

## UN LIBRO DE AVELINO MANUEL QUINTAS SOBRE FILOSOFÍA POLÍTICA

Nuestro querido compatriota y amigo Avelino Manuel Quintas da a luz otro meditado volumen, largo tiempo anunciado<sup>1</sup>. Él no es de los que se apresuran a escribir y publicar, y cada expresión es filosófica y didácticamente madurada, buscando el ensamble minucioso de cada parte entre sí y con sus anteriores obras *Episteme e politica* y *Analisi del bene comune*. Son cuatro las partes del libro y en torno a ellas haremos la síntesis.

### 1. *Síntesis*.

*Estructura y funciones de la autoridad política* (pp. 3-88). La estructura filosófica de la autoridad: «el principio que constituye esencialmente la comunidad humana no es el poder, sino la atracción del bien común; sólo después viene la autoridad (p. 4), que es el «principio —ético y político— organizativo y coordinador, derivado de la razón práctica, para alcanzar obligatoriamente el bien común político mediante un mínimo de unidad de los medios con la posibilidad de utilizar la coacción» (p. 17). Nos llama la atención se considere a la autoridad un «principio» que se distingue del poder coercitivo que la respalda (p. 10), «la probabilidad o capacidad que un sujeto tiene de imponer la propia voluntad en una relación con otros sujetos y de ver realizado el curso de acción por él favorecido» (p. 17). Hay distintas doctrinas negatorias de que la autoridad sea una realidad auténticamente humana, tesis esta última defendida por el autor (p. 6). La obligación de aceptar los mandatos de la autoridad es moral y político-jurídica (p. 10). Tras aludir a las doctrinas anarquistas (p. 16), se ocupa del titular originario de la autoridad: hay doctrinas trascendentalísticas, con varios tipos: 1. monarquía de derecho divino de los reyes; 2. «clerical»: poder de Dios al gobernante a través del papa a una persona; y 3. inmanentistas, donde encontramos el contractualismo voluntarista, que deriva la autoridad del pueblo (entre otros Rousseau); a Santo Tomás, quien hace derivar la autoridad del pueblo, pero no en tanto constituido por un pacto social voluntario, sino de «la misma estructura del pueblo, precedente a todo pacto» (p. 19); «soberanía del pueblo» o «democracia fundamental» (p. 21, con cita de Suárez y Lincoln). Expone luego las diferencias entre Rousseau y Santo Tomás (p. 22); rechaza el voluntarismo (la mayoría no hace justo lo injusto, p. 23), y luego admite a Dios como «raíz última de la autoridad» (p. 33).

*Derecho y amistad cívica como medios de actuación de la autoridad* (p. 37). El derecho es «relación (p. 38); da sus notas (p. 39) y los tipos de relaciones jurídicas res-

---

<sup>1</sup> Cfr. A. M. QUINTAS, *Obbligazione politica e governo legittimo*, Dott. A. Giuffrè Editore S. p.A., Milano 1997 (=Libera Università Internazionale degli Studi Sociali. Collana di Studi Sociologici 4). 304 páginas. ISBN 88-14-06511-X.

pecto al bien común: justicia legal, distributiva y conmutativa (p. 47); influyen las doctrinas políticas sobre el concepto y tipos de justicia (p. 49); hay esencialmente justicia en la distributiva (p. 54). El autor rescata el alto valor de la amistad cívica como elemento cohesivo interno de la sociedad política (p. 59), que precede y, aún más, sostiene al derecho y la vida política (p. 65). Concluye el capítulo una apostilla sobre la sabiduría política, ubicada en el plano «de aquello que se debe hacer» (p. 71).

*Organización y tareas de la autoridad política.* Este capítulo es el eslabón que une la primera a la segunda parte, porque la legitimidad de los gobiernos dependerá del cumplimiento de sus fines (p. 75). El gobierno sería la realización histórica de la autoridad (ibid.). Trata las formas de gobierno, que son todas «medios» para conducir al bien común, que en p. 77 es identificado con la «democracia fundamental» y concluye el capítulo detallando las funciones de aquella (la autoridad): juridico-administrativa, paz social, cultura, moralidad pública, fin socioeconómico (pp. 85-88).

