



## ¿QUÉ ES EL BIEN COMÚN?

Por Gabriel J. Zanotti  
Para IAA, mayo de 2013

Se habla mucho hoy de “la economía del bien común”. Pero, ¿qué es el bien común? Ofrecemos nuevamente nuestras reflexiones al respecto, escritas en nuestros libros “Economía de mercado y DSI”, y “El humanismo del futuro”.

---

### Capítulo 1 LA PRIMACIA DEL BIEN COMUN

#### 1. Qué es el bien común

Para comenzar ordenadamente nuestro estudio, debemos analizar primero el principio de ética social que a nuestro juicio es el eje central de la DSI, pues engloba y permite entender a los restantes. Nos estamos refiriendo al famoso bien común.

Los fundamentos metafísicos del concepto del bien común demostrarán que son vanas las pretensiones del totalitarismo de utilizar este concepto para su propio provecho.

El bien común es un concepto implicado necesariamente en el análisis de la esencia de la sociedad humana. Santo Tomás definió así a la sociedad: “...adunatio hominum ad unum aliquid comuniter agendum”<sup>1</sup>, esto es, la unión de los hombres para hacer algo uno conjuntamente, o, también la unión de los hombres para algo uno que debe ser hecho conjuntamente. Analicemos la gran cantidad de principios metafísicos que fundamentan la definición de Santo Tomás.

Ante todo, la sociedad se nos presenta como un *ente de orden*, esto es, un conjunto de sustancias unidas en torno a un fin. Las máquinas que el hombre construye, por ejemplo, no están constituidas por sólo una sustancia, sino que varios elementos son ensamblados y relacionados entre sí de tal modo que puedan cumplir una determinada finalidad o función. Por eso estos entes se denominan entes de *orden*, porque el orden es precisamente la adecuada disposición de una serie de elementos con respecto a un fin o principio de ordenación. La noción de finalidad es esencial a la noción de orden; todos los

---

<sup>1</sup> Opúsculo *Contra Impugnantes Dei cultum et religionem*; Cap. 3, c. En: *Opuscula Omnia*, Tomas quartus. París, P. Lethielleux, editoris, 1927.



órdenes, sean espontáneos o no<sup>\*</sup>, tienen ínsita una finalidad, que es justamente aquello por lo cual y en torno a lo cual los elementos del orden son colocados y dispuestos, y en función del logro de la aludida finalidad se puede decir si la disposición de los elementos efectuada es correcta o no.

Y la sociedad humana es ente de orden, justamente, porque no es una sola sustancia (si lo fuera, estaríamos en una concepción sustancialista de la sociedad), ni tampoco la mera suma cuantitativa de los seres humanos que la integran. Es un conjunto de elementos, los seres humanos (cada uno de los cuales es una persona –sustancia individual de naturaleza racional, según la clásica definición- ) unidos en torno a un fin (el “*unum aliquid*”). Esa unión está dada por la mutua *relación* que hay entre los elementos del conjunto, relación que es algo más que la mera suma de los elementos. *Necesariamente* hay un fin, pues todo agente obra por un fin, y por ende todo hombre obra por un fin, y por ende los hombres, al unirse en sociedad, obran también por un fin. Pero en este caso se trata de un fin que es *común a varios*: los hombres que integran el grupo social. Y como todo agente obra por un fin, que es un *bien* para el agente, se deduce que el fin común a los integrantes del grupo social es para ellos un *bien común*. El bien común de un grupo social es pues el fin común por el cual los integrantes de una sociedad se han constituido y relacionado en ella. Ese bien común tiene como característica distintiva el hecho de que por su propia naturaleza es esencialmente *participable* y *comunicable* a los integrantes del grupo social. Pues es justamente el bien que es *común* a los integrantes del grupo, que éstos se han unido y relacionado en torno a ese fin, y por ende en torno es ese bien común.

Supongamos que cuatro personas, A, B, C, y D forman un club para estudiar el pensamiento de Platón. Los cuatro forman un grupo social específico, unidos en torno a un fin, el cual es el estudio del pensamiento de Platón. Ese fin común, ese bien común, que es el estudio de Platón, puede ser gozado por todos los integrantes de dicho grupo social, y así ese bien común es *participado* por A, B, C y D, quienes a su vez encuentran a ese bien común como un bien personal. Bien común no se opone a bien personal: pues es el bien que es *común a cada una de las personas* que integran el grupo social. Sí, en cambio, el bien común se distingue –no necesariamente se contradice- del *bien particular*, que es aquel bien que al ser poseído y gozado por una persona no puede ser participado por todos los miembros del grupo social en cuestión: esto es, el bien particular carece de la característica definitoria de todo bien común: como su nombre lo indica, ser *comunicable*, *participable*. Quiere decir que un bien personal puede ser el bien común o un bien particular. En nuestro ejemplo, A puede poseer el ejemplar X de los diálogos platónicos, que no necesariamente será utilizado en común por B, C y D; X será en ese caso un bien particular de A.

## 2. El bien común *debido*

El siguiente paso es dilucidar cuál *debe* ser el bien común. En efecto, nos encontraremos con el siguiente problema: en la sociedad humana, las personas que la integran pueden tener fines y bienes personales muy diversos. Los seres humanos no desean todos lo mismo; su intrínseca racionalidad y libertad produce una diversidad de fines en el seno de una misma sociedad. Entonces: ¿cómo hablar de un *bien común* a varios?

Para contestar este interrogante, recordemos la relación que existe entre sociabilidad natural del hombre, la división del trabajo y la escasez natural de recursos, cosa que, como ya hemos explicado en otra oportunidad<sup>2</sup>, fue explícitamente analizada por Santo Tomás, quien afirmó: “El hombre es por

---

<sup>\*</sup> 2004, 2: sobre la no contradicción entre esta noción de orden y la noción de orden espontáneo, ver el ensayo agregado en el anexo 6, sobre Hayek y el cristianismo. Ver también nuestra [Introducción filosófica a Hayek](#), op.cit.

<sup>2</sup> En nuestros “Fundamentos...”; Op. Cit. Cap.3, punto 3.



naturaleza un animal político o social; cosa que ciertamente se pone de manifiesto en que un solo hombre no se bastaría a sí mismo, si viviese solo, en razón de que la naturaleza en muy pocas cosas ha provisto al hombre suficientemente, dándole una razón por la cual pueda procurarse las cosas necesarias para la vida, como ser el alimento, el vestido y otras semejantes, para obrar todas las cuales no basta un solo hombre viva en sociedad”<sup>3</sup>.

Hemos citado este texto pues es clave para comprender el tema de la sociabilidad natural del hombre, lo cual a su vez es necesario para dilucidar que es el bien común debido. El hombre es, como concluye Santo Tomás, naturalmente social, porque *necesita de la sociedad para su desarrollo*. Y entonces es cuando nos hacemos la pregunta ética clave para este punto: ¿cuál debe ser el desarrollo del hombre? La respuesta, dependiente de toda la ética iusnaturalista de origen tomista que está en la base de las encíclicas pontificias, es la siguiente: el desarrollo del hombre, desde el punto de vista ético, implica la actualización plena de sus potencialidades específicas (fin último subjetivo del hombre), lo cual implica llegar a su fin último, que es Dios (fin último objetivo del hombre)<sup>4</sup>. Y por ende se concluye que, si el hombre necesita de la sociedad para su desarrollo, deben darse a ésta una serie de condiciones que permitan el aludido perfeccionamiento de las potencialidades específicamente humanas, y tal será el bien común *debido*. Tal es el bien común político, que a su vez es para el Fin y Bien Común Trascendente de la persona humana, que es Dios. Esta es la noción clave del pensamiento pontificio: la sociedad es para el hombre. “...Origen y Fin de la vida social ha de ser la conservación, el desarrollo y perfeccionamiento de la persona humana”, dice Pío XII en “Con Sempre”<sup>5</sup>. Y dice más abajo Pío XII en el mismo mensaje: “... la razón, iluminada por la fe, asigna a cada persona y a cada sociedad particular en la organización social un puesto determinado y digno, y sabe, para hablar sólo del más importante, que toda actividad del Estado, política y económica, está sometida a la realización permanente del bien común; es decir, de aquellas condiciones externas que son necesarias al conjunto de los ciudadanos para el desarrollo de sus cualidades y de sus oficios, de su vida material, intelectual y religiosa...”. Y Juan XXIII recoge estas enseñanzas en una definición de bien común que las resume: “...el bien común consiste y tiende a concretarse en el conjunto de aquellas condiciones sociales que consienten y favorezcan en los seres humanos el desarrollo integral de su propia persona”<sup>6</sup>.

Sólo éste, pues, puede ser un bien *común* a los integrantes del grupo social, en cuanto que éstos necesitan de la sociedad en que encuentran para desarrollar sus capacidades personales. Esto nos permite entender, a su vez, por qué el bien común no contradice en absoluto el hecho de que los fines de cada persona sean diversos en el marco social. Porque, para lograr esos fines personales, todos necesitan del bien común, que es ese conjunto de condiciones sociales que permiten el alcance de dichos fines. Debe distinguirse en este punto, por tanto, para una mayor claridad y distinción, entre el *finis operis* y el *finis operantis* de la sociedad humana. *Finis operis* alude al fin de una determinada acción u operación; *finis operantis* alude al fin del agente que está realizando la acción. Esto es: “fin de la obra” y “fin del operante”. Estos dos fines pueden coincidir en los hechos o no. Por ejemplo: supongamos que un arquitecto (el operante) está diseñando una casa. El fin de la obra, en cuanto tal (esto es, el fin de lo que se está haciendo) es el diseño de la casa; ahora bien, el fin del arquitecto, o sea, aquello por lo cual el arquitecto diseña la casa (el *finis operantis* del arquitecto) puede ser pura y simplemente diseñar una casa, por el mero gusto de hacerlo (en este caso el fin de la obra y el fin

<sup>3</sup> *Suma Contra Gentiles*; Ed. Club de Lectores, Buenos Aires, 1951; traducción de María Mercedes Bergada. Puede verse el original latino en la edición BAC, Madrid, 1967. Libro III, cap. 85.

<sup>4</sup> Ver Derisi, O. N.: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*; UCA, Bs. As., ed. de 1980, cap. III

<sup>5</sup> DP, Op. Cit.; Radiomensaje del 24/12/42.

<sup>6</sup> Enc. *Pacem In Terris*. Ed. Paulinas, V edición. Texto latino de las Actas Apostolicae Sedis en el apéndice.



operante coinciden), o bien (con disyunción inclusiva) obtener una determinada suma de dinero por el diseño de la casa (la cual suma de dinero puede desearse a su vez para otra cosa). Y ese será el *fin del operante* (el arquitecto) que se distingue del fin de la obra, pues la suma de dinero obtenida no es igual a la casa diseñada.

Pues bien: en el marco social, todos sus integrantes coincidirán en el *finis operis* de la sociedad (el fin de la sociedad en cuanto tal, el bien común), pero tendrán diversos *finis operantis*, esto es, diversos modos de desarrollar sus capacidades dentro del marco social. Es más, se desea el bien común (finis operis) para alcanzar el *finis operantis* personal. Supongamos que un grupo social está formado por tres personas: Juan, Pedro y Pablo. Juan quiere ser médico, Pedro comerciante y Pablo quiere dedicarse a la ingeniería. Pero los tres necesitan de determinadas condiciones de vida social (bien común) que permitan que desarrollen sus vocaciones específicas (*finis operantis* de cada uno). El bien común será pues un bien personal *común* a los integrantes del grupo; el *finis operantis* de cada miembro del grupo será en cambio un bien personal específico de cada persona. Y a su vez cada persona, a través del desarrollo de su vocación, tiene la *posibilidad* de perfeccionarse como ser humano y alcanzar así su Fin Ultimo personal, que es Dios Bien Común Trascendente de todo el Universo. Pero supongamos que un cuarto integrante del grupo, X, no coincide con los otros tres en que a través del desarrollo de su vocación llegarán a Dios y actualizarán de ese modo sus potencialidades específicas. En ese caso, lo que pertenece al bien común es que X no impida a los otros tres cumplir sus fines, pero a su vez éstos no pueden obligar coactivamente a X a aceptar su planteo ético trascendente. El bien común *permite, facilita* el cumplimiento del Fin Ultimo del hombre, pero no lo obliga necesariamente.

Todo esto nos hace entender con claridad este principio básico de ética social: la primacía del bien común sobre el bien particular. Este principio, que ha sido utilizado impiamente por los totalitarismos para avasallar la dignidad de la persona humana, implica precisamente todo lo contrario: significa que deben ser respetadas en el marco social las condiciones de vida que permitan el desarrollo de la persona. La persona no está para el bien común político, sino que el bien común político está *para* la persona humana. Por eso decía Pío XII que el fin de la vida social es el desarrollo de la persona humana, lo cual se explicita en las definiciones vistas de bien común; y por eso Pío XI había dicho claramente, en contra del totalitarismo marxista, que la sociedad es para el hombre y no el hombre para la sociedad<sup>7</sup>. Y de allí, por ende, que todo bien particular que atente contra el bien común es un atentado contra la persona humana, pues ésta necesita del bien común para su desarrollo.

### **3. Bien Común y Derechos de la Persona. De la primacía del bien común contra el antipersonalismo**

Todo lo anterior es clave para entender lo siguiente: si por *personalismo* entendemos la doctrina por la cual la sociedad humana está al servicio de la persona humana, entonces la primacía del bien común es un principio esencialmente *personalista*. Por eso es sencillamente *absurda* la polémica que se ha dado en el pensamiento católico entre quienes enfatizan el bien común y quienes enfatizan la dignidad de la persona humana y sus derechos fundamentales. Tiene razón C. De Koninck en criticar algunos puntos no muy felices sobre la distinción individuo-persona y el bien común en Maritain, pero es el título de su obra (“De la primacía del bien común contra los

---

<sup>7</sup> DP, Op. Cit.; tomo II: enc. *Divini Redemptoris* (1937). Punto 29 de esta edición.



personalistas”<sup>8</sup> y su posterior utilización por corrientes totalitarias lo que carece totalmente de sentido. Más absurdo aún es oponer el bien común a los derechos del hombre, cuando el contenido básico y específico del bien común político, esto es, la justicia –virtud social por excelencia-, implica necesariamente el respeto a la dignidad humana y los derechos que de ésta se derivan. Por otra parte, esta relación entre bien común y derechos personales ha sido explícitamente afirmada por el Magisterio. Dice Juan XXIII en la *Pacem In Terris* (Op. Cit.): “En la época moderna se considera realizado el bien común cuando se han salvado los derechos y los deberes de la persona humana”. Afirmó el Vaticano II al respecto: “...Puesto que el bien común de la sociedad, que es la suma de condiciones de la vida social mediante las cuales los hombres pueden conseguir con mayor plenitud y facilidad su propia perfección, se asienta *sobre todo* en la observancia de los derechos y deberes de la persona humana...”<sup>9</sup>. Y dice Juan Pablo II sobre este mismo tema: “...El bien común al que la autoridad sirve en el Estado se realiza plenamente sólo cuando todos los ciudadanos están seguros de sus derechos”<sup>10</sup>. Esto hace aún más explícito el absurdo de querer utilizar la noción de bien común con fines totalitarios: pues es precisamente cuando la justicia no se respeta y por ende los derechos de la persona son violados, que se produce el atentado directo al bien común. Bien común y totalitarismo son, por ende, intrínsecamente incompatibles y contradictorios.

