

El humanismo del futuro

Ensayo filosófico-político

Gabriel J. Zanotti

El humanismo del futuro

Ensayo filosófico-político

Con actualización del 2002



Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de cubierta puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea electrónico, mecánico, óptico de grabación o de fotocopia sin permiso previo del Editor. Su infracción está penada por las leyes 11723 y 25446.



Zanotti, Gabriel J.

El humanismo del futuro - 1a ed. - Buenos Aires: Ediciones Cooperativas, 2007.

228 p.; 21x14 cm.

ISBN 978-987-1246-63-2

1. Filosofía. I. Título
CDD 100

© 2007 Gabriel J. Zanotti
Derechos exclusivos

© 2007 Ediciones Cooperativas
Tucumán 3227, (1174)
Buenos Aires – Argentina

☎ (54 011) 4864 5520 / (15) 4198 5667

🌐 <http://www.edicionescoop.org.ar>

✉ info@edicionescoop.org.ar

1º edición, Junio 2007

Hecho el depósito que establece la ley 11.723

Impreso y encuadernado por:

Imprenta Dorrego. Dorrego 1102, Cap. Fed.

1ª. ed. Tirada: 100 ejemplares. Se terminó de imprimir en Junio de 2007.

IMPRESO EN ARGENTINA – PRINTED IN ARGENTINE

Editorial asociada a:



CÁMARA ARGENTINA DEL LIBRO

ÍNDICE ANALÍTICO

Prólogo a la segunda edición (2002)

Introducción (1989)

Los dos humanismos principales. El humanismo teocéntrico o “antropoteocentrismo”. Sus implicaciones ético-sociales. Advertencias previas. Cuál es nuestro eje central. Las argumentaciones racionales. El método. Los niveles de análisis. Los temas para considerar.

Capítulo 1

1. La persona humana y la ley natural. La “Imago Dei”. La esencia de la persona. La ley natural. La justicia. La ley humana. Para quienes se establece. Su radio de acción. Su relación con la ley natural. Su función educativa. Su posibilidad de variación. Su conocimiento.
2. La dignidad humana. Noción y delimitación. Qué es la dignidad natural ontológica. Su fundamento antropológico – metafísico. Su relación con el orden moral. Dignidad natural esencial y mal moral. La dignidad humana derivada de la “Imago Dei” y su distinción con la autonomía moral.
3. La ley natural y los derechos de la persona humana. Fundamentación, enumeración, delimitación. Contenido de la ley natural. El fundamento racional del derecho. El “pagaré originario”. El derecho objetivo. El derecho subjetivo. Enumeración de los derechos. El derecho a la vida. El derecho al matrimonio. El derecho a la libre asociación. El derecho a participar de la vida pública. El derecho de inmigración y emigración. El derecho a la libertad religiosa. A la libertad de enseñanza. A la libertad de expresión. El derecho a la propiedad privada de los medios de producción y consumo. El derecho a la libre iniciativa privada en todos los ámbitos de la vida social. El derecho a la igualdad ante la ley. El derecho a un proceso judicial justo. El derecho a la intimidad.
4. Los derechos sociales. Noción. La dificultad intrínseca de los derechos sociales. La relación con el bien común. La real libertad. La igualdad de oportunidades.
5. Aclaraciones finales. 1) El fundamento último de los derechos. 2) El orden de la deducción de los derechos. 3) Las expresiones utilizadas. 4)

Aclaración sobre la expresión “ausencia de coacción”. 5) Aclaración sobre la expresión “coaccionar” y/o “impedir colectivamente”. 6) La no enumeración de un derecho no implica su negación. 7) Nuestra fundamentación no es contraria a otras, mientras estas puedan integrarse a la nuestra.

Capítulo 2.

1. La sociedad humana y el bien común. La esencia de la sociedad humana. Análisis de la definición de Santo Tomás. El fin y el bien común. Qué es el bien común. Su conocimiento. La no existencia real de un pacto de unión originario. La paz social. El respeto al bien común.

