

NOTAS Y COMENTARIOS

APOSTILLA SOBRE LA IRREDUCTIBILIDAD DEL BIEN COMÚN A LA PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS PARTICULARES

Precisiones previas.

1) Las breves consideraciones que aquí se hacen —desgranadas, básicamente, en formalidad metafísica— no quieren tan sólo interpretar el pensamiento de un autor, Santo Tomás de Aquino, sino contribuir a la dilucidación de un aspecto objetivo de la realidad política¹. Con todo, no parecen ociosas ciertas advertencias. Pues, por un lado, es cierto que los principios del tomismo se integran en lo que Bergson llamó «la metafísica natural de la inteligencia humana»², y que sus planteos jurídico-políticos manifiestan un incuestionable realismo, como reconoció Alf Ross³. Mas, por otro, huelga decir que todo ello no equivale a aceptación pacífica de su doctrina. De a

¹ Estas pocas líneas constituyen una reflexión *ad mentem S. Thomae*. Por ello no corresponde atribuirles de citas, o indicar a cada paso los *loci* correspondientes. Con todo, puede resultar útil señalar alguna bibliografía secundaria para los parágrafos que siguen.

[Precisiones previas]: G. DE RUGGIERO, *Historia del liberalismo europeo*, trad. españ., Madrid 1944; ID., *Teoría de la constitución*, trad. españ., Barcelona 1976; B. DE JOUVENEL, *La soberanía*, trad. españ., Madrid 1957; C. SCHMITT, *La dictadura*, trad. españ., ibi 1968; A. E. SAMPAY, *Introducción a la teoría del estado*, Buenos Aires 1951; M. KRIELE, *Introducción a la teoría del estado*, trad. españ., ibi 1980; J. A. WIDOW, «Libertad y libre albedrío», en *Razón y libertad*, Madrid 1990; A. CATURELLI, «Examen crítico del liberalismo como concepción del mundo»: *Gladius* N° 2-3; A. GARVENS, «Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham»: *Franziskanische Studien* (1934); H. H. HERNÁNDEZ, *Derechos humanos y tomismo*, Buenos Aires 1989.

[Mención...]: S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, trad. españ., Pamplona 1988; F. LAMAS, *La concordia política*, Buenos Aires 1975.

Sobre el tema del bien común, vide Y. SIMON, «Common Good and Common Action», en *A General Theory of Authority*, Notre Dame 1980; CH. DE KONINCK, *De la primauté du bien commun contre les personalistes*, Quebec 1943; C. CARDONA, *Metafísica del bien común*, Madrid 1966; G. SOAJE RAMOS, «Sobre la politicidad del derecho»: *Boletín de Estudios Políticos* (1958); L. LACHANCE, *L'humanisme politique de S. Thomas*, París 1939; S. M. RAMÍREZ, *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Madrid 1956.

² Cfr. H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, París 1923, p. 352.

³ Cfr. A. ROSS, *Sobre el derecho y la justicia*, trad. españ. de G. R. Carrió, Buenos Aires 1977, p. 238.

llí que se imponga la necesidad de una determinación respecto del campo semántico de la expresión *derechos particulares*, y la salvedad de que estas líneas, inspiradas en Santo Tomás, suponen un horizonte conceptual aristotélico.

II) Cabe aclarar, entonces, que por derechos particulares no se alude a los llamados «derechos individuales» modernos. Si se intentara una caracterización de lo que se ha entendido por derechos individuales, o «derechos del hombre», o «fundamentales» a partir de los últimos siglos, se debería decir que, en rigor, muchos de ellos no son derechos, sino libertades (con el sentido, vigente desde Hobbes, de ausencia de coacción externa). Lo cual vale sobre todo respecto de las formulaciones del liberalismo clásico. A partir de sus presupuestos metafísicos, y como consecuencia del oscurecimiento de la noción de bien humano intrínseco y objetivo, la valiosidad se ha trasladado del fin a los medios. De allí que cada individuo no deba ser turbado en la prosecución de los fines que se asigne como propios, y que el derecho venga a identificarse con el poder actuar sin impedimentos, o sin más impedimentos que aquéllos que los individuos consienten o consentirán. Se opera una escisión entre moral y política: ésta es el ámbito que asegura la intangibilidad de las libertades. Y se da, asimismo, una juridización de la política, bajo la forma de subordinación al derecho entendido en perspectiva subjetivista. Como consecuencia de todo ello, la sociedad política es vista como un instrumento contractual al servicio de los fines particulares. Ahora bien, el ideal democratista que irrumpe a fines del siglo XVIII no se aparta, en lo esencial, de los presupuestos del orbe de ideas liberal. Por un lado, la libertad política aparece como reaseguro eficaz de las libertades civiles. Por otro, la soberanía de la voluntad general, limadas sus aristas más revolucionarias, se incorpora al orden constitucional burgués como «poder constituyente» del pueblo. En efecto, tal poder excluye la posibilidad de ejercicio directo por parte de la multitud. Pero dado que ésta, en tanto titular del poder constituyente, se halla en estado de naturaleza, sus representantes («poder constituido») podrán gobernar en su nombre desligados del reconocimiento de cualquier orden axiótico objetivo dado. Así pues, el ingrediente democratista coadyuva a legitimar, en última instancia, la afirmación de que tanto el individuo cuanto la sociedad —suma de individuos— encuentran la fuente de sus derechos en la autonomía de la voluntad emancipada.