#### 4. Bien común y ley humana positiva

Toda acción humana mala moralmente afecta al bien común; pues la sociedad se perjudica en la medida del mal moral en el que incurran sus miembros. Pero eso no implica que todas las acciones humanas moralmente malas caigan bajo la vigilancia del estado, cuya función es custodiar y promover el bien común. Pues la ley humana positiva, que es la que queda bajo custodia del estado, abarca, cuando es justa, un radio más pequeño, aunque concéntrico, del abarcado por la ley natural: abarca sólo aquellas normas fundamentales sin las cuales la sociedad humana no puede perdurar, como explícitamente lo explica Santo Tomás: “...la ley humana se establece para una multitud de hombres, en la cual la mayor parte no son hombres perfectos en la virtud. Y así la ley humana no prohíbe todos los vicios, de los que se abstiene un hombre virtuoso; sino sólo se prohíben los más graves, de los cuales es más posible abstenerse a la mayor parte de los hombres, especialmente aquellas cosas que son para el perjuicio de los demás, sin cuya prohibición la sociedad no se podría conservar, como son los homicidios, hurtos, y otros vicios semejantes”<sup>11</sup>. Como vemos, dentro de este ámbito se encuentra el respeto al derecho ajeno, lo cual implica el respeto a los derechos y deberes del hombre.

---

<sup>8</sup> Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1952. Título original en francés: *De la Primauté du Bien Commun Contre Les Personnalistes*; *Le Principe De L'Ordre Nouveau*. Quebec, Canada, 1943.

<sup>9</sup> Declaración *Dignitatis Humanae* (7/12/65). Ed. Paulinas, 1981. Texto latino en el apéndice. El subrayado es nuestro. Punto 6 de la edición citada.

<sup>10</sup> Enc. *Redemptor Hominis* (4/3/79); Ed. Paulinas, 1971. Punto 17 de esta edición. Texto oficial latino de las Actas, en el apéndice.

<sup>11</sup> *Suma Teológica*; I-II, Q. 96, a. 2c. La versión castellana utilizada pertenece al *Tratado de la ley – tratado de justicia – opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, de Ed. Porrúa, México, 1975. Puede verse el texto latino original en la edición Marietti, Torino, 1963.



## CAPÍTULO DOS

### EL ESTADO Y LA LIMITACIÓN DEL PODER

#### 1. La sociedad humana y el bien común

Este capítulo tratará fundamentalmente acerca de los principios morales que deben regular la acción del estado y también acerca de cuál es en nuestra opinión la forma de gobierno más idónea para el cumplimiento de dichos principios. Pero, previamente a ello, debemos realizar un análisis descriptivo de la sociedad humana, el bien común, la naturaleza del Estado, etc. La extensión de dicho análisis será sólo la necesaria en función del tema de este capítulo.

Con respecto a la naturaleza de la sociedad humana, creemos que puede arrojar mucha luz una breve pero sustanciosa definición de “sociedad” enunciada por Santo Tomás: “unión de los hombres para algo uno que debe ser hecho conjuntamente”<sup>12</sup>. El análisis de esta definición servirá para aclarar muchas cuestiones habitualmente debatidas sobre este tema.

En primer lugar, observemos que Santo Tomás dice “unión de los hombres”. Esas tres palabras, tan aparentemente obvias, presuponen ciertos elementos básicos de la ontología del Aquinate. Hay entes (cosas) que no son sólo una sustancia, sino un conjunto de sustancias relacionadas en función de un fin (que es el principio de ordenación). A esos entes se los llama un ente de orden. Por ejemplo: un televisor –o en general cualquier “arte-facto”- que no es sólo una sustancia, sino un conjunto de varias sustancias dispuestas de tal modo que permiten lograr un fin (captar imagen y sonido en movimiento), esto es, relacionadas ordenadamente hacia tal fin. Lo que constituye específicamente el televisor no es cada sustancia sino la específica relación entre las mismas, en orden al fin. Precisamente, el orden es la correcta disposición de varios elementos en torno a un fin; el *desorden* se produce cuando los medios no están correctamente dispuestos en función del fin y éste, consiguientemente no se cumple.

Todo esto es útil a fin de resolver este primer problema: la sociedad humana, ¿es sólo una cosa? ¿O no es más que la suma de las personas que la componen? Ni una cosa ni la otra. Es un conjunto de sustancias *racionales* (en este caso, las personas humanas) *relacionadas* en función de un fin. Por eso la sociedad humana, aunque no es sólo una cosa, tampoco es sólo la suma de las personas que la componen, pues éstas se encuentran relacionadas entre sí; y la relación es algo más que la mera suma (por ejemplo, las partes del televisor lo constituyen tal merced a su específica relación, pues si todas las piezas del televisor son colocadas una tras otras en una bolsa, hay allí una *suma* de partes, pero no un televisor). Pero esa relación, *por definición*, no anula la individualidad de cada persona, pues las personas son el sujeto y el término de esta relación (que se fundamenta en una interacción entre las personas en vistas a un fin).

Pero, ¿cuál es el fin? A él se refiere Santo Tomás cuando dice “para algo uno” (ad aliquid unum). Siempre, en toda acción humana, hay un fin, pues todo agente obra por un fin<sup>13</sup>. Luego, la interacción social también está ordenada a un fin. Por ejemplo, supongamos que se constituye un club para jugar al

<sup>12</sup> En su opúsculo *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem*, Cáp. 3 en *Opuscula Omnia*, tomo 4, P. Lethielleux, ed. París, 1927.

<sup>13</sup> Ver *Suma Contra Gentiles* op. cit., libro III, Cáp. 2 y 3.



tenis. Como vemos, por definición esa sociedad tiene un fin (jugar al tenis) en función del cual sus miembros se ordenan y disponen. Y ese fin tiene una característica ontológica especial. Es *común* a los integrantes del grupo, lo cual quiere decir *comunicable, participable* a todos los miembros del grupo al mismo tiempo. Es un bien del cual participan todas las personas que integran el grupo, y es por ende un bien personal y común (pues habrá muchos otros bienes personales que serán particulares, esto es, no comunicables a todos al unísono, como por ejemplo la raqueta que sea propiedad de alguno de los miembros del grupo). Esto nos explica también que el bien común y el particular difieren esencialmente, y que el bien común no puede, por ende, ser la suma de los particulares, pues una “suma” no implica una diferencia esencial).

Ahora bien: en la sociedad humana como tal, *en la cual las diversas personas tienen muchos y diversos fines personales*, ¿cuál puede y debe ser un fin común a todos? Para dilucidar este interrogante citemos el siguiente texto de Santo Tomás: El hombre es por naturaleza un animal político o social; cosa que ciertamente se pone de manifiesto en que un sólo hombre no se bastaría a sí mismo, si viviese sólo, en razón de que la naturaleza en muy pocas cosas ha provisto al hombre suficientemente, dándole una razón por la cual pueda procurarse las cosas necesarias para la vida, como ser el alimento, el vestido y otras semejantes, para obrar todas las cuales no basta un sólo hombre; por lo cual ha sido naturalmente dispuesto que el hombre viva en sociedad<sup>14</sup>. Otra vez tenemos un texto breve y riquísimo en contenido (estilo típico del Aquinate). Tenemos aquí varias cosas: a) la escasez natural de recursos; b) la división del trabajo y consiguiente cooperación social como medio para hacer frente a dicha escasez<sup>15</sup>; c) la sociedad humana se constituye de ese modo para que el hombre pueda procurarse las cosas necesarias para su vida; d) el hombre es por este motivo un animal social por naturaleza.

De lo cual se infiere cuál debe ser el fin común debido a la sociedad humana, en razón de la naturaleza del hombre. El hombre necesita de la sociedad *para su desarrollo* (esto es, la actualización de sus capacidades como ser humano). Por eso el hombre es naturalmente social, porque necesita de la sociedad para desarrollarse como persona, así como decimos que el pez es naturalmente “acuático” porque necesita del agua para su desarrollo. Luego, tal debe ser el bien común de la sociedad humana (tema que ya hemos tratado aunque más brevemente): un conjunto de condiciones sociales que permitan el desarrollo y perfeccionamiento de la persona humana. Juan XXIII ha acuñado es concepto: “. . . el bien común consiste y tiende a concretarse en el conjunto de aquellas condiciones sociales que consienten y favorecen en los seres humanos el desarrollo integral de su propia persona”<sup>16</sup>. Solo éste puede ser, por ende, un bien común a todos los integrantes del mercado social. Todas las personas tienen actividades y vocaciones diversas, y en ese sentido, fines distintos; pero todas las personas necesitan un ámbito social adecuado para el desarrollo de su persona a través de sus diversas vocaciones, y ese ámbito social adecuado es el bien común; y “común” significa como vimos que, cuando se realiza, todas las personas participan al unísono de ese bien.

Por supuesto, el conocimiento y conciencia de ese bien no es necesariamente claro y distinto; habitualmente es difuso: todos intuyen vagamente que de no vivir en sociedad estarían peor de lo que están; e incluso el que opta vivir alejado de todo grupo social lo hace después de que un grupo social determinado le ha proporcionado el bagaje cultural suficiente como para hacer frente a su opción.

---

<sup>14</sup> Ver *Suma Contra Gentiles*, op. cit., libro III, Cáp. 85.

<sup>15</sup> Para un tratamiento de este tema conforme a los actuales descubrimientos de la ciencia económica, ver Mises, L. von, op. cit.

<sup>16</sup> Encíclica *Pacem in Terris*; hemos tratado este tema en *Economía de mercado y doctrina social de la Iglesia*, op. cit., Cáp. 1; y en “Persona humana y libertad”, en la revista *Estudios Públicos*, Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, No 20, 1985.



Debe excluirse, por ende, un pacto de unión originario, plenamente conciente, de la sociedad humana; la naturaleza social del hombre lo impide. Empero, así como la tendencia a alimentarse es natural pero el hombre la puede satisfacer con libertad y conciencia, de igual modo la vida social humana se realiza con libertad y conciencia, si bien el hombre no decide que necesitará de la sociedad para desarrollar precisamente su inteligencia y su voluntad libre. Pero hay un consentimiento tácito, una vez desarrolladas en mínimo grado esas potencialidades esenciales, de vivir en sociedad y advertir sus beneficios. Cuando no existe ese consentimiento mínimo y tácito, los seres humanos abandonan el grupo en el que se encuentran o se destruyen entre sí, esto es, entran en guerra, con lo cual los lazos de la cooperación social se reducen.

De todo lo anterior extraemos dos conclusiones adicionales. Primero, que la paz social no pertenece sólo al “deber ser” de la sociedad humana, sino a su “ser” más íntimo. La división del trabajo y la consiguiente cooperación social exigen, por definición, la paz social<sup>17</sup> y las guerras, consecuentemente, disminuyen el grado y extensión de división del trabajo y cooperación social, con el consiguiente perjuicio para el hombre, dada su naturaleza social (esto se relaciona íntimamente con el derecho a comerciar que vimos en el capítulo anterior). La paz social es pues condición necesaria para la existencia misma de la sociedad humana y su desarrollo; no es por ende un mero ideal bondadoso “no realizable” como afirman algunas pésimas filosofías habitualmente circulantes. Y, en segundo lugar, de la misma definición del bien común se sigue como consecuencia que *la sociedad humana está al servicio de la persona y no al revés*. Este es uno de los principios ético-sociales más importantes del humanismo teocéntrico. El bien común político tiene como fin a la persona humana, y ésta tiene como fin a Dios (que es el “Bien Común Trascendente” de todo el universo). *Cualquier elemento humano* que se coloque como fin último de la sociedad política (estado, nación, pueblo, raza, clase), al mismo tiempo que se coloca a la persona como un simple medio para ese fin, constituye una clara concepción totalitaria de la vida social, absolutamente inmoral, donde la persona es considerada como un mero engranaje al servicio de un todo que absorbe su condición de persona. De allí que en tal concepción – común a todas las facciones totalitarias que además se pelean entre sí, como diferentes bandas delictivas- nada quede de la dignidad natural humana y sus derechos fundamentales, que son consiguientemente pisoteados en nombre de una “raza”, “nación”, “pueblo”, “estado”, etcétera.

Pero, ¿no debe la persona respetar el bien común? ¿No se puede decir entonces, que la persona está al servicio del bien común? No, el razonamiento es al revés: la persona debe respetar el bien común precisamente porque éste está a su servicio y es indispensable para su libertad. Los órganos del cuerpo son indispensables para la salud y están al servicio de la persona, no al revés; pero precisamente por ello la persona los cuida y no los destruye<sup>18</sup>. De igual modo ocurre con el bien común. Profundizaremos esto en el siguiente punto.

## 2. El bien común y los derechos del hombre

Hemos visto que los derechos del hombre se fundamentan en la ley natural, que le dice al hombre las conductas adecuadas a su desarrollo y perfección como persona. A su vez, hemos visto que el bien común es el conjunto de condiciones de vida social que facilitan el desarrollo y perfeccionamiento de la

---

<sup>17</sup> Véase Mises, L. von: op. cit.

<sup>18</sup> Véase Quiles, I: *La persona humana*, Kraft, Buenos Aires, 1967; tercera parte.





persona. Luego, ambas cosas, lejos de oponerse dialécticamente, se relacionan de manera armónica. El bien común incluye necesariamente a los derechos del hombre, pues no hay bien común sin justicia, y no hay justicia sin respeto a los derechos del hombre.