2. El bien común y los derechos del hombre. Bien común y justicia. Justicia y derechos del hombre. Bien común y bien particular. Origen de algunos conflictos.

3. La naturaleza del estado.* Ciertas nociones básicas. Análisis ontológico del estado. Santo Tomás. Nivel histórico-sociológico. La escuela escocesa. El nivel del “anarquismo metódico”. Buchanan y Nozick. Los presupuestos antropológicos. La definición del estado. Naturaleza de su origen en Dios. Su justificación y la fuerza. El “poder constituyente” que es lo que radica en el conjunto de las personas. El consentimiento.

4. Principios éticos que rigen al estado. a) La limitación del poder. El estado y el bien común. Bien común y “cuidado” de los derechos del hombre. Formas de estado y formas de gobierno. Importancia práctica de la cuestión. b) El principio de subsidiariedad. La lógica interna del principio. La función específica del estado. Relación con la igualdad ante la ley y la ausencia de privilegios. El principio de subsidiariedad como exigencia de la dignidad humana. Relación con la libre iniciativa privada en todos los ámbitos de la vida social. La “subsidiariedad sociológica”. “Estado gendarme versus estado subsidiario”: falsa dialéctica.

5. La democracia constitucional. La democracia constitucional como la mejor forma de gobierno. Demostración. La participación en la gestión pública. La paz social. La tradición del “gobierno mixto”. La Constitución. Esencia y funciones. La división de poderes y el federalismo. Bien común y orden constitucional. El fin de la limitación constitucional. El derecho a la resistencia a la opresión y las circunstancias actuales. La incorporación de los derechos sociales al texto constitucional.

* El autor de este ensayo sigue la tradición del filósofo J. L. García Venturini, de escribir “estado” con minúscula.

6. La necesidad de una reforma institucional. Las dificultades actuales de la democracia constitucional. La reestructuración y fortalecimiento del orden constitucional. La propuesta concreta. La reforma y el acuerdo constitucional.

Capítulo 3.

1. Planteo de la cuestión. La función social de la propiedad y la libre iniciativa como principios morales. Planteo: cuál es el proceso que desde el punto de vista técnico permite concretar esos dos principios.

2. El proceso de mercado. Sus características y presupuestos (antropológicos, sociológicos e institucionales). Su diferencia con los modelos neoclásicos de equilibrio. Demostración de la eficiencia del proceso. Qué es lo que lo frena y lo distorsiona. La relación con nuestra posición filosófico-política. Los bienes públicos y las externalidades. Redefinición de estas últimas. La internalización de las externalidades. Reelaboración del teorema de Coase. La privatización de bienes públicos. El caso de los club goods. Las posibilidades de redefinición de derechos según avances tecnológicos. Relación con el proceso de mercado y el principio de su subsidiariedad.

3. Aspectos morales. La dignidad humana; la igualdad ante la ley; la justificación de la rentabilidad. El carácter co-creador del mercado. Los recursos que deja disponibles. El aumento sostenido del salario real. La extensión y difusión de la propiedad. La igualación de los niveles patrimoniales. El problema de la “alienación”. El derecho de la propiedad; la riqueza. Planteo moral y jurídico. La causa última de los problemas morales referentes a la riqueza. La abundancia de bienes y la “neurosis noógena”. La sociedad libre; la familia y el estado macrodistribuidor.

4. El contexto internacional. Importancia de la cuestión. Teoría marxista de la dependencia. Su refutación y su relación con cuestiones filosóficas y políticas. Sus perjuicios para la paz mundial. Los préstamos e instituciones financieras internacionales: sus perjuicios. El libre comercio internacional.

5. Una propuesta para América Latina. Un mercado común latinoamericano y la unidad de América Latina. Los Estados Unidos de América Latina.

