. ¿Para qué decretar la propiedad privada o el derecho de instruirse, si estas ventajas sólo son, de hecho, accesibles a ciertas clases afortunadas? ¿Y para qué proclamar la libertad de prensa o la de reunión, si el pueblo no tiene prensa ni locales?⁶¹ De cierto hay aquí una situación que no puede dejar indiferente al Estado. El derecho individual y las diversas libertades que lo integran no sólo requieren reconocimiento donde existen, sino una política enderezada a procurar que beneficien al mayor número. Sin embargo, el problema no se refiere a la categoría de la libertad; otros principios entran en escena, en cuya virtud debe la comunidad ponerse al servicio de los menos pudientes, que no tienen los medios o los instrumentos de la libertad.⁶²

60 *Ibidem*, pp. 636 y 637.

61 Este último ejemplo está tomado de la Constitución de la República Socialista Federativa Soviética Rusa del 10 de julio de 1918, artículos 5o. y 6o., que decreta entrega de prensas y locales de reunión a los trabajadores, a fin de garantizarles “la plena libertad de expresar sus opiniones”, “la verdadera libertad de reunión” (véase Mirkine-Guetzvitch, *La théorie générale de l'État soviétique*, París, 1928, p. 179. *Adde*: pp. 10 y 98). La misma disposición se encuentra en el artículo 125 de la nueva Constitución de la URSS de 5 de diciembre de 1936, *Editions Germinal*, Bruselas, 1937, e Informe de J. Stalin, p. 30.

62 Sobre estos nuevos principios, véase más abajo, 273-277.