El respeto al bien común implica necesariamente, por ende, el respeto a los derechos de la persona. Colocar al bien común como excusa o fundamento para la violación de los derechos humanos, es no entender qué es el bien común, o no entender qué son los derechos del hombre, o no entender ambas cosas. Es más: puede demostrarse que el respeto a los derechos del hombre constituye la *parte principal* o fundante del bien común, pues la justicia es la virtud social por excelencia. Y la justicia, cuando impera, es el único bien *que por naturaleza* sólo puede ser “común”. La justicia es entonces el bien común que es condición necesaria para el goce de los bienes particulares. Por eso es el bien común por excelencia, sin el cual ningún derecho es respetado y sin el cual, por ende, ningún bien particular, propio, se respeta.

Es más, la justicia es el bien común por excelencia dado su carácter inmaterial e impersonal (impersonal en cuanto a que nadie la posee con exclusividad). Todos los bienes materiales, aunque puedan ser ocasionalmente comunes, por naturaleza pueden ser particulares, esto es, poseídos por sólo una persona, la cual dispone libremente de él.<sup>41</sup> Pero ello es absolutamente imposible con la justicia, por su misma definición. Sus frutos sólo pueden ser gozados al unísono por todas las personas que se benefician de ella.

Luego, sólo en una sociedad donde los derechos del hombre se respetan, se cumple con el bien común. De allí el respeto que la persona debe al bien común, respeto que cae bajo el ámbito de la ley humana positiva. De allí también la primacía ética que el bien común tiene frente a los bienes particulares. Si hay un conflicto entre un bien particular y el bien común, debe primar el bien común, porque, según lo establecido, un bien particular que atente contra el bien común es por definición algo que atenta contra la justicia. O sea que tal bien particular será por definición una acción que viola el derecho y no, consiguientemente, un derecho en sí mismo. Luego, cuando hay un conflicto entre un bien particular y el bien común, no significa ello un conflicto entre un derecho y el bien común, sino un conflicto entre una conducta violatoria del derecho, por un lado, y la justicia, por el otro (en el cual se incluyen los derechos del hombre). De allí que el principio de la “primacía del bien común” es un imperativo ético indispensable para el respeto de los derechos del hombre y, por ende, su libertad. Cualquier otra concepción de dicho principio es una prostitución de su auténtico significado.

Los conflictos que puedan producirse entre un derecho determinado y el “bien común” pueden ser reales sólo cuando la ley humana no puede establecer con precisión un determinado límite a una conducta, ya sea porque se trata de un caso no permitido en la ley natural pero sí en la ley humana, ya sea porque hay una dificultad técnica en la fijación de la propiedad de cada uno (volveremos a estos casos más adelante). Estos dos casos generan dificultades prácticas reales, pero la mayor parte de los problemas son aparentes, y se debe a una deficiente comprensión de lo que es la auténtica y justa libertad la persona. Muchas veces, bienes en sí mismos nobles y legítimos son coactivamente impuestos (prohibidos) a la persona, en nombre de una deformada noción de bien común. Vamos a dar un ejemplo típico. Alguien puede tener un gran aprecio por las tradiciones de su país. Muy bien. Pero esa persona cruzará el límite de la justicia si cree que tiene derecho a imponer coactivamente, en nombre de “la nación” (que seguramente llamará “bien común”) el uso de esas tradiciones a otras personas. Una persona tiene derecho a elegir entre la variedad casi infinita de bienes moralmente lícitos

---

<sup>41b</sup> Al caso de los “bienes públicos” nos referiremos más adelante.



que Dios coloca en su camino, y la ley natural, establecida por Dios, no distingue ninguna tradición cultural como única e indispensable. No hay ningún mandamiento en la ley de Dios que diga “bailarás el pericón” o “comerás asado”. Pero, sin embargo, muchas personas, atribuyéndose la capacidad de establecer mandamientos divinos al respecto, aprobarán seguramente una ley humana que obligue a todas las demás personas a no escuchar tal o cual tipo de música o a no colocar lugares de comidas con costumbre “extranjerizantes”. Pero, ¿cuándo ha prescrito Dios un tipo único de música y comida? Los valores de una tradición nacional pueden ser muy importantes, pero nadie tiene derecho a imponer una cultura por la fuerza. El conflicto que allí se ve entre el “bien común” y “la libertad” es aparente, pues el bien común incluye precisamente el respeto a la libertad de elección de la persona en esas materias, derecho que no puede ser violado, de modo intrínsecamente totalitario e inmoral, en nombre de la “nación”. Es más, el conflicto es producido por quienes pretenden tal imposición (si a algún lector le pareció algo exagerado el ejemplo, querríamos decirle que en el país del autor de estas líneas, estos ejemplos son muy habituales). Y después son quienes pretenden tales restricciones a la justa libertad humana quienes hablan de un “conflicto entre el bien común y la libertad”.

En síntesis, el bien común tiene, como parte principal, el respeto a los derechos del hombre. Cualquier violación de la justa libertad humana en nombre del bien común, sólo tiene como origen una deformación de la noción auténtica del bien común.

### 3. La naturaleza del Estado

Por supuesto, no es nuestra intención tratar todos los temas habituales que se estudian en disciplinas tales como Derecho Político o Teoría del estado; ni siquiera es nuestra intención sintetizarlos. No es el objeto de este trabajo y, por otra parte, es bien conocida la bibliografía clásica y básica al respecto. Nuestra intención es sólo disponer ordenadamente ciertos elementos filosófico-políticos esenciales que nos permitan cumplir con los fines de este capítulo.

Ante todo, recordemos ciertas nociones básicas que se relacionan íntimamente, pero no son lo mismo. No es lo mismo estado, gobierno, autoridad y poder. El gobierno es él y las personas encargadas de cumplir con la función del estado. Para ello necesitan cierto poder, que en este caso se denomina poder político, que es la efectiva capacidad de mando, en la relación de mando y obediencia, que se da entre gobernantes y gobernados. Cuando ese poder está moralmente legitimado, se dice que tiene autoridad. La legitimación de esa autoridad política puede ser “de origen”, cuando es moralmente legítimo al acceso al poder, o “de ejercicio”, o sea, cuando es moralmente legítimo el ejercicio mismo de ese poder.

Observemos que tanto el gobierno, como el poder político y la autoridad, son elementos que confluyen en la noción de estado. ¿Qué es, por lo tanto, el estado? Vamos a contestar esas preguntas en tres niveles, íntimamente relacionados entre sí.

El primer nivel de análisis es el análisis ontológico de la noción de estado. Este nivel es el descrito clásicamente por Santo Tomás de Aquino, en el capítulo 1 de su *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*<sup>19</sup>. Santo Tomás realiza allí un análisis de la sociedad humana casi idéntico al ya visto en la *Suma Contra Gentiles*, pero mucho más detallado. Su argumentación parte de la misma noción de

---

<sup>19</sup> Véase Editorial Porrúa, México, 1975.



*orden* que está inscrita en la constitución del grupo social. Su premisa fundamental es ésta: “. . . siempre que vemos una muchedumbre de cosas ordenadas a un fin ha de haber en ellas algo que las dirija” (op. cit., p. 258). Esto es porque, si el orden es la correcta disposición de diversos elementos con respecto a un fin, es necesario presuponer “algo” que sea aquello que disponga y dirija a dichos elementos. Luego, el mismo principio debe cumplirse en la sociedad humana, donde ya hemos visto cuál es su fin: el bien común. Luego, de la misma noción de sociedad y bien común se desprende la necesidad de algo que se ocupe específicamente de ese bien común, y allí ve Santo Tomás el origen ontológico de la autoridad política. Hemos visto ya que el elemento central del bien común es la justicia, y no en vano Santo Tomás dice en II-II, Q. 58, a. 1, ad. 5, que “. . . el gobernante es ‘el custodio del derecho’” (*princeps est custos iusti*), citando al estagirita. Recordemos que, si bien aquí hemos hablado de la autoridad política y el gobernante, es la noción del Estado lo que está detrás de ellas, noción que estamos tratando de dilucidar<sup>\*10</sup>.

El segundo nivel de análisis es histórico-sociológico, para el cual vamos a tomar los importantes aportes de la escuela escocesa de pensamiento político<sup>20</sup>. Los pensadores de esta escuela (Ferguson, Smith, Hume) sostienen que, entre los artefactos, producidos por la “técnica” y/o “arte” de la mano del hombre, y el reino de la naturaleza –o sea, entre “lo artificial y lo natural”- existe una franja intermedia de fenómenos, los cuales, según una expresión de Ferguson, son frutos “de la acción humana pero no del designio humano” (ver Gallo, op. cit., p. 139). Una gran mayoría de fenómenos sociales son de este tipo: el lenguaje, el comercio, la moneda y las mismas instituciones políticas. Esto es, no son fruto de que alguien se sentara alguna vez en un escritorio y dijera, por ejemplo, “he inventado el comercio”, y lo diseña, tal cual un inventor diseña su invento –con un conocimiento muy completo del mismo- y luego lo aplica. Al contrario, son todos ellos fenómenos que se han ido desarrollando con el paso de los siglos, sin que nadie en un momento los inventara repentinamente, y su naturaleza y orden no son conocidos absolutamente por un solo hombre –como el inventor conoce su invento- sino que es un conocimiento limitado, que se va acrecentando sólo muy paulatinamente, generación tras generación, con la acumulación de tradiciones abiertas a un perfeccionamiento. Este fecundo programa de investigación de los fenómenos sociales no debe ser, desde luego, presentado dialécticamente enfrentado a la existencia de Dios, la ley natural y el orden establecido por El, sino al contrario que al contrario, tiene su fundamento ontológico último en el orden natural que Dios ha dispuesto en los fenómenos sociales; pues en ese caso el “diseñador”, “ordenador”, “legislador” y qué además tiene conocimiento total de su creación, es Dios y *no un ser humano en particular*. Por eso, cuando explicábamos el tema del bien común, hacíamos alusión al conocimiento limitado y difuso del orden que lo fundamenta.

Este es el motivo por el cual los pensadores de esta escuela adoptaron una actitud contraria a la teoría del contrato social como un pacto de unión fundante de la sociedad humana, a nivel de una hipótesis que pretendiera explicar realmente el origen de la sociedad humana<sup>21</sup>. Esta, como la gran mayoría de los fenómenos sociales inherentes, no es inventada ni pactada voluntariamente de un día para otro, lo cual no implica que la razón humana no pueda hacer propuestas para mejorar el orden

---

<sup>\*10</sup> Es muy importante tener en cuenta que este análisis ontológico justifica por ente sólo la autoridad, pero no el estado-nación como modernamente lo entendemos. Los dos niveles que siguen (con autores como los iluministas escoceses, más Buchanan y Nozick) se encuentran en cambio hablando desde esa circunstancia histórica. Sus análisis, sin embargo, también serían compatibles con una confederación voluntaria donde también se podría superar el moderno esquema de estado-nación.

<sup>20</sup> Véase al respecto el excelente ensayo de Ezequiel Gallo, “La tradición del orden social espontáneo: Adam Ferguson, David Hume, Adam Smith”, en *Libertas*, Eseade, Buenos Aires, No 6, mayo de 1987.

<sup>21</sup> Véase Hume, D.: “Del origen del gobierno”, en *Ensayos Políticos*, Unión Ed., Madrid, 1975.



social, analizando la esencia del mismo; pero, precisamente, en ese caso, el conocimiento de esa esencia y su orden es el conocimiento de algo que el hombre no inventó deliberadamente y además es un conocimiento que no, puede ser desligado del conocimiento y tradición de generaciones anteriores.<sup>22</sup>

Este criterio se aplica también a las instituciones políticas y, por ende, al estado. Este, si bien realizado mediante la acción humana, no fue inventado por un sólo hombre: la humanidad fue viviendo, siglo tras siglo, la necesidad del poder político derivada de la cohesión del grupo social, a modo de un “ensayo” con numerosas pruebas y errores y diversos grados de progreso, entendiéndose aquí “progreso” como una paulatina evolución en las normas de ley natural cuyo afianzamiento permite lograr el bien común y el respeto de la dignidad humana.

Como se puede observar, en este nivel histórico-sociológico no aparece de ningún modo un contrato social originario, ni en la constitución de la sociedad, ni en la constitución del estado. Pero ¿cuál es la intimidad del proceso sociológico de aparición del Estado? ¿Por qué los hombres, para el afianzamiento del grupo social, van descubriendo sucesivamente la necesidad del estado? Ya vimos, desde luego, la respuesta ontológica de Santo Tomás. Pero esa respuesta debe completarse con el análisis de la esencia del proceso que conduce al afianzamiento del estado, y para ello vamos a pasar a nuestro tercer nivel.

Este tercer nivel consiste, pues, en tratar de analizar el proceso último de surgimiento del estado en el grupo social. Hemos visto, ontológicamente, “debe” surgir; y que, sociológicamente, ese resurgimiento es paulatino, fruto de la acción humana pero no del designio humano. Ahora veamos cómo se produce dicho proceso paulatino.

Para esto hemos recurrido a una fórmula que llamamos “anarquismo metódico”. Así como la pregunta metafísica fundamental es “por qué el ente y no más bien la nada”, la pregunta política principal es: ¿por qué el estado y no más bien la anarquía?<sup>23</sup> Esto es, *si no existiera lo que intuitivamente llamamos estado, ¿qué ocurriría?, ¿sería posible la sociedad como tal?* Nuestra tesis es que, contestando a esta pregunta, llegamos a ver el proceso por el cual surge el estado y el consiguiente poder político. *Partiendo de una hipotética situación de anarquía, y las dificultades de su mantenimiento, contestamos a la pregunta de por qué el estado y no más bien la anarquía.* Obsérvese que hemos dicho “hipotética”, esto es, *no real*, y por eso el estado de cosas “previo” a la constitución del estado es, nuevamente, *no real* y absolutamente hipotético. Pues preguntándonos por las consecuencias de la no existencia de algo cuya necesidad de existencia presuponemos, llegamos a comprender el por qué de esa necesidad de existencia.

Para realizar este análisis vamos a tomar aportes de dos filósofos políticos contemporáneos Nozick y Buchanan. Lejos está de nuestro ánimo una descripción completa de todo su pensamiento, y menos aún una aceptación no crítica de sus posiciones. Sólo nos referiremos a lo que consideramos positivo para los fines de este trabajo.

Buchanan<sup>24</sup> parte de una hipotética situación donde dos personas están luchando entre sí para conseguir los escasos recursos, y en un determinado momento advierten que, si dejan de luchar e intercambian entre sí el fruto de lo que hasta entonces habían obtenido por la lucha anterior, estarán mejor que lo que estaban en la anterior beligerante, y esto es por el principio de la mayor productividad

<sup>22</sup> Véase Zimmermann, E.: “Hayek, la evolución cultural y sus críticos”, en *Libertas*, NO 6, op. cit.

<sup>23</sup> Véase Nozick, R.: *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York, 1974.