6. La redistribución de ingresos. Análisis de la posición de J. Rawls. Planteo de la cuestión. La justicia distributiva. Sentido estricto y analógico. La producción, la distribución y el bien común. La justicia legal. La productividad. La acción del estado redistribuidor; sus perjuicios morales y económicos. La situación de niños, ancianos y discapacitados. Los casos de emergencia y las atribuciones municipales. Limitación constitu-

cional de los casos de emergencia. El seguro social obligatorio y sus inconvenientes. La posición de J. Rawls. Explicación. Crítica. Nuestras diferencias filosóficas. Los resultados prácticos. El derecho de la persona a poseer el fruto de sus capacidades naturales. Consecuencias políticas del sistema de Rawls.

Capítulo 4.

Advertencia metodológica. El carácter filosófico-político de nuestras reflexiones.

1. El problema educativo. Conceptos básicos. El sistema de libertad de enseñanza en su pureza. Razones para la intervención del estado. Análisis crítico. Análisis a partir de la situación actual. La desmonopolización del sistema y los títulos oficiales. El “prestigio” de la institución educativa como principio regulador. La habilitación de títulos. El problema del financiamiento. El bono escolar. Nuestra concepción moral de “hombre educado”.
2. Aborto, eutanasia y algunas cuestiones de salud pública. 1. Aborto. Definición y nuestra tesis central. Demostración. Los casos particulares que justificarían el aborto (violación, malformación, situación económica, peligro de abortos ilegales, peligro para la vida de la madre). Análisis crítico. 2. Eutanasia. Concepto. Diferencia con la “orto-eutanasia”. La muerte digna. El suicidio. Conclusión. 3. Algunas cuestiones de salud pública. La libre iniciativa privada y la salud. El caso de la salud “pública”. La responsabilidad penal por los productos elaborados. El problema del ejercicio del arte de curar y la responsabilidad individual. El derecho a recibir o no un tratamiento y la objeción de conciencia. El trato a los enfermos psiquiátricos. Sus derechos. Los trasplantes. Problemas.
3. Familia. Qué es la familia como institución natural. Su relación con la educación y la seguridad social. El fundamento moral de la familia: el amor humano y su naturaleza. El matrimonio. La ley humana y el matrimonio. Ventajas de la indisolubilidad matrimonial. La situación legal de los divorciados. Su relación con la libertad religiosa. El principio de subsidiariedad. Las reglamentaciones sobre el número de hijos y/o esterilización: crítica.
4. Ecología. Planteo filosófico del problema. Planteo científico. La acción de la iniciativa privada en la ecología. Relación con bienes públicos y externalidades: redefinición de nuevos derechos de propiedad. Su importancia para el siglo venidero. La acción del estado. Su relación con ciertas cuestiones de salud pública.

5. Algunas cuestiones de moral pública. La pornografía. Ley natural y ley humana. Posiciones habituales con respecto a la acción de la ley humana. Sus dificultades. Nuestra posición. El control judicial. La protección de derechos afectados. La moral pública en el ámbito estatal. Hipótesis sobre la situación de equilibrio entre la utopía y la degeneración. La prostitución. Acción de la ley humana. La trata de blancas. La homosexualidad. La drogadicción. Hipótesis explicativa. Derechos afectados.
6. Algunas cuestiones de bioética. La fecundación *in vitro*. Problema moral intrínseco. La acción de la ley humana: caso de la FIV con descarte de embriones y caso FIV considerada como “caso simple”. La manipulación genética: crítica. Anticonceptivos. Reflexión general sobre los problemas bioéticos. La familia monogámica como clave del orden de la reproducción humana.
7. La guerra. La guerra defensiva como la única justificada. Circunstancia internacional actual. La peligrosidad de las guerras. La criminalidad de las guerras ofensivas. El colonialismo y el imperialismo. Las ideologías totalitarias como el origen de las guerras. La paz mundial y el libre comercio. La desactivación de las ideologías totalitarias. Los principios morales que rigen la guerra en caso de que la defensa sea justa. Los derechos de prisioneros y poblaciones civiles. La inmoralidad absoluta de la tortura. La posibilidad de la paz mundial y los organismos internacionales. La prédica cultural en favor de la guerra: crítica. El servicio militar obligatorio. Las victorias y su “festejo”. Qué es realmente una guerra. La utopía de la guerra y el realismo de la paz.
8. Iglesia y estado. Principios generales que rigen la cuestión. Su aplicación a las circunstancias actuales. La libertad religiosa. La colaboración sustancial entre la Iglesia y estado y la acción de los laicos. La colaboración formal. La situación en el mundo. Una declaración universal de derechos con Dios como fundamento.