*La obligación política.* La obligación política y los deberes de los ciudadanos: el atractivo del bien común crea una necesidad no física sino moral «porque interviene la libre voluntad de los participantes» (p. 93). La obligación fundamental es primaria y dirigida hacia el bien común; la derivada refiere al gobierno histórico concreto (pp. 96ss), concreción de la otra, y pertenece al derecho positivo (p. 98). La obligación política no es algo diverso de la obligación moral y de la obligación jurídica (p. 98 nota 14). Se ocupa a partir de p. 100 de posiciones divergentes, que olvidan o niegan aquella distinción: Hobbes, Rousseau y Hegel las identifican. Hay legitimidad histórica, que no basta por sí sola, pues hace falta la legitimación moral (p. 104). Los deberes fundamentales de los ciudadanos se enuncian a partir de p. 105: políticos: «la justicia general genera la obligación política fundamental que [...] consiste en el generoso disponerse de los hombres para poder alcanzar un bien cualitativa y cuantitativamente mayor para su desarrollo humano» (p. 106), de donde surge el deber de elección de una organización concreta, de participar en la formación de la opinión pública para propiciar las mejores elecciones respecto del bien común, y mejorar y cambiar las estructuras organizativas del Estado (p. 106); cívico-sociales: obedecer la ley positiva (p. 107), sea a nivel de la obligación ético-jurídica, sea a nivel de la amistad (ibid.). Trae una apostilla sobre el fundamento último de la obligación política: Dios (pp. 108-112); rechaza el autonomismo kantiano (p. 109); la negación del fundamento trascendente no quita el inmanente (fundado en la estructura de la naturaleza humana), aunque hay en el teísmo desde el punto de vista psicológico «una motivación existencial mucho más fuerte para su cumplimiento» (p. 111). A la obligación política fundamental, que tiene una prioridad lógica sobre el derecho, éste, es decir, el derecho igualmente fundamental del pueblo de poder alcanzar el bien común y de organizarse para alcanzarlo (p. 112). Acertada prioridad del deber sobre el derecho.

*La legitimación del gobierno respecto a los derechos de los ciudadanos.* Es el problema anterior visto desde el punto de la vista de la exigibilidad del bien común por los ciudadanos (p. 113). Vincula los derechos fundamentales con los cinco tipos de valor humano del bien común, haciendo enunciación de aquéllos: valores culturales y religiosos (entre otros surge de aquí el derecho a conservar las propias tradiciones

culturales, derecho a la libertad de conciencia, etc.); valores morales sociopolíticos, donde aparecen los derechos políticos, civiles, asociativos y familiares; valores morales individuales y moralidad pública; valores vitales; valores económicos (pp. 114-118). Aparecen luego los derechos del ciudadano como «libertades públicas», que expone siguiendo a Passerin d'Entrèves (p. 118): sea libertad negativa (primera y más característica justificación del Estado moderno; sigue a Bobbio: libertad respecto del estado; libertad positiva (en el estado: autogobierno o principio democrático, p. 121); libertades sociales: «paso de una democracia formal a una democracia sustancial» (p. 123): con Chiavacchi: «derechos de solidaridad» (p. 123). «Derechos fundamentales y bien común (pp. 124ss): el derecho de resistencia a la opresión no es primario, como lo plantea el individualismo con sus «derechos innatos», sino consecuencia del derecho fundamental del pueblo, como titular originario de la autoridad, de alcanzar el bien común para desarrollarse humanamente (p. 125). «No hay ni puede haber contraste entre bien común y derechos fundamentales», aunque se distingan (p. 127). El individualismo reduce el bien común, que es fin, a «organización socio-política» (p. 128), esto es, a un medio. El error individualista es explicado históricamente, sin embargo, por «la necesidad de defenderse contra las pasadas experiencias totalitarias» (p. 129á; nos deja pensando si no implica aceptar un juicio negativo en bloque y esencial sobre el «viejo régimen», si pensamos en Rousseau, o si esto cuestiona que el individualismo sea una constante en el pensamiento humano, cuando pensamos en Protágoras, ambos contractualistas). Estudia luego la legitimación de los gobiernos en el caso de limitaciones de los derechos fundamentales (pp. 130ss): v.gr. derecho de ser juzgado conforme una ley previa, por ejemplo, que no es un principio ético filosófico, sino técnico jurídico (p. 130; por fin alguien que no enuncia algunas garantías de derecho positivo como la misma ley natural), las limitaciones a la propiedad, etc.; o de limitación de algunos derechos políticos (p. 133).