<sup>24</sup> Ver *The limits of Liberty*, University of Chicago Press, 1975.



de la división del trabajo, que ya vimos anteriormente. Los bienes acumulados hasta el momento en que dejan de luchar constituyen la “distribución natural” establecida hasta el momento. En el momento en que ambos (A y B) dejan de luchar y comienzan a comerciar, se establecen en ese momento derechos de propiedad sobre los bienes intercambiados, que ambos sostienen por mutuo acuerdo. Ese mutuo acuerdo es sostenido por el mutuo convencimiento de que, en caso de que alguno de los dos quiera volver a la situación anterior, ambos estarán peor. (Buchanan utiliza aquí los elementos contemporáneos de la teoría de los juegos). Ahora supongamos que este proceso comienza a reiterarse entre muchas personas; supongamos que son 100 las personas que están comerciando entre sí. En ese caso, una de ellas puede ver que, si no respeta el derecho de propiedad de las otras 99, esa persona, en ese caso –si roba, entonces, con violencia o no- estará mejor, porque aprovechará la producción conjunta de las otra 99 sin colaborar en el proceso (contrariamente al caso anterior, esta vez la ruptura del contrato beneficiaría en cuanto a la cantidad de recursos obtenidos). Si otra persona decide hacer lo mismo, el proceso se repite, pero entonces, si la tendencia continúa, todos los contratos se romperían y todos volverían a la situación bélica y anárquica anterior, y en ese caso, todos estaríamos peor. Entonces, si las 100 personas advierten eso, y no quieren que ello suceda, acordarán que una persona – digamos, una persona 101- tenga el poder de penar los atentados contra los contratos de propiedad establecidos, para que de ese modo ya no sea ventajoso para *uno* volver a la situación beligerante anterior. Ha surgido en ese momento el estado y el poder político.

Observemos que el esquema de Buchanan, si bien hipotético, explica por qué, en los hechos, la acción humana tiende a establecer derechos de propiedad (recordemos que para Santo Tomás la propiedad era una “invención del hombre no contradictoria con la ley natural”: porque usa implícita o explícitamente de ellos al desarrollar el comercio que emerge naturalmente de la división del trabajo y de un progresivo abandono de una situación de beligerancia. Observemos como, en ese caso, surge la necesidad del poder político como el custodio de las estructuras jurídico-positivas que se van estableciendo entre los seres humanos. Y observemos también que la descripción de Buchanan no es contradictoria con lo visto anteriormente sobre la escuela escocesa, pues el modelo de este autor nos permite conocer la intimidad del desarrollo de los procesos evolutivos sociales que llevan al establecimiento de normas de derecho positivo y surgimiento del estado. Lentamente, con ensayos y errores, la humanidad, con el paso de los siglos, va descubriendo que el abandono progresivo de situaciones de beligerancia, el consiguiente establecimiento de derechos de propiedad originarios y un poder político custodio de las normas resultantes, son instituciones sociales que permiten un progreso y una evolución de la sociedad humana conforme a sus características esenciales: la división del trabajo, la paz y el bien común. La expresión “con ensayos y errores” significa que no siempre, desde luego, la humanidad advierte las ventajas de comportarse conforme a la naturaleza de las cosas, lo cual produce retrocesos en los lazos de cooperación social. Todavía la humanidad se encuentra en pleno proceso de afianzamiento de las instituciones que le permiten progresar.

Pero el modelo de Buchanan no responde a este inconveniente: supongamos que 100 personas tienen, mediante el proceso descrito, un estado que las rija, pero hay otras cien que tienen *otro* estado y así sucesivamente. ¿Qué ocurre en ese caso? Para contestarlo debemos recurrir a la obra mencionada de Nozick quien parte hipotéticamente de una situación que a muchos les parece la ideal: las personas se agrupan entre sí bajo diversas “agencias de protección” de sus derechos. Para decirlo en un lenguaje más habitual, esas agencias serían como “miniestados”, que, cual empresas que ofrecen un servicio en el mercado, compiten entre sí ofreciendo servicios de protección de derechos. Si esa situación fuera posible y se mantuviera así, estaríamos de hecho en una situación anárquica, lejos de lo que podríamos



llamar un “estado” (cada persona, en ese caso, tiene la facultad para cambiar de agencia de protección si los servicios que alguna ofrece no son de su agrado). ¿Puede mantenerse una situación tal? Tomando elementos prestados de la economía política actual, Nozick dice que, si bien es cierto que *no* hay un mercado libre una tendencia al monopolio en las diversas empresas que ofrecen servicios<sup>25</sup>, este caso es sin embargo la excepción, *debido a la misma naturaleza del servicio que dichas agencias de protección están ofreciendo* (ver Nozick, op. cit., p. 17). Esto es porque la naturaleza de ese servicio implica por definición usar la fuerza y la violencia. Si A tiene un conflicto con B y B está asociado a otra agencia de protección, ¿qué harán ambas agencias? Si ambos clientes insisten en que la agencia proteja sus derechos, pues para eso la contrataron (supongamos que A acusa a B de robo y viceversa) se infiere que ambas agencias deberán entrar en guerra mutuamente. En ese caso, o una de ellas destruye a la otra, o, si ambas tienen fuerza equivalente, para evitar frecuentes y costosas peleas ambas tienden a contratar un árbitro común que difiera el caso; la tendencia a la unidad es la que predomina consiguientemente. Las peleas continuas entre las agencias de protección restringirían –por motivos ya expuestos- los lazos de cooperación social, lo cual es una situación desventajosa para todos; por ende, o las agencias contratan el servicio de alguien que difiera los casos, o de la situación beligerante surge una agencia central dominante a cuyos dictámenes deberán someterse las más chicas. En cualquiera de los dos casos se observa el surgimiento de un poder político común. El esquema de Nozick tiene cuestiones y complicaciones adicionales, pero lo expuesto basta a nuestros fines. La clave de la cuestión es que esas agencias de protección tienden al monopolio y, por ende, al surgimiento de lo que habitualmente llamamos estado. Y, como vemos, el motivo es sencillo: para que se mantenga la paz social, debe haber un poder político *último* que decida sobre la aplicación de las normas positivas y ya hemos visto que la paz social es condición necesaria para el progreso de la sociedad humana.

Por supuesto, no hay que suponer en estos esquemas presupuestos antropológicos absolutos y excluyentes. No es que el hombre sea un ser esencialmente perverso que tiende continuamente al robo y a la violencia, y hay que tenerlo continuamente vigilado, ni tampoco es cuestión de suponer que el hombre es un ángel que naturalmente respetará las reglas del derecho. En esto, nuevamente, los autores escoceses fueron muy sagaces. Observaron bien que la mayoría de los hombres no son altruistas absolutos ni egoístas espantosos. Simplemente, la mayoría busca su propio provecho y el de su grupo familiar, tratando de desarrollar su vocación y satisfacer sus necesidades sin dañar a otros. Esto conduce, merced a la división del trabajo, a beneficiar al resto, pero sin que cada persona haya sido plenamente consciente de ello (ver Gallo op. cit., p. 134). Y ello es conforme con la limitación del conocimiento del que cada persona dispone en ese mutuo intercambio. Esta es la razón por la cual tienen éxito aquellas instituciones sociales que limitan el poder de las personas encargadas de cumplir la función de estado, las cuales no aumentarán su conocimiento ni se convertirán en Dios por desempeñar dicha función.

Los límites de la gran franja de personas que no son ni totalmente egoístas ni totalmente altruistas, están dados precisamente por los totalmente egoístas que atentan contra las normas básicas de convivencia, y los absolutamente altruistas. Estos últimos también buscan su propio interés, pero han unido su felicidad personal a la felicidad de los demás de tal modo que son incapaces de toda falta que atente contra el bien de otros. Estos serían “los santos”. Pero, precisamente, la ley humana no está hecha ni para santos ni para malvados absolutos. Si todos fueran santos, la autoridad política no necesitaría el recurso último de la fuerza; si todos fueran malvados absolutos, la convivencia humana sería hasta en lo más mínimo imposible. Todo esto confirma las sabias palabras de Santo Tomás, acerca

---

<sup>25</sup> Véase Rothbard, M. N.: *Man, Economy and State*, Nash Publishing, Los Angeles, Cap. 10.



de que la ley humana está hecha para la mayor parte de los hombres, la mayoría de los cuales no son perfectos en la virtud. Por eso la ley humana no pena todo lo penado por la ley natural.

Después de este *excursus* aclaratorio, volvamos a los modelos que estábamos manejando. Como vemos, ellos concluyen en la necesidad de la constitución del poder político del Estado como único recurso para evitar la guerra de todos contra todos; por ello se da el estado y no la anarquía. Ese es el valor explicativo del nivel del “anarquismo metódico”.

Para que se observe que los tres niveles confluyen en la dilucidación de la naturaleza del estado, no dejamos de sistematizar sus relaciones. El nivel ontológico nos dice que la misma noción de orden inherente a la noción de sociedad implica la existencia del estado. El nivel histórico-sociológico excluye la posibilidad de un pacto de unión real originario en la constitución de la sociedad y el estado. Por último, el nivel del anarquismo metódico construye un modelo de contrato social hipotético, no real, para explicar la intimidad del proceso que lleva a la constitución del estado. Cuando se traslada la explicación del tercer nivel al segundo, se observa que el proceso que el tercer nivel explica de manera contractualista sucede en realidad en un largo proceso de ensayo y error que confluye positivamente hacia instituciones conformes con la naturaleza humana o negativamente hacia situaciones que retrasan e involucionan los lazos de cooperación social.

Creemos que la distinción de niveles efectuada es un programa de investigación que permite la integración de elementos de explicación que habitualmente se presentan separados y enfrentados.

El estado se nos presenta así como parte de la sociedad que tiene el poder político. Es la institucionalización del poder político. Su género es ser una institución social, esto es, un “organoide” de la sociedad, un determinado conjunto de interacciones sociales (roles) que satisfacen una determinada necesidad social. Su diferencia específica es precisamente el poder político. Poder que, como ya hemos visto, consiste en la efectiva capacidad de mando para cumplir con el cuidado del bien común. El poder político tiene autoridad cuando cumple esa función, de lo contrario, no la tiene, pues la autoridad es legítima por definición.

Como vemos, el estado no es la sociedad, sino una parte de ella<sup>26</sup>, y tampoco se puede decir que es la “cabeza” de la sociedad, porque su papel de dirección no es decisivo –si no degenera- de las actividades culturales del grupo social.

Este poder político, así como todo el orden natural social, tiene su origen en Dios, pues todo orden natural tiene su origen último en Dios, como ordenador y creador de todo el universo. Lo que no, tiene origen en Dios es la degeneración del poder político, esto es, su uso inmoral, pues toda inmoralidad está causada por el libre albedrío del hombre, y Dios permite –tolera- pero no quiere ni es causa del mal (el mal moral no algo creado por Dios, sino una privación –un No ser- de algo que “debería” estar y no está).

El poder político no se justifica por el uso de la fuerza sino en su legitimidad moral intrínseca, excepto, por supuesto, que degenera, pero tiene a la fuerza como *último recurso* de su autoridad legítima ¿Qué es lo que legitima moralmente ese último recurso? Pues el hecho de que, si el Estado cumple su función, entonces protege la dignidad humana y sus derechos, contenido esencial del bien común, y en esos derechos se incluye la fuerza como último recurso para proteger la vida humana contra injusta agresión. Esto legitima el uso disuasivo y efectivo de la fuerza por parte del estado. Pero

---

<sup>26</sup> Véase García Venturini, J. L.: *Politeia*, Troquel, Buenos Aires, 1978.



el siguiente es un detalle que generalmente no se advierte: que el estado no se fundamenta, no es, pero *implica* el uso de la fuerza: *el estado implica armas, violencia, cárceles* que, aunque legitimadas moralmente, lo son cuando son el *último recurso*. Por eso, *la intervención del estado es siempre el último recurso*.

Ahora bien: no es posible establecer una única forma de gobierno moralmente legítima, que invalide a las restantes de modo permanente. Eso es así porque el gobierno está constituido por el conjunto de personas encargadas de cumplir la función del estado; por lo tanto, mientras esa función esté legitimada, queda abierta la cuestión acerca de qué forma de gobierno es la más idónea para esos fines. Que dicha cuestión “quede abierta” no implica que no se pueda lograr certeza en la respuesta que se dé, sino que dicha respuesta no puede tener como *única* premisa el conjunto de principios morales que rigen la actividad del estado. No es que ahora vamos a tratar el tema de la mejor forma de gobierno, sino que decimos esto porque en la historia del pensamiento Occidental se han intentado muchas veces deducir una forma de gobierno determinada a partir del origen mismo del poder político. Pero no es posible solucionar racionalmente el famoso debate de si el poder viene de Dios al pueblo y de éste al gobernante –de manera directa- aunque el pueblo lo *designe* porque no hay premisas racionales suficientes para solucionar el debate entre la traslación y designación. Las razones para la conveniencia de un gobierno democrático se establecen por otras vías, que analizaremos después. Lo que sí es posible establecer racionalmente es que el conjunto de las personas integrantes de un grupo social tienen siempre la capacidad de establecer una determinada forma de gobierno, sea ésta cual fuere, dado que todas las instituciones sociales son fruto de la acción humana, con grado mayor o menor de deliberación. Esto es, rara vez la constitución de la forma de gobierno (el “poder constituyente”) obedece a una decisión plenamente conciente por todas las personas, con fecha y firma (un caso histórico al respecto son las colonias norteamericanas). La mayor parte de las veces a un consentimiento tácito de la forma adoptada, dada la utilidad social de la misma y/o la idiosincracia de tal o cual población.<sup>27</sup> Se aplican aquí las normas ya vistas que la escuela escocesa describe para el surgimiento de las instituciones sociales. Lo que radica en el conjunto de personas de un determinado grupo social (el “pueblo”) es la capacidad de establecer *del modo descrito* una determinada forma de gobierno. La legitimidad de origen final de un determinado poder político estará subordinada, por ende, a la legitimidad de ejercicio que haya estimulado a las personas a consentir con esa forma de gobierno.