Reflexión final

La cuestión de Dios y las posibilidades de nuestro humanismo para todos los hombres. La utopía y la realidad. Factores que impiden la utopía en nuestro humanismo. La influencia de las ideologías. Aclaración sobre nuestra crítica a las “ideologías”. Nuestra visión de la historia. La relación no necesaria entre los esquemas históricos y las bases de nuestra filosofía política. Nuestra “clasificación” política. Nuestra esperanza.

PEQUEÑA NOTA PARA ESTA EDICIÓN

Este libro fue escrito en 1989 y en el 2002 hice un prólogo a una segunda edición que finalmente no se editó, donde aclaraba algunas cuestiones y agregaba algunas notas a pie de página. En ese prólogo yo decía: “El libro, si bien enmarcado en la esencial historicidad de todo humano relato, no intentaba ser un análisis de coyuntura. Su intención fue, y sigue siendo, lograr una síntesis teórica, una intersección de horizontes in-comunicados: cierto liberalismo clásico, por un lado, y una perspectiva ius-naturalista de orientación cristiano-católica, por el otro”. Por lo tanto, el libro se inscribe de manera directa en uno de los objetivos centrales del Instituto Acton: la fundamentación teórica y sistemática de una sociedad “libre y virtuosa”. Temas como los derechos individuales y sus fundamentos, la democracia constitucional, la economía de mercado, son analizados en un permanente intento de no contradicción con la Fe Católica en particular, el Cristianismo en general y la Doctrina Social de la Iglesia.

Aclaraciones adicionales respecto a las actuales circunstancias ya no hacen falta. Las hice en el 2002 pero es un libro de principios generales, y las aplicaciones circunstanciales, siempre prudenciales, hay que hacerlas día a día, autor y lectores. Es mi esperanza, sin embargo, que los principios generales aquí afirmados, una vez más, sean en sí mismos un acto de optimismo y de ayuda, tanto a creyentes y no creyentes, para transitar nuevamente el camino hacia una sociedad pacífica, con gobiernos limitados y con una permanente disminución de la pobreza. Por supuesto, sólo Dios sabe el curso de la historia humana, aunque nosotros sabemos que nunca nos libraremos de los efectos del pecado original, hasta que la historia de la salvación llegue a su fin. Mientras tanto, quiera Dios que “esperanzas escritas” como este libro sean un contrapeso contra la balanza de la historia que parece a veces inclinarse excesivamente hacia las guerras, la destrucción y la muerte.

Gabriel Zanotti

Buenos Aires, Abril de 2007.

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN (2002)

Este libro fue terminado de escribir en Febrero de 1989, cuando todo hacía suponer que el mundo se encaminaba hacia una nueva era de paz y prosperidad. Las posteriores dificultades del tan debatido proceso de globalización, más la situación enfrentada tras el 11 de Septiembre del 2001, parecen haber contradicho ese momento de optimismo.

Sin embargo, quiero resaltar que el libro no obedecía en su momento a ninguna circunstancia concreta ni tampoco a predicciones optimistas. El libro, si bien enmarcado en la esencial historicidad de todo humano relato, no intentaba ser un análisis de coyuntura. Su intención fue, y sigue siendo, lograr una síntesis teórica, una intersección de horizontes comunicados: cierto liberalismo clásico, por un lado, y una perspectiva ius-naturalista de orientación cristiano-católica, por el otro. Y todo su optimismo fue y sigue siendo haber logrado, al respecto, algunas fórmulas que tengan cierto grado de verdad y permanencia. En ese sentido es verdad que el libro es terriblemente optimista.