Más allá de discrepancias circunstanciales, no puede dejar de señalarse que todas las manifestaciones históricas del liberalismo (que es una *Weltanschauung*) son, en cuanto al primer fundamento, tributarias del nominalismo y de su negación del orden natural.

III) Por el contrario, esta reflexión apela a la realidad de una naturaleza humana inclinada a fines específicos, en cuya consecución radica el bien del hombre. Ello porque tales inclinaciones radicales de la naturaleza corresponden a constitutivos ónticos del ser del hombre, llamados a su desarrollo y acabamiento. La consecución de los fines dinámicamente señalados por las inclinaciones equivale a actualización de las virtualidades y a la correspondiente perfección de la naturaleza humana. Su plenitud es una perfección segunda educida a partir de una perfección inicial dada. Ahora bien, el sentido del término *natural* en sede práctica viene determinado por el que posee en sede teórica —antropológica y metafísica—. Se podrá hablar, entonces, de sociabili-

dad, ley o derechos naturales en tanto se refieran a fines inherentes a la naturaleza del hombre. Dicho todo lo cual, establezcamos que los «derechos particulares» de que se trata aquí son derechos (subjctivos) naturales. Lo cual implica su ordenación a fines/bienes perfectivos.

IV) El bien humano resulta inasequible para la persona aislada. De allí surge la necesidad de la vida social, obligatoria por ordenarse, precisamente, a la perfección del hombre. Pero, dado que ella consiste en un orden de fines, la inserción social de las personas será plural y jerárquica. Todas las sociedades naturales no autárquicas ostentan razón de parte respecto de aquélla que sí lo es, a saber, la sociedad política. Luego, parece adecuado considerar como derechos particulares no sólo a los correspondientes a individuos aislados, sino también a los de los grupos (naturales) y sociedades infrapolíticas en general.

Mención de dos argumentos centrales concernientes a los fundamentos de la praxis.

Hay dos núcleos temáticos relativos al orden práctico-moral a partir de cuya consideración puede colegirse la inviabilidad de la reducción del bien común político a la protección de los derechos particulares. Los asentamos escuetamente con el sólo objeto de dejarlos indicados.

En primer lugar, el orden moral —en el cual se integra la política— comprende una pluralidad de elementos, pero su primer principio de articulación radica en el bien. Tanto las virtudes, como las normas, los deberes y los derechos se fundan en el bien humano al que se ordenan y que los legitima. Efectivamente, la virtud es una disposición conveniente respecto de la perfección de la naturaleza del hombre; la ley es una ordenación imperativa dirigida al bien común; la obligación comporta necesidad de fin, en cuanto algo se impone como imprescindible para alcanzarlo; y los derechos (subjctivos) mismos sólo pueden afirmarse en relación con el bien de las personas. De allí que hacer consistir el fin del obrar político no en un bien (común), sino en la vigencia de derechos, resulte, por lo menos, reductivo.

En segundo lugar, considerando el ámbito específicamente político, también puede señalarse como indebida su reducción a lo jurídico. En efecto, la vida política no sólo admite sino que reclama la presencia de la amistad. Ella forma parte del bien común como una dimensión necesaria a la plenitud de la vida virtuosa. Y, como amor social, hace posible, a menudo, la subsistencia misma de la sociedad política.

La cuestión desde el punto de vista entitativo del fin de la sociedad política.

I) El fin común de lo social en general aparece como un bien que no puede ser alcanzado aisladamente por las partes. Esto vale para la doble perspectiva tanto de la promoción y conservación de ese bien, como para la perfección resultante de su participación: es producto de una empresa común, y perfectivo de una comunidad.