*Patología del gobierno y derecho de resistencia.* Comienza con una «tipología de las formas de resistencia» (pp. 138ss): previstas en la ley positiva; *desuetudo*; variadas formas de disenso; obediencia meramente formal, desobediencias manifiestas, individuales y colectivas (p. 139ss), entre ellas la resistencia pasiva, la activa, violenta, violenta no armada, violenta y armada (p. 141). La justificación ética de las formas de resistencia que no rechazan el orden existente (p. 142): oposición a leyes y órdenes injustas o deshonestas, a leyes y órdenes solamente injustas; la justificación de las que miran al rechazo del orden existente, con sus requisitos: justicia del fin; necesidad objetiva del medio, que debe ser último; idoneidad y proporcionalidad de los medios revolucionarios; probabilidad objetiva de éxito (p. 148). Justificación ética de la resistencia contra la injusta usurpación y la legitimación ética de los gobiernos *de facto* (p. 155). (Un trabajo minucioso, donde no incurre en errores al uso como el de no admitir derecho de resistencia contra gobiernos democráticos).

*Gobierno y libertad de conciencia.* El fundamento de la libertad de conciencia, especialmente en el campo de la religiosidad. Comprende dos párrafos, uno sobre el fundamento filosófico: el hombre tiene libertad psicológica, y la conciencia como actividad del intelecto práctico en cuanto búsqueda de los fines o valores que serán la base de sus libres decisiones sobre la acción futura (no esperábamos esta noción

de conciencia), o bien, una vez cumplida la acción, como búsqueda del fundamento de la acción en relación a principios o valores: conciencia moral (p. 169). Si falta la capacidad crítica y de elección no hay acción humana. Por donde la búsqueda que hace la conciencia constituye siempre un bien (p. 170). «Querer imponer los valores a un sujeto, mediante la anulación, sofocamiento o coacción de su conciencia, significa falsificar todo este proceso humano, obrar contra la misma estructura del hombre, y equivale a tratarlo de modo inhumano, como un animal o una planta» (p. 170). La búsqueda fundamental del hombre es la de la orientación total a dar a su vida (p. 170), y ésta es la «zona de la religiosidad», que está también en el ateo. La sinceridad en la búsqueda en definitiva se presume (p. 175); otro sobre los límites de la libertad de conciencia en materia de religiosidad: el padre no tiene derecho a impedir transfusiones de sangre a su hijo, por ejemplo (habría daño al bien común, p. 174), ni hay derecho a realizar sacrificios humanos (habría acto contrario a los derechos de otros, p. 175); ni derecho a hacer campañas religiosas calumniando, etc. (p. 175). «El estado no tiene nunca y no puede desarrollar una acción directamente religiosa o de religiosidad, sea teística o atea, porque ella sale de su tarea específica» (p. 176). Defiende una laicidad del estado, que no es el laicismo: sistemática exclusión de toda manifestación de religión y de religiosidad. Rechaza la neutralidad o indiferentismo del estado en materia religiosa (p. 176). El autor no excluye que el estado ayude a los grupos religiosos, cualquiera sea el tipo de religión o de religiosidad, siempre que contribuyan al bien común. «Es en este sentido que los valores de la religiosidad reentran indirectamente en el bien común, en cuanto el estado ayuda a los grupos, los cuales directamente se ocupan de estos valores» (p. 177).