Lo anterior nos aclara el papel que el consentimiento de las personas desempeña en la constitución del poder político. Ese papel se da en tres aspectos. El primero, en el “anarquismo metódico”, donde se da un contrato social hipotético o imaginario, no real, como hemos visto. El segundo, en los sistemas democráticos de gobierno, pues obviamente la legitimidad de origen del gobierno en las democracias requiere que el gobernante haya sido designado por el conjunto de la población. Pero, obviamente, este es un consentimiento limitado al momento de la existencia de la forma de gobierno democrática. El tercer aspecto, el más delicado, es el que vimos recién, esto es, un consentimiento mas o menos explícito de la forma de gobierno que las personas van a adoptar. Este consentimiento es condición necesaria para la existencia misma del poder político, pero esto implica algunas aclaraciones. Primero, que este consentimiento tiene un grado “ultramínimo” en el caso del “consentimiento por temor”, esto es, cuando el motivo dominante para “consentir” y no rebelarse contra un determinado poder político está en el temor al gobernante que ejerce su poder en forma despótica. Este tipo de consentimiento explica, sociológicamente, la permanencia de los poderes despóticos, pero, obviamente, *no* es fuente de legitimidad de dicho poder político, ni de origen, ni de ejercicio. En cambio, cuando no es ese el

---

<sup>27</sup> Véase Hume, op. cit.





motivo dominante, sino al contrario, cuando lo es una conformidad tácita o explícita –por el motivo que fuere- del grupo social a su gobernante, entonces ese consentimiento legitima el origen de esa forma de gobierno –porque se ha hecho sin recurrir a la fuerza bruta, conforme a la naturaleza humana- pero esa legitimidad de origen *no* es fuente de la legitimidad de ejercicio del poder político de esa forma de gobierno. *La legitimidad de ejercicio de un poder político es relativamente autónoma de consentimiento.* Esto es, el consentimiento es condición necesaria *pero no suficiente* para la legitimidad de ejercicio. Por más rectas moralmente que sean las intenciones y gran parte de las decisiones de un gobernante, éste no puede ejercer legítimamente su gobierno si para ello debe recurrir constantemente a la fuerza bruta para mantenerse en el poder. En ese sentido, el consentimiento es condición necesaria para la legitimidad de ejercicio. Pero, sin embargo, si sus acciones como gobernante atentan contra los principios de la ley natural y el orden moral objetivo, pierde entonces su legitimidad de ejercicio, independientemente del consentimiento –incluso, aunque éste derive de una forma democrática de gobierno-. Las personas pueden decidir sobre qué forma de gobierno prefieren, y designar los gobernantes, pero el hombre no puede arbitrariamente cambiar a bueno lo que su razón le dice que es moralmente malo, y viceversa. Ningún consentimiento puede, por ende, legitimar moralmente a los despotismos y a la violación de los derechos del hombre.

Habiendo analizado la naturaleza del estado y el origen del poder político, pasamos ahora al análisis de los principios morales que deben regir la actividad del estado.

#### **4. Principios éticos que rigen al Estado**

##### *a) La limitación del poder.*

El tema moral ha estado siempre presente, sobre todo a través del tema de la legitimidad; pero ahora será el tema dominante. La pregunta es muy sencilla: *¿cómo debe ejercerse el poder político?* ¿Cuáles son las normas morales, de tipo universal, válidas para todas las formas de gobierno, que regulan sus actividades?

Diremos que dichas normas son dos, íntimamente relacionadas: a) la limitación del poder político; b) el principio de subsidiariedad.

La primera norma –que ha estado presente siempre en el tema de la legitimidad de ejercicio- es que el estado debe estar limitado a custodiar el bien común y *no* el bien particular del gobernante. Este principio, enunciado así de manera clásica por Santo Tomás, tiene hoy en día un significado muy especial pues ya hemos visto la relación esencial entre el bien común y los derechos del hombre. O sea que el estado no debe violar, con su acción, a los derechos del hombre, sino que, al contrario, debe custodiarlos. La expresión “debe custodiarlos” surge de la naturaleza misma de la función del estado, esto es, la de ser, como decía Santo Tomás, “custodio del derecho”. Cuando los gobernantes *no* cumplen con la función del estado, es que degenera el ejercicio del poder político. O sea que, si el estado no se limita a cumplir con su función especial, la cual es la custodia del derecho –el elemento fundante del bien común- entonces su acción es, por definición, inmoral. Desde luego, debemos advertir que falsa será la dialéctica que se quiera realizar entre el término “custodiar” –utilizado por Santo Tomás- y el término “promover”. Esto se aclarará plenamente cuando tratemos la subsidiariedad,



pero desde ya decimos que las acciones del estado son siempre positivas, pues custodiar los derechos del hombre implica hacer todo lo necesario para dicha función. “Custodiar” no es pues un “no hacer”, sino un conjunto de acciones muy importantes. Por supuesto implica también “no hacer” todo lo que no tenga relación con su misión específica, como la más sana lógica lo indica.

El cumplimiento o no de esta forma fundamental divide las aguas entre las dos formas principales *de estado*. Las formas de gobierno se refieren a *quién* ejerce el poder, pero las formas de estado se refieren a *cómo* se ejerce el poder. ¿Se ejerce de modo conforme a la dignidad humana, respetando los derechos del hombre, cuidándolos, y cumpliendo así sus funciones esenciales? ¿O se ejerce pisoteándolos en nombre de las más absurdas invenciones e ideologías? En el primer caso estamos en una forma de estado *limitada*; en el segundo caso estamos en una forma de estado *totalitaria*. El humanismo teocéntrico debe centrar su atención primero en la forma de estado y después en la forma de gobierno, la cual, precisamente, se establecerá en cuanto a la que otorgue mayores garantías para la limitación del poder del estado.

Algunos autores dicen que una forma de estado que respete los derechos humanos es una forma de estado democrática; nosotros respetamos plenamente esa denominación, pero en este trabajo el término “democracia” se referirá a una forma *de gobierno*. Es posible concebir, por ende, que una forma de gobierno democrática degenera en una forma de estado totalitaria, si el gobierno elegido por el pueblo viola los derechos del hombre. El horroroso caso del nazismo es un ejemplo frecuentemente aludido. Por eso las formas de gobierno democráticas deben extremar las medidas institucionales para evitar la degeneración de sus gobiernos y no instaurar el despotismo de las mayorías. Nos referiremos a ello más adelante. Por supuesto, si formas de gobierno democráticas corren peligro, cuánto más lo tienen las formas de gobierno *no* democráticas.

Como vemos, en el cumplimiento de esta norma, tan sencilla de enunciar, se centra el problema (práctico) de gran parte de la praxis política. *Del éxito o el fracaso en la empresa depende, nada más ni nada menos, que se respeten o no los derechos del hombre*. De allí la importancia práctica de las formas de gobierno. El gran e injusto sufrimiento al cual están todavía sometidas millones de personas en todo el planeta, se debe a que son pocos los lugares del mundo en donde se han limitado efectivamente los poderes de los gobernantes. Esa es la principal causa de las condiciones infrahumanas de vida, tanto en bienes materiales como en libertad, en las que viven tantas personas. Esos sufrimientos, perfectamente evitables, son debido a los abusos del poder, puesto que si los derechos del hombre se respetaran, el mundo, aunque lejos de ser un paraíso, no sería al menos ese infierno espantoso que es aún para muchos seres humanos, cuya dignidad se halla violada y pisoteada, a veces en nombre de las más bellas palabras. Este principio, pues, es el eje central de toda ética política que respete al hombre y, por ende, al orden establecido por Dios. No en vano se encuentra en el título de este capítulo.

#### b) *El principio de subsidiariedad*

La palabra “subsidiariedad” viene del latín *subsidium*, cuyo significado es sencillo para los hispanoparlantes: ayuda. En ese sentido, y en primer lugar, este principio es una derivación lógica del tema de la función específica del estado. Esta es, de esta manera, una *ayuda* específica que el estado



brinda al grupo social, la cual, como hemos visto, consiste en la custodia del bien común y, por ende, en la protección de los derechos del hombre.

Para analizar con más detalle la lógica interna de este principio, digamos que es un principio universal, que rige para toda organización grupal. Sostiene que las estructuras “mayores” de un grupo no deben hacer lo que las menores pueden. Lo que pueden hacer estas últimas se infiere de la naturaleza de cada estructura en cuestión, pues el obrar, como reza un viejo y fecundo principio de Santo Tomás, sigue ontológicamente a la naturaleza de cada cosa. Por ejemplo, en la Iglesia, el Episcopado no debe hacer lo que la Parroquia puede hacer. Y para saber qué puede hacer la Parroquia y qué el Episcopado, debe analizarse cuál es la naturaleza de ambas estructuras y cuál, por ende, su función específica. Aplicado esto al caso del estado y los particulares (solos o asociados) y aplicando la misma lógica, se deduce que el estado no debe hacer lo que los particulares pueden hacer. ¿Y qué es lo que estos últimos pueden hacer? Pues todo aquello que no tenga relación directa con la función específica del estado, que es la custodia del bien común. Por ello, si se enuncia el principio de manera positiva, debe decirse que el estado, que es la custodia del bien común. Por ello, si se enuncia el principio de manera positiva, debe decirse que el estado debe hacer todo aquello que *por naturaleza* los particulares no pueden. Si no se agregara la fórmula “por naturaleza”, se produciría una gran confusión, porque, dado que los recursos son escasos ante las casi ilimitadas necesidades, siempre habrá una gran cantidad de actividades –educativas, religiosas, deportivas, etc.- que los particulares no “podrán” hacer. De lo contrario se deduciría que el estado debe ir a la Galaxia Andrómeda, pues tal cosa está incluida dentro de la enorme gama de actividades que los particulares “no pueden” hacer. Luego, no debe decirse que el estado debe hacer “todo” aquello que los particulares no pueden, pues las conclusiones de ello serían las expuestas, que son absurdas. La enunciación del principio es: el estado NO debe hacer aquello que los particulares pueden, y deben hacer aquello que éstos *por naturaleza* no pueden.

En segundo lugar, el principio de subsidiariedad se relaciona máximamente con la igualdad ante la ley y la ausencia de privilegios. Si el estado otorga a un particular un privilegio (el cual, como vimos, es una “licencia exclusiva” y monopólica para realizar tal o cual actividad) está impidiendo que *otros* particulares hagan lo que tenían derecho de hacer, con lo cual se está violando el principio de subsidiariedad. Es increíble que el otorgamiento de privilegios por parte del estado sea visto como una aplicación de la “subsidiariedad” de éste, cuando como hemos visto, es todo lo contrario. La prostitución del auténtico sentido de la subsidiariedad del estado conduce a grandes confusiones.

En tercer lugar, el principio de subsidiariedad es una exigencia de la dignidad humana y el goce de sus derechos, y ésta es la relación íntima de este principio con el humanismo teocéntrico. La violación del principio de subsidiariedad y la consiguiente expansión indebida de las actividades del estado lleva a la violación de los derechos humanos y, por ende, a la violación del correspondiente derecho a la libre iniciativa, que ya hemos visto. Si el estado realiza actividades religiosas que podían ser realizadas por los particulares, viola el derecho a la libertad religiosa; si realiza actividades educativas que podían ser realizadas por los particulares, viola el derecho a la libertad de enseñanza, y así sucesivamente, por eso, subsidiariedad e iniciativa privada se apoyan mutuamente. En definitiva, y como ya hemos dicho, el real ejercicio de los derechos personales implica de por sí un margen de iniciativa privada que, si es anulado o dificultado por la extensión de las actividades del estado, implica la consiguiente violación de los derechos del hombre y su dignidad.

En este sentido, la libre iniciativa implica el modo *humano* y, por ende, moral de llevar a cabo las iniciativas y proyectos personales. Si quiero realizar la actividad X y para ello recurro a todos los



derechos de que dispongo (libertad educativa, de expresión o religiosa, libre asociación, propiedad, etc.) de manera tal de obtener los recursos necesarios para X mediante la libre cooperación de mis semejantes (ya sea porque compraron voluntariamente mis servicios, o donaron voluntariamente recursos, o se asociaron libremente a mi empresa) entonces he tratado a mis semejantes como personas, porque mediante dichas actividades he estado preguntando de manera constante y tácita: *¿quieren* colaborar conmigo? Mediante ese “quieren” he respetado su naturaleza de personas, porque no he forzado la libre voluntad a nadie a derivar recursos donde no deseaba. Y, además, respeto mi propia naturaleza de persona, porque entonces asumo la total responsabilidad por el éxito o fracaso de mi proyecto –y esto último es justamente lo que a muchos no agrada-. Pero si para realizar la actividad X pido el apoyo técnico y económico del estado, entonces estoy haciendo varias cosas. En primer lugar, los recursos que el Estado tiene los ha sacado vía impuestos de otros particulares, de los cuales estoy, consiguientemente, recibiendo recursos sin haberles preguntado si *querían* colaborar conmigo. Luego, les estoy sacando sus recursos mediante la fuerza del estado, lo cual no está moralmente justificado, pues esa fuerza es el último recurso y no está destinada a proteger mis proyectos personales, sino el bien común. En segundo lugar, y consiguientemente, he derivado escasos recursos que el estado debe asignar para proteger el bien común hacia mi propio proyecto personal. Por supuesto, puede ser mi proyecto personal sea muy bueno para el bien común, pero eso debe decidirlo la espontaneidad de la cultura humana, que si es humana, es libre y no un decreto del estado. Todo esto se agrava moralmente en sumo grado si además pido al estado una protección para que yo pueda realizar exclusivamente mi proyecto, lo cual también se estaba produciendo en el caso anterior, pues el apoyo especial del Estado dejaba a otros particulares en inferioridad de condiciones para desempeñar la misma actividad, todo lo cual implica que el principio de subsidiariedad y la iniciativa privada consiguiente tienen una íntima relación con el trato a nuestros semejantes conforme a su dignidad.

Lo anterior nos muestra que no es correcto decir que los particulares no pueden realizar tal o cual actividad por no disponer de recursos. Claro que ello es cierto en el sentido de que los recursos son escasos; pero a lo que nos estamos refiriendo es que se dice, por ejemplo, que la actividad X no puede ser realizada por particulares pero sí por el estado (por motivos de recursos), ello es falso, pues los recursos de los que dispone el estado, si se respeta la propiedad privada, provienen de puestos y por consiguiente, de los particulares, luego éstos tenían consigo los recursos para realizar la actividad X. Luego, si teniendo los recursos del estado, se justificara que éste realice la actividad X, dicha justificación no podrá ser que los privados no tenían los recursos para hacerla, *sino que dicha actividad X está necesariamente relacionada con la protección de los derechos del hombre y debe ser hecha, por ende, por el estado, excepto que la actividad privada quiera hacerla*. Lo único que por naturaleza, queda absolutamente reservado al estado, es la sentencia judicial final.