II) La realidad política, en tanto social, tiene carácter accidental, y práctico, lo que significa que se constituye por y para un fin. En síntesis sumarisima: todo agente o-

bra por un fin. Ahora bien, el ser categorial de lo social es producido por el entramado de relaciones que tienen por sujetos a los hombres; en concreto, esas relaciones se originan en conductas. En tanto tal, la sociedad está constituida por una cierta unidad y disposición de las conductas humanas, que conforman una sociedad en la medida en que se aúnan en pos de un objetivo común. Como toda realidad práctica, la sociedad está constitutivamente referida a un fin. Luego, éste es el fundamento de inteligibilidad y la causa primera de la existencia de la sociedad. Ella no se explica ni existe si no es por referencia a su fin. Tal principio entra en la definición del todo práctico que son las realidades sociales. Es así como fines específicamente diversos darán origen a sociedades específicamente diversas. La sociedad política, por ejemplo, tiene como fin el bien común político, y sus notas definitorias (natural y autárquica, por ejemplo) le advienen a partir de notas propias de aquél.

Se puede hablar, entonces, de la existencia de una sociedad política ante todo a partir de su fin. Pero tal entidad, en la medida en que es, es una. Y también su unidad deriva del fin, uno y común. Este, en efecto, ejerce la causación que reduce a unidad los múltiples elementos que componen el todo de orden político. Así, la pluralidad de conductas que constituyen la materia próxima de la sociedad se aúna en la persecución del máximo fin común; hay obrar colectivo (político) en la medida en que tal fin unifica las acciones de las partes. Por otro lado, un elemento clave de la causa formal, la autoridad, tiene por función esencial la dirección imperativa de los hombres hacia el bien común. Ahora bien, esa dirección cumple un papel cohesionante en la medida en que imprime una disposición que trasciende la pluralidad de fines particulares. Estos últimos, por sí mismos, no revisten un carácter cohesivo respecto de la integridad del todo político. Mas el fin común, supraordenado respecto de todos los demás, reduce a unidad la multiplicidad de las partes y, de esa manera, funda —entitativamente— el ser de la sociedad política.

III) Cabe preguntarse, entonces, si acaso el primer principio del todo político pueda ser reducido a una pluralidad de fines, o al conjunto de los fines de las partes —sean o no interdependientes—. Tal sería el caso si el bien común se redujese a los derechos individuales y grupales. Cada uno de los bienes comunes correspondientes a las sociedades infrapolíticas es específicamente inferior al bien común político. Y su reunión total no alteraría cualitativamente su carácter infrapolítico. Además, ya no se trataría de un fin en el que se estructura *un* orden de perfecciones —materiales y espirituales— participables, sino de tantos fines cuantas partes haya. Con lo cual se plantean ciertas dificultades. Por un lado, el fin que aúna y unifica no es uno ni unificante, porque no es causalmente común (véase *infra*), y aparece como formalmente múltiple. Por otro, no existe un fin distintivamente político, superior al reaseguro de los bienes grupales e individuales de las partes. Ambas dificultades comprometen la especificidad y la naturaleza de la realidad política, y son solidarias. La primera pone en tela de juicio la causación y la supraordenación de su fin propio; la segunda oscurece la necesidad de la vida política como promotora de un bien comprensivo aunque diverso del de los grupos y los individuos.

IV) Es pertinente aclarar que el carácter de común que se atribuye al fin de la sociedad política debe entenderse como de común por la causación. Consiste, concretamente, en una causa que atrae por modo de fin, y que produce efectos en todo

miembro de la comunidad de la que es causa. El bien natural autárquico convoca y perfecciona como un fin que no por común deviene ajeno. No es un universal lógico, cuya nota de común constituya lo menos noble de un ser (como «animal» en hombre), sino precisamente aquello que extiende su causalidad más allá de un solo individuo gracias a su valiosidad intrínseca y a su riqueza perfectiva. En efecto, hay comunidad de causación si lo común es más perfecto que lo individual; a nivel de la causalidad final esto equivale a mayor plenitud de bien. Luego, si el fin *político* no es más perfecto que los fines infrapolíticos, no hay causa final para la sociedad política. Ante lo cual se plantean nuevamente dos alternativas: o negar la existencia del todo de orden político debido a la carencia de un fin real y propio que lo origine —opción invariable, pues su existencia se comprueba empíricamente—, o cuestionar el carácter natural de la sociedad política. Porque tal nota implica el hallarse positivamente abocada a la consecución de un orden específico de bienes exigidos por la naturaleza humana. Esto equivale, por un lado, a la imposibilidad de resolver su fin en el socorro circunstancial a otros grupos (de allí que el principio de subsidiariedad mismo se desvirtúe si se lo divorcia del de la primacía del bien común). Así como también, por otro lado, impide explicar la presencia de lo político a partir de insuficiencias humanas contingentes —o de un avatar histórico—.