*La libertad de conciencia en el campo cultural y en el campo de la moralidad* son sendos capítulos de esta parte (pp. 185-212), siendo de sumo interés para captar las singularidades del pensamiento del autor; en este último, los párrafos sobre objeción de conciencia (p. 202) y «libertad de conciencia, tolerancia y subjetivismo relativista» (p. 208).

*La autoridad política como estado.* Comprende dos capítulos: de la sociedad política al estado: diferencia, aunque no se oponen (p. 223) ambas nociones (pp. 217 y 223). Este último nace cuando el poder político se institucionaliza como distinguido del resto de la comunidad (p. 217). Sociedad política es «una pluralidad de personas que colaboran, según un supremo principio de organización, para alcanzar su bien común global» (p. 224; noción que encontramos «normativa», pues no todo estado persigue el bien común); se distingue de nación y de patria (p. 225)á; de territorio (p. 226). La sociedad política es un «todo relacional». Admitida esta realidad, se puede y debe hablar de justicia general como distinta de las demás, cosa no admitida por los totalitarismos e individualismos (p. 229á; *infra* elogiaremos esta impostación del asunto).

*Estado y sociedades menores.* En polémica con Rousseau, admitiendo la realidad de sociedades infrapolíticas, a las que clasifica, desarrolla los «principios reguladores» de la relación entre el estado y ellas (p. 241): prioridad del bien común político, que incluye coordinación y control, vigilancia; y principio del reconocimiento de las sociedades menores (comprende autonomía de éstas, subsidiariedad del estado enten-

dida como subsidio, acción positiva de ayuda) (p. 251). Termina comparando distintas doc rinas en el tema de las tareas del estado y de las sociedades intermedias, con una síntesis conclusiva (pp. 258-271). Cierran el libro unas conclusiones y consideraciones finales (pp. 273-295). Hay un prolijo índice de nombres al final, y el completo de la obra está al comienzo.

## 2. *Algunas observaciones.*

Todos los temas están perfectamente engarzados en el punto vertebral del orden práctico social, político, jurídico y económico: el bien común político, tema en el cual Quintas es un especialista consumado, con título acreditado en *Analisi del bene comune*<sup>2</sup>. Como discípulo de Santo Tomás, no hay en la obra algunas «dialécticas» ni separaciones o reducciones al uso: por ejemplo, entre moral, política y derecho; ni reducción jurídicista del bien común; ni contraposición entre sociedad y estado, aunque se distingan aspectos en éste; se rechaza con firmeza y continuidad la concepción contractualista de la vida política advirtiendo muy bien las relaciones entre temas de fundamento y fundados.

Esta solidez del enfoque principal, y la admisión de la realidad ontológica de los grupos sociales, permite establecer el «comienzo del derecho» y la noción de justicia y sus clases sobre bases graníticas. Parece imprescindible que todo estudio orgánico sobre la justicia deba inspirarse en la base y el modo de Quintas en torno a esos dos aspectos marcados con verdadera maestría filosófica.

Es muy prolija la enunciación de las formas de resistencia.

Otro punto en que a nuestro entender el libro alcanza la excelencia es en el de las relaciones de la sociedad con los grupos infrapolíticos. Después de la consulta de otros autores sobre el enunciado como «principio de subsidiariedad», encontramos en nuestro autor, de nuevo, la mejor base para un correcto planteo del problema, su sistematización y no pocos desarrollos (entre otras cosas, rescata el aspecto primigenio del citado principio, tomado de la misma palabra, y que es el elemento contrario a una mera pasividad estatal: subsidiar).