Debe tenerse en cuenta que muchas veces entra en juego un elemento que podríamos llamar “subsidiariedad sociológica”. A veces determinada actividad NO es realizada por los particulares, no porque no tengan los medios para hacerla, ni tampoco porque sea una actividad específicamente relacionada con la custodia del derecho, sino *porque usos y costumbres, a veces seculares, han acostumbrado al conjunto de un pueblo determinado a que dicha actividad sea proporcionada por el estado*; y ocurre muchas veces que dicha actividad tiene una importancia cultural fundamental para el grupo social en cuestión. En ese caso, la prudencia política aconseja que dicha actividad no sea repentinamente eliminada de las actividades habituales del estado, si bien ello no justifica de ningún modo que se preste de modo monopólico. El solo despliegue de la iniciativa privada –mediante la ausencia de monopolio estatal- en una actividad X hasta entonces prestada casi exclusivamente por el



estado producirá una progresiva expansión de la actividad privada en ese área. Este principio, que es una derivación secundaria del principio de subsidiariedad, debe ser tenido muy en cuenta por todo gobernante que comprenda que las sociedades no toleran cambios bruscos contrarios al consenso existente, sino que sólo admite cambios progresivos conforme a como se van cambiando las ideas de las personas. La prudencia política requiere en estos casos ser máximamente ejercida.

Todas las reflexiones anteriores nos muestran lo inútil de la falsa dialéctica entre el “estado gendarme” y el “estado subsidiario”. El estado es subsidiario porque su misión específica es por definición, como hemos visto, subsidiaria, y basta la demostración, cada caso, de que tal o cual actividad no está relacionada necesariamente con dicha función específica –custodiar el derecho- para que, en principio, dicha actividad deba estar a cargo de los privados. Por supuesto, esto no excluye una gran zona que podríamos llamar “zona gris” que produce dificultades concretas a la hora de decidir si tal o cual actividad debe estar o no en manos del estado. Por supuesto, esto no implica negar que, como venimos diciendo, todas las actividades culturales –esto es: artísticas, científicas, deportivas, educativas, económicas, etc.- deben estar en principio dentro de la iniciativa privada pues ellas derivan del ejercicio de los derechos personales, y éste es ya un principio que brinda suficiente claridad. Pero hay casos, que analizaremos más adelante, que presentan dificultades: el caso de la subsidiariedad sociológica, ya aludida; los problemas de moral pública, los bienes públicos y las externalidades. Más adelante nos referiremos a esos casos. Por supuesto, son casos posibles de resolver, pero no nos parece sensato negar a priori la dificultad intrínseca que presentan, sea cual fuere la solución posterior que demos a la dificultad<sup>50b</sup>.

Concluamos este punto con la siguiente reflexión. Dijo Pío XII el 7 de mayo de 1949: “La economía –por lo demás, como las restantes ramas de la actividad humana- no es por naturaleza una institución del estado; por el contrario, ese l producto viviente de la libre iniciativa de los individuos y de sus agrupaciones libremente constituidas”.<sup>28</sup> Por supuesto, este párrafo destaca a la libre iniciativa privada en el ámbito económico, pero no estamos hablando ahora sólo de economía, sino de todas las ramas de la actividad humana. Por eso nos interesa destacar, el párrafo, la frase puesta en guiones: “-por lo demás, como las restantes ramas de la actividad humana-”. Por lo tanto, es claro que Pío XII tiene conciencia de que la economía es un *caso concreto* de un principio *general*, que es el respeto a la libre iniciativa privada en *todos* los ámbitos de la actividad humana –como, por otra parte la economía- no son por su naturaleza una institución del estado; por el contrario, son el producto de la libre iniciativa de los individuos y de sus agrupaciones libremente constituidas. Lo cual implica, como hemos visto, el respeto al principio de subsidiariedad(quede en claro una vez más que, cuando citamos a un pontífice, no lo hacemos para recurrir al argumento de autoridad, sino por la verdad racional contenida en sus palabras, abierta a la razón natural de cualquier persona de cualquier religión).

---

<sup>50b</sup> Creemos que un análisis moderno del principio de subsidiariedad debería completarse con el tratamiento de las “fallas de la gestión del Estado” desarrollado por la escuela de “Public Choice” liderada por J. Buchanan. Sobre este y otros aportes de Buchanan, véase Romer, T.; “On James Buchanan’s Contributions to Public Economics”, en *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 2, No4, otoNo de 1988, pja. 163-179. (\*11: A lo largo de estos años nos hemos convencido cada vez más de la importancia de los análisis de J. Buchanan sobre la *rent seeking society* para la comprensión de la crisis de la democracia constitucional y la relación con los grupos de presión. Lo aclararemos en una próxima nota, por ahora téngase en cuenta que ese mismo tema es importantísimo para el principio de subsidiariedad y el tema de los “privilegios” para tal grupo o sector. Por supuesto, sabemos que habitualmente partidarios del Public Choice y partidarios de la subsidiariedad del estado se ignoran, pero si se conocieran es posible que tuvieran choques en algunas de sus premisas antropológicas y éticas últimas. Aunque no sea este el momento de tratarlo, creemos que los análisis específicos de Buchanan sobre la Constitución Federal, la economía y las finanzas son en sí independientes de esa cuestión. Al respecto, ver *The Logical Foundations of Constitutional Liberty*, vol. I de *The Collected Works of James M. Buchanan*, Liberty Fund, 1999.

<sup>28</sup> Ver *Doctrina Pontificia*, op. cit., tomo III.



Vistos los principios morales que deben regir la actividad del estado, pasamos ahora a analizar cuál es a nuestro juicio la forma de gobierno que mejor se adapta a ellos.

## 5. La democracia constitucional

Ya hemos aclarado la diferencia entre formas de estado y formas de gobierno, y hemos dicho que de los principios morales que rigen la forma de estado limitado no es posible deducir directamente la validez de una forma de gobierno determinada. En ese sentido, tanto una monarquía, como una aristocracia, como una democracia –para manejarnos con los parámetros clásicos- no presentan, en su esencia, ninguna contradicción intrínseca con los dos principios fundamentales que rigen el estado (limitación del poder y subsidiariedad)- y, además, las tres pueden degenerar en sus formas corruptas (tiranía, oligarquía y demagogia) que implican por definición la violación de dichos principios.

Sin embargo, cabe preguntarse cual de estas formas de gobierno es más eficaz e idónea para la limitación del poder público y para el bien común consiguiente. Esto es: no es cuestión de preguntarse cuál es la “única” forma de gobierno legítima, pues ya vimos que las tres pueden serlo, sino cual es la *mejor* forma de gobierno. No ignoramos que en la respuesta entran factores relativos como circunstancias históricas y culturales de cada pueblo, pero intentaremos además sentar principios generales en esta respuesta, cuya aplicación queda luego ligada a la prudencia política de cada caso concreto.

Como principio general diremos que es la democracia la mejor forma de gobierno. Las razones de tal afirmación son sobre todo dos: a) la democracia es el sistema que permite la mayor participación de los ciudadanos en la vida pública; b) la democracia es el sistema que permite la óptima sustitución pacífica de los gobernantes. Analicemos por un momento ambas cuestiones.

Sobre la primera cuestión, digamos que ella surge de la esencia misma de la democracia. Creemos que podemos definir adecuadamente a la democracia si decimos que es el sistema en el cual los gobernantes son periódicamente *designados* por el conjunto de las personas –las cuales, en cuanto tienen derecho a esa designación, se denominan ciudadanos- mediante una elección. Dado que, por ende, todas las personas pueden elegir y ser elegidas, se infiere en el derecho a participar en la vida pública alcanza en este sistema su máxima expresión. Por ende, la democracia presenta, en principio, una mayor adaptación a la igualdad natural esencial de los hombres.

La segunda cuestión se infiere también de la esencia del sistema. Bajo el sistema de elecciones periódicas, los cambios de los gobernantes se producen de manera máximamente pacífica, lo cual permite canalizar los descontentos sin recurrir a la violencia. En ese sentido, la democracia es un antídoto contra las revoluciones violentas. Ahora bien, teniendo en cuenta que, como dijimos, la paz social es condición necesaria para el desarrollo de los lazos de la cooperación social, se infiere de ello la utilidad social de la democracia, al satisfacer mejor que otros sistemas –donde no hay elecciones periódicas- la necesidad de paz social que tiene la sociedad humana<sup>29</sup>. La utilidad social de la democracia no radica, pues, en que el elegido sea necesariamente el mejor, sino en que, precisamente *permite solucionar pacíficamente las discusiones sobre quién o quiénes son los mejores*.

---

<sup>29</sup> Véase Mises, L. von, op. cit., cap. 8.



Nuestra respuesta sin embargo, es aun muy incompleta. Hasta ahora hemos dicho que la democracia permite maximizar el ejercicio del derecho a la participación en la vida pública y, además, garantiza la paz social, todo lo cual es importantísimo para la naturaleza racional y social del hombre. Pero, ¿qué hay de la limitación del poder político? ¿De qué serviría, a efectos de la dignidad humana, que hubiera pacíficas elecciones periódicas de despotismos?

Nuestra respuesta debe completarse, pues, recogiendo, una multiseccular tradición del pensamiento occidental, que es la teoría del “gobierno mixto”, que es sistematizada por Santo Tomás en I-II, Q. 105, a. 1 c., y que es luego completada por una serie de *técnicas políticas para la limitación del poder del estado*, entre las cuales se encuentran, fundamentalmente, el constitucionalismo, la división de poderes, y el federalismo (se destacan aquí conocidos autores como Montesquieu, de Tocqueville, Madison, Adams, Jay, etc.).

Esto es: el mejor gobierno combina la unidad de mando típica de monarquía, con el ideal de los “mejores” típico de la aristocracia y la participación de todos los ciudadanos típica de la democracia. Para ello el pensamiento occidental fue elaborando, tanto en su praxis política como en su teorización, una serie de técnicas que limitan el poder de los gobernantes a su función específica y distribuyen el poder de modo tal que éste no se concentre en pocas manos. Para ello se ha ideado un instrumento jurídico-positivo hasta ahora insustituible: la Constitución. La Constitución es la ley humana positiva fundante de la organización del estado y la sociedad, según la cual se limitan los poderes de los gobernantes, lo cual incluye muchas veces una expresa declaración de derechos humanos, y se distribuyen los poderes de los gobernantes atribuyendo sus funciones específicas, y colocando la protección final de los derechos de la persona bajo un tribunal judicial independiente con capacidad de dictamen judicial final.

El fundamento de este instrumento jurídico es, como tantas veces hemos dicho, y como bien destacaron los constitucionalistas norteamericanos, Adams, Madison y Jay, que la ley humana no se hace para seres humanos perfectos en la virtud, y por ende, si la acción de los gobernantes no tiene límites legales estrictos, protegidos por un poder judicial independiente, el poder político difícilmente podrá evitar su degeneración en abusos y tiranías. Tampoco la mayoría de los seres humanos son absolutamente malvados, y, por ende, se presupone que es posible lograr un consenso moral suficiente como para que se respete globalmente este ordenamiento. (Esto último nos permite vislumbrar el doble juego entre las estructuras y la virtud humana. Las estructuras legales correctas tienden a impedir una mayor corrupción e incluso estimulan una mayor dosis de virtud. Pero dichas estructuras legales requieren *originariamente* un mínimo de virtud moral para que haya un consenso en su aplicación. Las reformas políticas, por ende, deben dirigirse a la conciencia del ser humano, como garantía última de su éxito, pero deben a su vez realizar estructuras eficaces que no estimulen la corrupción de las costumbres e incluso favorezcan su progreso. La prudencia política de un gobernante, por ende, debe saber que la mejora de las estructuras legales es condición necesaria, aunque no totalmente suficiente, para la mejora de la sociedad humana).

La definición que hemos dado de una “Constitución” nos da la clave de la perspectiva desde la cual enfocaremos el tratamiento de este tema. Pues, en cuanto a los detalles técnico-jurídicos de la teoría constitucional, se cuenta con abundante bibliografía en los tratados habituales de derecho constitucional y ciencia política. Lo que ahora nos interesa es el enfoque filosófico-político del tema, pues a veces se tiende a olvidar que la Constitución es esencialmente una técnica de limitación al poder de los gobernantes. Para eso es concebida una Constitución: para limitar los poderes del estado, no para



ampliarlos. Algunas redacciones de constituciones actuales olvidan esta cuestión. Un país totalitario puede tener una “Constitución” en el sentido moralmente neutro de la norma fundamental kelseniana, pero no en el sentido originario de “Constitución” como *técnica jurídico-positiva de limitación del poder*. Por ello, mientras los ciudadanos pueden hacer todo aquello que no está prohibido por la ley, los ciudadanos-gobernantes pueden hacer sólo aquello específicamente prescripto por la Constitución y no más.

Por eso, nuestra respuesta sobre cuál es la mejor forma de gobierno debe completarse con la fórmula “democracia constitucional”. Porque, mediante la Constitución, el gobernante que es elegido tiene delimitados sus poderes; no puede hacer lo que quiere sino sólo lo que la Constitución le prescribe y no puede violar los derechos del hombre pues éstos se encuentran explícitamente expresos en la Constitución y protegidos contra cualquier violación por un sistema judicial independiente. Por eso la Constitución se complementa íntimamente con otra técnica de limitación al poder, que se la división de poderes. Mediante ésta se logra, como dijimos, que el sistema judicial sea independiente de quienes elaboran y ejecutan las leyes humanas, y se establece una Suprema Corte de Justicia *como la instancia estatal más importante de toda la sociedad*, donde máximamente el estado cumple con su función de ser tutor del derecho. El poder Ejecutivo diferenciado del Legislativo responde a la necesidad de la unidad de mando en las decisiones de gobierno –éste es el “elemento monárquico” del gobierno mixto- y la presencia de un Poder Legislativo independiente obedece, no sólo a la necesidad de limitar el Poder Ejecutivo, sino también a la tradición occidental –que se dio sobre todo en las naciones anglosajonas-<sup>30</sup> de distinguir una cámara que se ocupará de las cuestiones administrativas más sencillas y otra que fuera más bien un contralor de tradiciones jurídicas más importantes y los derechos personales, de tal modo que hubiera una interacción entre ambas. Volveremos a esta cuestión más adelante. Aunque ésto no fue sencillo de realizar, este elemento diferenciador de dos cámaras legislativas y la presencia de una Corte Suprema de Justicia, son la encarnación concreta del elemento “aristocrático” del gobierno mixto, y los múltiples sistemas de elección de los gobernantes de los tres poderes, su elemento democrático.