Conclusión.

El principio de la politicidad natural del hombre conlleva necesariamente la afirmación de que el fin de la sociedad política es un bien común propio y específico, irreducible y supraordenado respecto de todos los otros fines naturales de sus miembros. Proponer la promoción de bienes infrapolíticos como fin del cuerpo político suscita ciertas aporías, cuya solución coherente demande, tal vez, una opción radical.

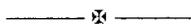
En efecto, si la función del orden político se reduce a proporcionar ayuda para que los grupos menores alcancen sus objetivos, luego el fin cumplido (natural) del hombre resulta ser prepolítico. Lo político fungiría como allanador de obstáculos, o removedor de impedimentos circunstancialmente atravesados en el camino de los grupos infrapolíticos. Estos parecerían ser, de suyo, autárquicos. Pero se encontrarían necesitados de ayuda, y de protección. Se plantea, aquí, una situación compleja: sociedades autárquicas requerirían la presencia de otra que, sin un fin específico, les creara condiciones favorables y las protegiera. La causa de la vida política se identificaría, entonces, con la causa de que aquellas sociedades reclamen apoyo en sus desfallecimientos y protección ante peligros. Y podría ser la debilidad y maldad humanas.

La opción a que se aludía *supra* tiene que ver con lo que acaba de decirse. La conjunción de autarquía (natural) prepolítica con debilidad (¿caída?) histórica —que de alguna manera se sigue a partir de la reducción del fin político a la protección de los derechos particulares— parece más compatible con los principios contractualistas sobre el origen y la naturaleza del estado que con el de la politicidad natural. También parece legítimo concluir que no hay conciliación coherente entre este último principio y la reducción que se viene cuestionando. Esta implica la recepción implíci-

ta de posiciones contractualistas, cuyos presupuestos, las más de las veces, se hallan en franca contradicción con los del realismo clásico-escolástico. Por todo ello no resulta aventurado plantear radicalmente que o se sostiene la politicidad natural, o se sostiene la protección de los derechos particulares como fin de una sociedad política que ya no tendrá carácter natural.

SERGIO RAÚL CASTAÑO

Universidad de Buenos Aires.



NOTA SOBRE EL LIBRO *LA ECONOMÍA COMO CIENCIA MORAL* DE RICARDO F. CRESPO¹

«[...] Senior y Cairnes no son muy famosos [...] Sin embargo, debemos sumarle a Mill, por una parte. Y, por otra, no debemos olvidar que ellos no trabajan en las partes vistosas de la teoría económica, sino “bajo tierra”, en los cimientos metodológicos. Por eso, aunque no se noten, han influido muy poderosamente [...]» Esta cita, que pertenece a un artículo del autor que resume muy bien su pensamiento², puede parecer, al lector, fuera de contexto. Y, en cierto sentido, lo está. Sin embargo, expresa notablemente una de las intenciones del autor de este libro, plenamente lograda, y creo que característica saliente de su obra: trabajar desde «la base» de la economía, reformular sus fundamentos metodológicos, hacer un llamado de alerta frente a la decadencia del paradigma dominante, y formular precisas y sólidas nociones filosóficas para la economía política.

El autor tiene sobrados títulos para hacerlo. Hace años que viene publicando una serie de importantes ensayos que adelantan la tesis central de su libro: su tesis de doctorado es sobre el pensamiento de L. Robbins, y una característica personal que, al menos en nuestro medio, es muy escasa e importante: es licenciado en economía y doctor en filosofía. El autor de esta reseña, acostumbrado a la interdisciplinariidad entre economía y filosofía, puede dar testimonio de la importancia de haber estudiado ambas carreras (no es mi caso, por cierto).

La economía como ciencia moral no es simplemente una crítica más al paradigma neoclásico dominante, sino que, antes de realizar esa crítica, establece una tesis central que sorprenderá incluso a quienes de ningún modo niegan la importancia de una ética objetiva como reguladora de la economía política. Porque el autor no sostiene

¹ Cfr. R. F. CRESPO, *La economía como ciencia moral*, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1997, 199 páginas.

² Cfr. R. F. CRESPO, «La economía como ciencia práctica»: *Sapientia* LII (1997) 391-394.