## 3. *Temas para la discusión*

a) *Democracia.* Ya dialogamos con el autor y caro amigo, terciando distinguidos participantes, en su última venida a la Argentina (XVI Semana Tomista de 1991), por una parte sobre la cuestión sistemática de lo que llama «democracia fundamental», ya caracterizada en este comentario, que implica la soberanía del pueblo en un sentido definido (aunque sin negación, desde luego, del derecho natural y con la afirmación de este último, por lo demás, en un sentido no individualista), y por otra parte sobre la cuestión histórica de sostener que Tomás de Aquino participaba de esa posición. Para decirlo con pocas palabras: Quintas aceptaba antes y acepta ahora en general la

---

<sup>2</sup> Nos dejan pensando algunos párrafos aislados sobre el tema en la obra. Por ejemplo éstos tres: «El bien común político es indispensable para el desarrollo del hombre» (p. 9); «El fundamento de los valores del bien común, que permiten el desarrollo integral del hombre [...]» (p. 114); «El derecho fundamental del pueblo, como titular originario de la autoridad, de alcanzar el bien común para desarrollarse humanamente [...]» (p. 125). El bien común, en ellos y contra el magistral tratamiento del tema en *Analisi del bene comune*, no sería fin. Se ordenaría a otra cosa. Lo mismo cabría decir, análogamente, de poner la amistad como «medio».

doctrina de Suárez como interpretación de Tomás (que sería «inmanentística»; el término tampoco nos convence), y la teoría traslacionista popular del poder. El lector puede encontrar su tesis, aparte la obra que vamos comentando, en un artículo suyo publicado en esta misma revista<sup>3</sup>.

Nosotros tendemos a inclinarnos, para decir las cosas en grueso, por la doctrina de Billot y no por la de Suárez, en suma por la que aparecería en encíclicas de León XIII<sup>4</sup>, con estos ingredientes: 1. El punto de partida es que el poder que física y constitutivamente «no puede» no es poder (en ese sentido, el pueblo entendido como la colectividad, como el conjunto de individuos, no es soberano), y si no hay un mínimo de poder o de posibilidad de poder, si así se puede hablar, no hay autoridad; 2. otra cosa sería concebir al pueblo como esa colectividad ya investida de un orden que la convierte en estado; en ese sentido, podría hablarse de la soberanía del pueblo como equivalente de la soberanía del estado y se podría decir que el juez que juzga «representa» la república (Desde luego que no estamos, ni Quintas lo está, ni con Bodin ni con Rousseau: hay «derecho natural político», con obvias virtualidades); 3. la negación del consenso como dirimente de legitimidad no impide que el mismo funcione como cierta «condición de posibilidad» de la autoridad (en atención a lo que se dirá *infra*, discrepamos con que en general pueda ser «indicio» de legitimidad); 4. una apertura a criterios empíricos que evitan admitir con el «poder constituyente» lo que se niega con el poder constituido: tan no es soberano el pueblo (como multitud) en el primer sentido como en el segundo. Hay que sacar la filosofía política, aristotélicamente, también de las canteras de la historia y la vida política, indagando en los hechos concretos de funcionamiento del llamado «poder constituyente» o «poder electoral» en la Argentina o en el mundo, hoy o en la historia y admitir los inestimables aportes realistas de, por ejemplo, de Jouvenel o Taparelli sobre los modos de lograrse el consenso fundador de un estado o sobre cómo se operan los cambios políticos o cómo es el origen histórico concreto de los pueblos y la normatividad que fluye de los mismos. (La última reforma constitucional en la Argentina fue, en lo visible, efecto de un pacto entre dos. La constituyente de 1853 dependía demasiado ostensiblemente del poder militar, y económico y militar y del capricho de un militar vencedor, por ejemplo); 5. debe tenerse en cuenta que algún «consenso» se puede obtener de muchas formas, hasta de algún modo con el terror físico, como se impuso el liberalismo político en la Argentina («una campaña de policía» contra el federalismo del interior); o como ciertas formas de coacción no cruentas pero eficacísimas en el orden cultural, como lo sigue haciendo (v. gr., tachando con epítetos excluyentes y el manejo de los medios a lo que se opone a su concepción, o amañando concursos universitarios como hacen hoy liberales y marxistas); o manejando una prensa proclamada «libre»; 6. además, hay que ver en qué medida el contenido que rechazamos nosotros en la doctrina de Suárez no depende, justificando o al menos explicando al gran filósofo español, de que él usara un concepto nada inorgánico de