Todo lo anterior es útil para llegar a la siguiente conclusión: una vez que se ha establecido la *democracia constitucional, el bien común se encarna jurídicamente en el orden constitucional*. Respetar el bien común es respetar la Constitución y, por ello, un bien particular que se oponga al bien común significa entonces una conducta contraria al orden constitucional. Pero, por supuesto, no estamos hablando de *cualquier* Constitución, sino de aquélla que efectivamente limite los poderes de los gobernantes y garantice los derechos personales. Nosotros ofrecemos a la consideración de todas las personas del mundo la Constitución Argentina de 1853 como un modelo *perfeccionable y adaptable* de Constitución verdaderamente limitante de los poderes públicos<sup>\*12</sup>.

A esto debe agregarse otra fundamental técnica de limitación del poder: el federalismo, mediante el cual se descentraliza la toma de decisiones gubernamentales, se simplifica la administración del estado, se respetan más los usos y costumbres de cada región, se frenan efectivamente los intentos de abusos del poder central y se une a todos los ciudadanos en lo esencial, que está contenido en la Constitución del Estado Federal, y no en lo circunstancial. El federalismo está íntimamente unido a la autonomía de los gobiernos municipales, que traslada todas las anteriores ventajas al gobierno de cada ciudad y permite la visualización real del uso y destino de los fondos públicos. El federalismo permite

<sup>30</sup> Véase Hayek, F. A.: *Nuevos estudios en filosofía, política e historia de las ideas*, Eudeba, Buenos Aires, 1981, 2da. parte.

<sup>\*12</sup> Reiteramos que nos estamos a la Constitución de 1853. Aclaración más que pertinente después de 1994....





además la aplicación óptima del principio de subsidiariedad, pues de ese modo el gobierno central no hace lo que pueden los estados federados y éstos no hacen lo que puede hacer el municipio.

Ahora bien, vamos a reiterar con más énfasis una cuestión esencial. Todas estas técnicas de limitación al poder político –la Constitución, la división de poderes, el federalismo- tienen legitimidad moral sólo y en tanto cumplan con su fin, esto es, *proteger los derechos del hombre*, y de ese modo permitir la realización de los dos principios básicos de ética social del estado.<sup>31</sup> De nada sirven, desde el punto de vista moral, todas estas instituciones, si se ha perdido de vista su fin y sobrevive de ellas sólo su estructura formal<sup>32</sup> destinada a satisfacer las necesidades de un gobierno abiertamente despótico con intentos de simulación de democracia limitada. Por ello, cuando se pierde el consenso intelectual y moral del ideal del gobierno limitado y la Suprema Corte comienza a convalidar los actos de gobierno que extralimitan sus funciones, todas estas estructuras degeneran y pierden su eficacia. La toma de actividades de todo tipo por parte del gobierno central convierte en una ilusión el auténtico federalismo; las cámaras legislativas se convierten en centros de demandas y otorgamientos de todo tipo de privilegios atentatorios contra la igualdad ante la ley y el bien común; la división de poderes pierde su eficacia con la sanción de leyes restrictivas de los derechos personales convalidadas luego por el poder judicial; el Poder Ejecutivo aumenta desmedidamente sus atribuciones mediante los organismos que le permiten el absoluto control económico y administrativo, y así la democracia va degenerando lentamente en una elección periódica de una burocracia inmoral e ineficiente totalmente débil y complaciente frente a las luchas violentas de los grupos de presión. Una democracia constitucional que intente comenzar con eficiencia el siglo XXI debe encontrar nuevos mecanismos que permitan evitar ese tipo de degeneraciones, *sin olvidar nunca que todo debe comenzar por una reforma de las ideas y las conciencias de las personas que integran el cuerpo político*.

Para sistematizar nuestra respuesta sobre la mejor forma de gobierno, digamos que ésta es el gobierno mixto que se encarna modernamente en la *democracia constitucional*, y las razones son pues las siguientes: 1) maximiza el derecho a participar de la vida pública; 2) permite la óptima sustitución pacífica de los gobernantes; 3) coloca al derecho por encima de la arbitrariedad de los gobernantes; 4) garantiza la estabilidad política, jurídica y económica necesarias para el desarrollo y bienestar de los pueblos.

Los puntos 3 y 4 merecen una serie de comentarios adicionales. El “colocar al derecho por encima de la arbitrariedad de los gobernantes” es un resultado directo de la misma esencia de la democracia constitucional, donde la ley natural está protegida –en un medio más pequeño, como siempre decimos- por una ley humana positiva fundamental que limita estrictamente los poderes de los gobernantes. Esto es precisamente el “Estado de Derecho” que, como vemos, es un resultado de la evolución y de la práctica de la teoría del “gobierno mixto” en Occidente. El punto 4 es un corolario final, muy importante, de todos los anteriores. Los pueblos no pueden progresar –esto es, mejorar sus condiciones de bien común- si están constantemente sometidos a revoluciones y guerras que reducen –como dijimos- el ámbito de la cooperación social. Sólo el ejercicio habitual y sostenido de los derechos del hombre afianza la paz social necesaria, y ya hemos visto la utilidad, para todo ello, de la democracia constitucional. Esto nos muestra que, si en una democracia constitucional se atiende al sentido ético del término “Constitución” –esto es, como técnica de limitación del poder- entonces es una contradicción en términos la existencia de una democracia constitucional que no respete alguno o ninguno de los

---

<sup>31</sup> Véase García Venturini, op. cit.

<sup>32</sup> Estamos utilizando el término “formal” en su sentido coloquial habitual y no en su sentido filosófico.



derechos del hombre y el ámbito de libre iniciativa correspondiente. Así, en ese sentido, hablar de “libertad política” sin libertad religiosa, educativa o económica es contradictorio, pues “libertad política” implica la institucionalización del respeto a los derechos del hombre, y ya hemos visto que la democracia constitucional implica la manera óptima de lograr dicha institucionalización. Ahora bien, no habría contradicción en caso de que “constitucional” haga alusión, como dijimos, al sentido kelseniano de norma fundamental<sup>33</sup> que admite que un país totalitario tenga una “Constitución”, y tampoco habrá contradicción en caso de que por “libertad política” se entienda el sólo ejercicio de los derechos típicos de una democracia como forma de gobierno, esto es, elegir y ser elegido. No dejemos de mencionar que, en ese caso, es una curiosa “libertad” aquella que nos permite elegir cada tanto a nuestro déspota de turno o convertirnos en él.

Pero antes de pasar al último punto de este capítulo, no queda realizar una reflexión sobre dos cuestiones colaterales: el derecho a la resistencia a la opresión y la enumeración de los “derechos sociales” dentro del texto constitucional.

Sobre la primera cuestión no pretendemos, en cuanto a su análisis general, salirnos de los cánones tradicionales de un tema que tiene una larga tradición en el pensamiento occidental. Se trata de una extensión, a nivel social, del derecho de legítima defensa a nivel individual. Y, de igual modo que la violencia es en defensa propia el último recurso, la resistencia activa, por medio de las armas, debe ser absolutamente el último recurso, cuando; a) el despotismo del Estado llegue a niveles absolutamente intolerables para la dignidad humana; b) que *todos* los otros medios se hayan agotado; c) que haya una gran probabilidad de éxito, so pena de producir una situación peor. Y, por supuesto, es la prudencia política la que dicta cuando se ha llegado a dichas condiciones en cada circunstancia.

Pero si dijéramos sólo esto, lo cual es por otra parte muy conocido, agregaríamos, más que nada, un problema. Este tema se relaciona con la cuestión de la guerra, que más adelante trataremos. Pero, por ahora, debemos reflexionar esta cuestión a la luz de las presentes circunstancias históricas. No será nuestra intención, empero, decir que, en las actuales circunstancias, el planteo de un derecho así no tiene sentido. No. *Lamentablemente*, nunca se puede excluir la defensa armada como ultimísimo recurso, so pena de contradicción con la legítima defensa; pero, evidentemente, es algo que debe restringirse mucho. Las presentes circunstancias, y seguramente las futuras, implican que los enfrentamientos armados son capaces de producir destrucciones tales y tensiones mundiales tales que la tolerancia de la situación injusta puede hoy extenderse a niveles que hubieran sido considerados intolerables años atrás<sup>\*13</sup>.

Por otra parte, es absolutamente injustificado recurrir a la excusa de la resistencia a la opresión para levantarse contra sistemas democráticos constitucionales que respeten muy imperfectamente los principales derechos del hombre. La perfección absoluta en esa materia es difícil de lograr en este

---

<sup>33</sup> No estamos con esto criticando a Kelsen, pues quede bien en claro que su concepto de “norma fundamental” es un concepto específico moralmente neutro –puede haber, por ende, normas fundamentales moralmente buenas o malas–.

<sup>\*13</sup> Por supuesto, sabemos que los cambios acontecidos posteriormente al 11-9-2001, complican aún más la ya casi borrada línea divisoria entre guerras defensivas y ofensivas. Obviamente no nos vamos a poner a hablar aquí de temas de estrategia militar. Simplemente, dos recordatorios. Uno, a mis colegas filósofos; dos, a quienes tienen que tomar decisiones. A los primeros, las cosas no son tan sencillas. Los veo hablar últimamente, a favor o en contra de tal o cual política exterior, ya de izquierda, ya de derecha, con una seguridad pasmosa. Ejemplos históricos nos muestran retrospectivamente las dificultades. Un ataque de Inglaterra a Hitler antes de que este último invadiera Polonia, ¿hubiera sido una guerra ofensiva o defensiva? A los segundos: recuerden *más que nunca ahora* lo corruptor que es el poder. Qué fácil que es consolidar el poder casi absoluto de un gobierno central con la excusa de defender a los honestos ciudadanos contra los terribles terroristas. Qué fácil que es avanzar sobre otras regiones del globo con la excusa de la auto-defensa. Qué difícil que es confiar en el libre mercado y abrir las propias fronteras para que todos los refugiados del mundo puedan encontrar un territorio en paz....



mundo; lo importante es tratar de ignorar una tendencia hacia el ideal y tener conciencia de que la inestabilidad política producida por un levantamiento armado causa mucho más prejuicios que la supuesta situación mejor que se quería implantar. Por supuesto que las formas de gobierno en cuanto tales son relativas, pero aún así las formas jurídicas tienen su importancia, sobre todo cuando dejan abierta una posibilidad de progreso, aunque mínima. Por otra parte, muchas veces, para implantar situaciones buenas –por no hablar de perfecciones casi imposibles en este mundo- en materia de respeto a tales o cuales libertades es necesario muchas veces lograr un consenso para que el grupo social dé importancia a una o más libertades cuya validez objetiva no se había advertido. Para lograr ese consenso, nada mejor que los sucesivos cambios pacíficos de gobierno que posibilita el sistema democrático, donde entonces la votación a favor de quienes proponen la reforma es aunque sea una mínima señal de que las personas se han decidido mejorar una mala situación en cuanto a tal o cual derecho habitualmente cercenado. Esto es muy importante para la mentalidad del hombre contemporáneo, que todavía no da la importancia suficiente a libertades tales como las económicas o las educativas, y no “siente” disminuida su libertad en casos donde su libertad está *realmente* restringida. En esos casos, convencerlo pacíficamente de la necesidad de progreso y esperar que el ciudadano vote dicha propuesta es el único camino conforme al bien común. Tratar de imponerle en ese caso la situación perfecta por medio de una revolución violenta, que cueste vidas humanas, es un crimen y una total imprudencia. En resumen, los levantamientos armados para pasar de una situación tolerablemente imperfecta a una más perfecta nunca están justificados, y menos en las presentes circunstancias, donde la estabilidad política y *la necesidad de evitar las guerras* han aumentado su importancia en relación a siglos anteriores. No es un aumento sólo circunstancial de importancia: es algo que deriva de una mayor consideración *del derecho a la vida como uno de los valores supremos*, y las revoluciones violentas *muy rara vez* no están en contra de ese derecho.

Por otra parte, en las circunstancias políticas actuales, uno de los parámetros fundamentales para medir el grado de “tolerabilidad” de una determinada situación política es el respeto al derecho a la libertad de expresión. Este –junto con la libertad religiosa- constituye hoy en día el derecho cuyo respeto o no es la señal de las intenciones totalitarias o no de un régimen establecido. Por eso, nunca se podrá decir que la situación es absolutamente intolerable en la medida de que algo de la libertad de expresión se respete.

En relación a la otra cuestión, esto es, la enumeración de los llamados derechos sociales en el texto constitucional, debemos decir que, lamentablemente, nos opondremos al paradigma hoy habitualmente vigente en la materia. El mismo término bajo el cual se ha denominado la posición que comentamos (“constitucionalismo social”) revela una concepción según la cual las Constituciones previas a esta tendencia habrían sido redactadas aparentemente para una isla desierta, sin consideración por el bien común y abandonado a las personas al sólo goce de las libertades “formales” sin que ellas sean “reales”. Todo lo que dijimos en el capítulo uno sobre los derechos sociales revelan lo falso de esta concepción y las falsas dialécticas en las que incurre. Una Constitución en donde están enunciados los derechos personales propiamente tales (los llamados “clásicos”) es una Constitución que por definición *asegura el bien común* –dada la relación íntima entre derechos y bien común- *en* el cual y *por* el cual las personas obtendrán lo necesario para su desarrollo personal, con las naturales desigualdades fruto de la naturaleza humana. Ya nos hemos extendido lo suficiente en esta cuestión como para hacer adicionales comentarios. Por otra parte, en el capítulo tres veremos que la ayuda a personas absolutamente incapacitadas de sostenerse a sí misma es plenamente conforme a una Constitución sin necesidad de que ésta enumere los llamados derechos sociales. Pero, se nos podría preguntar, ¿qué



perjuicios concretos ocasiona la enumeración de dichos derechos, amén de que reconozcamos la idoneidad de las redacciones clásicas de derechos a efectos del bien común? El perjuicio es muy sencillo: dado que dichos derechos, como dijimos, terminan en el estado como sujeto pasivo de obligación de los mismos, ello implica una obvia tendencia a la extensión imprecisa de las funciones del estado en función de la prestación de los servicios que dichos derechos implican, con todos los perjuicios que, a efectos de los derechos del hombre, su dignidad y el principio de subsidiariedad, ello implica. Las Constituciones así redactadas se convierten, por ende, en el aval jurídico para la introducción del estado en todas las actividades de los ciudadanos, produciendo ello un camino seguro hacia una de las formas más ocultas del totalitarismo: el Estado tutelar, que absorbe a la persona con la excusa de proteger.<sup>34</sup> El llamado constitucionalismo social se convierte así en un buen ejemplo de la deformación del auténtico sentido de lo que es una Constitución, la cual no está para aumentar los poderes del Estado sino precisamente para limitarlos. Lamentamos oponernos a algo tan aceptado últimamente, y sabemos que muchos estarán en desacuerdo con nosotros en este punto. Es difícil oponerse al paradigma generalizado que considera que el estado es, puede ser o debe ser lo mismo que Jesús en las bodas de Caná; pero, evidentemente, debemos rechazar tal concepción<sup>\*14</sup>.

Por otra parte, es cierto que se abre un gran campo de debate en cuanto cuáles son las políticas más idóneas para el bien común, pero ello no implica colocar en la Constitución y en su instrumentalización fórmulas jurídicas que habiliten al estado a introducirse por derecho propio en actividades que por derecho propio corresponden a los particulares, cuya mayor o menor aplicación dependerá de la prudencia y sabiduría de los funcionarios estatales, con lo cual, nuevamente, no se cumple con el *fin* de la técnica constitucional, que no es justamente dejar la puerta abierta a la acción del estado, sino limitada estrictamente. Por supuesto, la objeción más seria que se nos puede hacer es que hemos reconocido antes aquella zona gris que presentan los casos de externalidades, bienes públicos, etc., y por lo tanto, no se pudo dejar al estado con las manos atadas por el texto constitucional cuando verdaderamente sea necesaria su intervención en esas áreas en caso de que estén en juego los derechos personales, pero lo que ocurre es que los textos constitucionales clásicos de ningún modo dejaban cerrada la puerta a la circunstancial normativa que en tales casos emanaría del órgano estatal correspondiente (que en esos casos, como diremos después, debe ser poder municipal), con la adicional ventaja de que la redacción más precisa y *limitante* del texto constitucional “clásico” frena los posibles abusos que puedan realizarse desde el estado en los casos propios de la “zona gris”.

Por supuesto, ante una cuestión que se introduce directamente en el ámbito de la técnica constitucional, la temática queda abierta<sup>35</sup>, pero nuestro mensaje filosófico-político queda claro: la constitución es para limitar los poderes del estado, no para estimular su intervención. Y todas las Constituciones actuales redactados según los cánones del “constitucionalismo social” no lucen precisamente como modelos de limitación del poder público. Más bien habilitan al estado para hacer todo cuanto se le ocurra a fin de proteger a las personas de su incapacidad, defecto que al parecer desaparecería mágicamente cuando la persona pasa a convertirse en funcionario del estado; esta concepción es diametralmente opuesta a toda auténtica idea de la naturaleza del hombre y su real libertad.

---

<sup>34</sup> Véase Lukacs, G.: “Alexis de Tocqueville: una apreciación histórica”, en *Libertas*, Nro. 9, octubre de 1988.

<sup>\*14</sup> Debemos ratificar la insistencia en este punto, con lo cual nos ponemos en contra de gran parte de las reformas que ciertos pactos internacionales incorporaron en la reforma del 94. Esto no es un mero detalle: es parte de la clave explicativa de las crisis de la democracia constitucional. Se crean así gobiernos sobredimensionados que no sólo producen más pobreza, que era lo que se quería evitar, sino que además se produce esa típica falta de confianza en el sistema democrático, por la corrupción obvia que implica el sobredimensionamiento de los poderes legislativo y ejecutivo.

<sup>35</sup> En contra de nuestra opinión, véase Bidart Campos, Germán J.: *Las obligaciones en el derecho constitucional*, Ediar, Buenos Aires, 1987.



## 6. La necesidad de una reforma institucional<sup>\*15</sup>

Hemos planteado hasta ahora, principalmente, los principios básicos de la democracia constitucional como la mejor forma de gobierno, de tal modo de dejar abierta la cuestión a todas las aplicaciones más circunstanciales de dichos principios. Por otra parte, no es un sistema estático, y está abierto a perfeccionamientos según las circunstancias históricas lo vayan demandando.

En los tiempos presentes hay ciertas circunstancias y dificultades que, con diferencias de matices, son comunes a todas las naciones que están aplicando el sistema por nosotros defendido. Hemos hecho referencia a esas dificultades, que se sintetizan en una degeneración de los sistemas democrático-constitucionales, consistente en una pérdida del sentido originariamente *limitante* de la técnica constitucional, para convertirse sólo en un conjunto de formas jurídicas que ordenan, efectivamente, el paso de un gobierno a otro y la elaboración de las leyes, pero con una total desatención de la efectiva protección de derechos personales esenciales. Ya enunciamos los síntomas característicos de esta degeneración: sobredimensionamiento de las atribuciones del Poder Ejecutivo a través de sus órganos administrativos; sobredimensionamiento y descontrol del poder legislativo a través de su progresiva conversión en un centro de entrada y salida de todo tipo de privilegios obtenidos por la fuerza de los grupos de presión; sobredimensionamiento, nuevamente, del Poder Legislativo a través de la sanción de todo tipo de leyes absolutamente contrarias a los derechos personales; eliminación de hecho del federalismo a través de la extensión de atribuciones económicas y jurídicas del gobierno central; y, finalmente, y lo más grave, ineficacia total del poder judicial independiente mediante su aprobación de leyes que sean violatorias de los derechos humanos, sancionadas por el poder legislativo.

La razón de esta degeneración es, estrictamente, una cuestión de ideas. Si la mayoría de las personas no sólo no perciben la real pérdida de libertad y dignidad derivadas de un estado omnipotente, sino que además lo demandan; si la mayoría de las personas sobredimensionan el valor de unos derechos y desprecian totalmente otros que son objetivamente importantes-porque, como hemos dicho, el valor de los derechos humanos está basado en un orden moral objetivo que no es “cuestión de gustos”-; y si la mayoría de los jueces coincide con esa tendencia general, entonces es obvio que la democracia constitucional degenerará. Aún así, ella provee estructuras que retrasan este problema y provee espacios de solución que en otros sistemas serían inexistentes. De allí el ingenuo error de aquellos que, de buena fe, proponen, para evitar estos problemas, el paso a gobiernos autoritarios donde la probabilidad de estos problemas aumenta, además de no estar moralmente justificada la fuerza y la violencia utilizada en esos casos. La solución no es abandonar la democracia constitucional, sino proponer reformas para su mejoramiento y vuelta a su sentido original. Por otra parte, vemos nuevamente en este caso la interacción entre la conciencia de las personas y las estructuras legales. De nada serviría en este caso proponer reformas estructurales *si no convencemos pacífica y racionalmente a las personas de la necesidad de esas reformas*. De allí también el error de los autoritarismos. Pero, de nada valdría tampoco apelar solamente a la moral de los hombres si no propusiéramos reformas institucionales eficaces que dificulten la tendencia al abuso del poder y, si es posible, estimulen su correcta utilización; los principios de la democracia constitucional admiten perfectamente esas reformas.

---

<sup>\*15</sup> Este punto tiene, en la Argentina, mayor actualidad que cuando lo escribimos en 1989.



La clave de la cuestiones, por ende, apelar a la conciencia y al raciocinio de las personas para convencerlas del valor moral del respeto a los derechos del hombre, y, además, *cuales son verdaderamente éstos*, para que la expresión” derechos humanos” no se convierta en una mera declamación, cuando no un ocultamiento de todo tipo de atrocidades y mentiras. Para eso estamos escribiendo este ensayo si se lograra despertar nuevamente esta conciencia, las estructuras de la democracia constitucional podrían funcionar con eficacia tal como están en muchas naciones; sobre todo aquellas con una larga tradición federal y localista. De todos modos, ¿hay algo que podría hacerse para fortificar aún más al sistema constitucional?

La pregunta sólo puede ser plenamente contestada por los expertos en ciencia política y derecho constitucional. Como filósofos-políticos sólo nos corresponde hacer una pequeña sugerencia general. Para ello debemos rastrear en el sentido originario de muchas de las estructuras de la democracia constitucional, cuestión que ya hemos en cierto sentido tratado. Hayek explica<sup>36</sup> que, en la progresiva evolución de las formas democráticas del mundo anglosajón, la distinción de dos cámaras obedecía precisamente a que una de ellas se encargaba de los fondos públicos y otras cuestiones menores, mientras que la otra tendría más bien un papel contralor y custodio de los derechos e instituciones que secularmente se habían formado con el fin de defender la libertad del hombre. Por eso propone Hayek la creación de una cámara especial que tomaría nuevamente a su cargo dicha cuestión<sup>37</sup>. El fondo de la propuesta de Hayek es buena, pero nosotros no la seguiremos estrictamente, aunque nos sirva de punto de partida de nuestra reflexión.

En primer lugar, volvemos a reiterar; cualquier reforma que se haga debe ser la etapa final de una larga serie de correcciones que previamente deberían hacer, en forma progresiva, gobiernos elegidos democráticamente (esa progresividad es necesaria para ir creando consenso para la reforma global, a menos que haya un cambio repentino y total de consenso). Una vez corregidos los abusos que hemos descrito arriba, llegaría el momento de reforzar las estructuras democráticas para que fuera muy difícil la reiteración de esos problemas.

Es muy posible que el centro de la posible degeneración de una democracia constitucional resida en el Poder Legislativo, cual corroboraría las opiniones de Hayek al respecto. En las naciones de tradición localista fuerte, este problema es menor. Sin embargo, poco a poco el Poder Legislativo se va convirtiendo en el *receptor* de dos *fuertes presiones*: la del Poder Ejecutivo —y esto se produce más rápido en las naciones con tradición centralista- y la presión conjunta de todos los grupos de presión<sup>60b</sup>. Poco a poco, a medida que el consenso sobre la real libertad disminuye, el Poder Legislativo comienza

---

<sup>36</sup> Véase “Nuevos estudios. . .”, op. cit.

<sup>37</sup> Véase *Derecho, legislación y libertad*, libro III, Unión Ed. Madrid, 1979.

<sup>60b</sup> Véase Buchanan, J., “Rent Seeking and Profit Seeking”, en *Toward a Theory of the Rent-Seeking Society*, en Buchanan, Tollison and Tullock, ed.; Texas University Press, 1980. (\*17: consideramos a este tema más importante aún que cuando lo escribimos. Las ideologías corporativas, que tan fielmente aplica Perón desde 1945, no entienden el tema de la escasez —como decíamos en la introducción a esta edición-. Conciben a la economía como un juego de suma cero o negativo donde lo que uno gana, el otro pierde. Los problemas económicos son esencialmente problemas de distribución, y el agente de la distribución es, para esa ideología, el gobierno, que se convierte en repartidor y protector de lo que cada grupo necesita. Las asociaciones intermedias pasan a ser, por ende, grupos de presión que consideran su deber sacar —con prácticas mafiosas o sin ellas- la mayor tajada que el poder legislativo y-o el ejecutivo les repartan. Esta concepción se vida social se ha introducido en el lenguaje cotidiano del mundo de vida argentino, cuando los diversos representantes de esos grupos dicen “yo defiendo mis intereses” en una concepción también marxista del enfrentamiento por los escasos recursos. Eso es una *rent seeking society*. Ni se les ocurre, ni se les pasa por la cabeza, obtener sus recursos compitiendo en un mercado abierto, ofreciendo bienes y servicios (*profit seeking*). Consideran a ese esquema individualista, antisolidario, explotador, etc. No se puede dejar de ser un tanto pesimista frente a la solidez de esas creencias culturales. Su cambio no va a ser rápido, y no se imagina el lector cuánto ansiamos equivocarnos en esta predicción. Porque esos esquemas culturales son la causa de la pobreza extrema que *ahora* parecen haber descubierto los argentinos; son la causa también de la democracia corrupta de la cual *ahora* parecen tomar conciencia los argentinos).



a responder *positivamente* a esa demanda. Hay un tiempo en el que aun así lo sancionado por el Poder Legislativo es generalmente frenado por el Poder Judicial; pero, al continuar la respuesta positiva del Poder Legislativo frente a las demandas de extensión del poder del estado –cuyos centros de emisión son el Poder Ejecutivo y los grupos de presión- el Poder Judicial, cuyos jueces forman parte de esa sociedad que va demandando “más estado”, cede y comienza a convalidar las leyes violatorias de libertades. Como vemos, en este proceso hay principalmente dos centros de emisión de demandas sociales –el Poder Ejecutivo y los grupos de presión-, un centro *receptor* de dichas demandas, que son las cámaras legislativas, que las vuelve a emitir convertidas en ley positiva, y un centro “convalidante” de las demandas, que es el Poder Judicial.

De la descripción de este proceso se infiere nuestra pequeña sugerencia, que va destinada especialmente a los profesionales de la ciencia política y el derecho constitucional: ¿no sería posible limitar más estrictamente, en el texto constitucional, atribuciones de los Poderes Ejecutivo y Legislativo federales (nacionales)? Si esas atribuciones estuvieran concentradas sólo en las necesarias legislaciones federales, tratados y el código penal, dejando las demás cuestiones –tales como la educación, salud, etc.- reservadas a los poderes estatales (provinciales), ¿no se intensificaría aún más la distribución del poder, retrasando incluso sus posibilidades de abuso y degeneración? ¿No sería ello intensificar los “viejos inventos” del federalismo y la división de los poderes? Podría a tales efectos, reducirse el Poder Legislativo federal (nacional) a sólo un senado cuyos miembros son elegidos por las cámaras estatales (provinciales) como existe en algunas naciones democráticas; y, además, la Constitución Federal (nacional) podría fortificarse, incorporando a su parte “dogmática” elementos que ya hayan sido generalmente aceptados por el consenso, dadas las reformas hasta entonces realizadas. Así, disposiciones tales como la precisa protección del derecho a la vida desde el primer hasta su último momento; la prohibición de privilegios (legales) entes privados que les otorguen iguales monopolios; la prohibición de legislaciones (adicionales a la misma Constitución) que rijan y reglamenten asociaciones libres y voluntarias; la limitación, al ámbito municipal, del presupuesto de actividades estatales no previstas en el texto constitucional; y la prohibición de impuestos directos y progresivos, podrían ser –por qué no- disposiciones establecidas directamente en la parte dogmática del texto constitucional, pues ellas darían eficacia práctica a los derechos custodiados en la Constitución, y dificultarían en sumo grado cualquier intento de su vulneración.

Todo esto –limitación *más estricta* de las atribuciones de los poderes federales; garantías más estrictas de los derechos personales- no es más que el espíritu general de una propuesta que, como vemos, se concentra en nuevas redacciones, más cuidadosas, de los textos constitucionales. La filosofía política no puede *per se* dar los detalles técnico-jurídicos del caso, pero sí tratar de fundamentar la necesidad de las reformas. Tal ha sido el objetivo de este punto, concordando con Buchanan que también habla de la necesidad de una reforma y acuerdo constitucional como una salida a la crisis actual de las democracias<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Véase Buchanan, op. cit. Pág. 10.