<sup>3</sup> Cfr. A. M. QUINTAS, «El titular de la autoridad política en Santo Tomás y Rousseau»: *Sapientia* LI (1996) 393-404. La nuestra, nada original por cierto que no de seguimiento militante de nadie en filosofía, se expone, entre otros trabajos, en «Democracia: acepciones, valoración»: *Philosophica* (Valparaíso) XIV (1991); «Sobre Vitoria y la potestad política»: *Ibid.* XVI (1994); «Ateísmo y democracia»: *Filosofar Cristiano* XXI-XIV (1987-1988) 323, y en *Gladius* XII (1985) 107-134, y «Sobre la democracia en Kelsen»: *Boletín de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo* XXIII (1978) 145-173.

<sup>4</sup> Por ejemplo, en la encíclica *Diuturnum illud*.

«pueblo», correspondiente a la situación política que tenía ante su vista cuando escribía: el de la monarquía federal hispánica, a la que el propio Vitoria se refiere encomiásticamente: gobierno mixto, con el elemento democrático hecho realidad en grandísima parte, sobre todo en el aspecto de la adhesión inaudita y envidiable que tuvo aquel sistema de gobierno, incluso en América, al extremo de que la revolución se hizo «en nombre del Rey»; 7. la admisión de que la participación popular, no a nivel del sufragio universal, igualitario e incompetente, sino concebida pluralísticamente al nivel del ámbito de conocimiento y de la responsabilidad reales, imbricada en un sistema de funcionamiento del «principio de subsidiariedad», es una exigencia que podría decirse de derecho natural; 8. la desmitificación del tema: así como conocemos la afirmación de la democracia como doctrina del fundamento del poder convertida además en una especie de religión del hombre, del antropocentrismo y de la modernidad, en suma una mistificación ajena a la serenidad de la ciencia política, una verdadera ideología; así también hay una especie de «contraideología antidemocrática», que parece hecha a la medida de una especie de derecho divino de los reyes o de ciertas dinastías o de los gobiernos *de facto*, o es una lisa y llana transcripción de soluciones monárquicas francesas o de otros países al nuestro o a otros, todo lo cual impide leer la misma letra de lo que en el propio Santo Tomás está escrito: por ejemplo el elogio encendido de la república romana en *De regno* I 4, y la necesidad del «principio democrático» entendido como un elemento (la participación popular entendida de plurales maneras) de un régimen mixto (*Summ. theol.* I-II q. 105 a. 19). En el mismo sentido de desmitificación, no nos parecen graves prácticamente las consecuencias de la posición que rechazamos, si se mantiene un jusnaturalismo no individualista<sup>5</sup>; 9. la concepción de la autoridad como una función de servicio al pueblo; 10. la compatibilidad de esta posición con la doctrina tradicional del derecho de resistencia a la opresión; 11. la convicción a nivel sociológico de que el pueblo como conjunto inorgánico de personas, salvo rara vez, no es causa eficiente principal y primaria en los cambios políticos. Así como el primer principio de la política integral (concebida como lo hace Quintas esencialmente ética) es la primacía del bien común, el «primer principio sociológico» en el estudio de los cambios políticos es que la política es, primariamente, una cuestión de minorías (que, desde luego, sin un mínimo de consenso no es eficaz); 12. en esta posición se afirman fuertemente las exigencias morales ante todo de justicia en la política, exigencias dirigidas al gobernante, respecto de los hombres y los grupos sociales, y de las que la comunidad puede responsabilizarlo en concreto; 13. tener en cuenta los equívocos, mistificaciones y manipulaciones que se operan en torno a la noción de mayorías y otras y hacer transcurrir el discurso político en una actitud realista y no —de nuevo la palabra— en la ideológica que domina el campo.

Así puestas las cosas, sin volver al diálogo, se nos ocurre una última reflexión dentro de este tema. Pensamos que en general los defensores de la «democracia fundamental» no afirmarían que dicha doctrina se verifica también dentro de esa comunidad que es la familia. Sin embargo, no se negará que el mando en ella no puede ser

---

<sup>5</sup> En ese sentido, podría quedar en principio como una cuestión teórica, aunque todo error teórico dará una impostación especial al asunto, que tendrá consecuencias. Una forma de hacer tales concesiones sería la identificación de los actuales sistemas de gobierno aceptados y recomendados en occidente por el nuevo orden internacional liberal, con los únicos legítimos. En ese sentido hay quienes, provenientes de la tradición tomista, ya no quieren admitir derecho de resistencia a la opresión contra «gobiernos democráticos» (No así Quintas: cfr. p. 155ss).

absoluto, en el sentido de desligado de toda regla, y que el bien común familiar parece consagrar entonces alguna forma de derecho de resistencia a la opresión. Entonces, este último derecho no se funda en la doctrina (que rechazamos) de la democracia fundamental. Si es así, hay una vía independiente de esta última para defenderlo (al derecho de resistencia a la opresión). Con otras palabras, la oposición a la democracia fundamental no significa la admisión de ningún absolutismo político.

*b) Bien común y libertad religiosa.* Puede que se piense, con criterio práctico (que suele ser el más impráctico de los criterios), de esta forma: sea que se conceda libertad religiosa indiscriminada como tolerancia para evitar males mayores, sea que se conceda como un verdadero derecho natural absoluto, en definitiva tal libertad «se impone». Podría pensarse que, por ciertas coacciones extrínsecas que rodean al tema, algún pragmático exprese en este tema la máxima «mejor no meneallo, Sancho». Puede ser que esto se confirme a la luz de la ideología liberal, hegemónica culturalmente, en el «nuevo orden mundial». Pero Quintas, filósofo, tiene conciencia de la relación entre consecuencias o principios derivados y principios. Y busca dar su lugar al asunto en una concepción orgánica. No se contenta con lanzar, como a veces hacen algunos juristas, el criterio, y lo conecta con el bien común político y los fines y funciones del estado. Es lo que hay que hacer.

Hay, sin embargo, un punto en que nuestro seguimiento discipular se topa con lo que sería una especie de «sed contra», así sea de autoridad histórica y por lo tanto filosóficamente contingente. (Muchos dicen «no tiene que ver» pero sí, existencialmente tiene que ver). Porque he aquí que de un plumazo se viene a ilegitimar como absolutista (p. 176, citado textualmente), a todo y cualquier estado en la historia que desenvuelva o haya desenvuelto directamente una actividad religiosa, o —habrá que entender— que haya dado preferencia a una religión, así sea la verdadera, sobre otra. Desde el pueblo judío, a Constantino, Carlomagno, los estados pontificios, la monarquía de San Luis Rey de Francia, la España católica, las naciones hispanoamericanas ayer y parcialmente hoy... Desde luego que en esa perspectiva también son absolutistas las doctrinas de Santo Tomás o León XIII.

Otro «sed contra», también accidental y extrafilosófico, lo daría el documento católico más discutido en y después del Concilio Vaticano II, justamente el que ha sido más usado para defender la concepción liberal de libertad religiosa, donde se enseña el deber moral de las sociedades para con la única Iglesia de Cristo<sup>6</sup>. Lo cual implica lógicamente límites y restricciones para la libertad religiosa, y desigualdades o discriminaciones respecto de otros modos de vivir y pensar. Al respecto yo puedo concebir que haya deberes morales de los individuos que no sean jurídicos, v. gr. el de no odiar al prójimo, y deberes morales de los mismos que sean morales y a la vez jurídicos, v. gr. el de no matar al prójimo inocente o, menos trágicamente, pagar las deudas. Pero no encuentro ningún caso de deber moral del estado (*rectus*: de sus representantes, y atribuidos al estado) que no sea a la vez jurídico. El estado es jurídico por antonomasia. ¿Cómo se concebiría un deber moral del Estado respecto de la verdadera Religión que no refiera a una conducta referida a otro y exterior, bajo cierta igualdad con un título de justicia? ¿Se puede concebir un deber del gobernante, en nombre del estado como comunidad política, que sea un deber que quedara sólo «in pectore» y no refiriera constitutivamente a una conducta jurídica?

<sup>6</sup> El Concilio «[...] deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo (*Dignitatis humanae*, n. 1).



Otro «sed contra» lo daría la autoridad de Tomás de Aquino, aunque en filosofía no valga como decisivo: «No es pues el último fin de una muchedumbre de hombres congregada el vivir conforme a virtud, sino alcanzar la fruición divina por medio de la vida virtuosa; y si a este fin se pudiese llegar por medio de la naturaleza humana, necesario sería que al oficio del Rey perteneciese el encaminar los hombres a este fin» (De regno I 14). El citado autor no dice que este tema sea ajeno al bien común político, sino que el rey en estos temas, dada la Revelación, debe subordinarse al sacerdocio; pero que si no hubiese un orden de la gracia y una sociedad perfecta llamada Iglesia, sí competería al Rey regular la religión. En su pensamiento es claramente legítimo que la verdadera Religión y sus elementos, entre ellos la verdad religiosa, se constituyan en lo que los penalistas llaman «bien jurídico tutelado» (Dada la Revelación, pues, se añade un «sed contra» teológico).

Pero el núcleo filosófico de nuestra discrepancia, para decirlo de una vez y con la brevedad de una recensión, está en la raigambre del bien común político en la naturaleza humana y en su determinación por los fines de la misma. Si el bien común, conforme doctrina de prosapia aristotélica, es humano y completo en el orden temporal, lo principal en los valores del hombre será lo principal del bien común político. Hace al bien común político, pues, la religión y la verdad religiosa. ¿Por qué se admitirá que hace al bien común la verdad o nivel científico (p. 182), la verdad matemática, la verdad médica, con sus consecuencias normativas y conductales, el derecho a la vida, en juego en la oposición a transfusiones de sangre o en sacrificios humanos (pp. 174, 175 y *passim*) y lo principal de todo no, o hace sólo indirectamente, o se engloba en esta dimensión la afirmación de los verdaderos valores y su negación (pues el ateo tendría también la esfera de la religiosidad)? Si se admite un límite a la libertad religiosa fundado en la ley natural que dice «no matar», ¿por qué no admitirlo en la ley natural que manda honrar a Dios y ver como negativa la divulgación del error, o la militancia activa del error en materia gravísima, al menos en vía de tesis?<sup>7</sup> Está en cuestión, pues, la noción misma de bien común político.

En suma, hacemos nuestro el bello y tan bien elegido lema del libro de Quintas, debido a Leonardo Sciascia, integralmente entendido: «[...] un Paese senza verità: bisogna rifondare la verità se si vuole rifondare lo Stato».

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ

Pontificia Universidad Católica Argentina  
Santa María de los Buenos Aires

---

<sup>7</sup> Argumentar «la religión hace a lo íntimo del hombre, a su conciencia, ergo no hay paridad», es entender que toda verdadera obligación jurídica no ligue al hombre en su conciencia, desde su interior. Todo mandato justo de cualquier autoridad competente liga objetivamente en conciencia, o el derecho es una especie de física social y no es constitutivamente moral. Claro está que son cuestiones distintas la conciencia objetivamente recta o errónea y la buena o mala fe, como el autor distingue muy bien, y legisladores, jueces y magistrados en general, o gobernantes en general, deben discernir para consagrar, en la medida de lo posible, distintos efectos prácticos. Decir que el estado, al prohibir sacrificios humanos, no fuerza la conciencia del sujeto que los quiere realizar, «porque el impedimento (para matar inocentes) no depende de su voluntad», tiene perfecta paridad con la situación de aquel profesante de un culto falso al cual no se le permitiere un acto en un lugar público: en uno y en otro caso se impide realizar un acto exterior. La voluntad como tal es incoercible.