Por lo demás, cuando lo escribimos no veíamos tan cercana la caída del muro y ese tema, que constituye tal vez la mayor des-actualización del texto (el análisis de la situación internacional está hecha antes de la caída del muro) tiene, paradójicamente, un triste retroceso, y en ese sentido una lamentable actualidad. Seguimos sosteniendo lo que parece totalmente anticuado: que el marxismo sigue siendo el principal obstáculo. Esa expresión sería decididamente errónea si se refiriera a la ex Unión Soviética o si quisiéramos ignorar con ello otras fuentes del totalitarismo, tanto pasadas como presentes: los nacionalismos y los fundamentalismos religiosos.

Sin embargo, la noción marxista de la escasez, donde ésta es fruto de la explotación del capitalismo a través de la plus-valía, sigue estando presente, como creencia cultural, en gran parte del discurso y del análisis de quienes se dicen no marxistas. En ese sentido, frente al supuesto de que el actual proceso de globalización muestra una vez más las injusticias del capitalismo, hay un repentino *revival* de la teoría de la dependencia estructural de los 70¹. A saber, que la riqueza de los países ricos no es más que el fruto de la explotación que realizan de los países pobres. Se sigue pensando eso cuando se dice que la globalización, *que se supone "libre*

¹ Ver al respecto García Martínez, L.: Teoría de la dependencia, Emecé, Buenos Aires, 1976.

mercado” ha acentuado la brecha entre ricos y pobres. En mi opinión el marxismo clásico nunca pudo entender la escasez como una condición natural del proceso económico que se enfrenta, precisamente, con el ahorro, la inversión y el aumento de los bienes de capital, como explicó E. von Bohn-Bawerk ya en vida de Marx². El aumento de bienes de capital implica mayor demanda de trabajo y por ende un aumento sostenido de los salarios reales, pero la hermenéutica marxista es totalmente al revés, justamente porque no logra “ver” el fenómeno de la escasez, y por ello, allí donde hay pobreza se cree que hay explotación. Por esto, aunque no coincidan con la peculiar afición de Bin Laden de destruir torres con aviones de línea, muchos de nuestros contemporáneos piensan igual que él: que las naciones capitalistas occidentales son la causa de la pobreza y la miseria del Medio Oriente, de América Latina, etc. Por eso digo que esa concepción marxista de las relaciones internacionales, antes pregonada por Fidel Castro y otros fideles de saco, corbata y tarjeta de crédito, ahora es compartida por otras personas más coherentes y por ello, precisamente, más explosivas.

Pero no es sólo el marxismo clásico el que no logra ver el fenómeno de la escasez. Tampoco lo logran ver, creo, los modelos neoclásicos de economía que parten del supuesto de competencia perfecta y luego tratan de ajustar el modelo a los mercados reales. Por más ajustes que intenten hacer, en el supuesto inicial hay una esencial falla, que no se trata del realismo o el no realismo del modelo³. Se trata de que al suponer competencia perfecta, el ajuste, la coordinación y el equilibrio entre oferta y demanda es perfecto y, por ende, *ab initio*, no se ha considerado el fenómeno de la escasez. Tampoco se han considerado, *ab initio*, los presupuestos jurídicos del proceso de mercado, a saber, propiedad privada y, por ende, libertad de entrada al sistema.

Formados en este paradigma neoclásico de economía, miles de “funcionarios” integran después organismos internacionales como el NAFTA, el MERCOSUR, la Unión Europea, el FMI, el Banco Mundial, y bancos centrales y ministerios de economía de todo el mundo. Con lo

² Ver Eugen von Bohm-Bawerk, *Capital and Interest* [1884 1er volumen], Libertarian Press, 1959.

³ Esto es, frente a lo que estamos diciendo, se desvanece la clásica auto-defensa de Friedman, a saber, que es irrelevante si los supuestos de la competencia perfecta son realistas o no. Aún desde la misma posición epistemológica de Friedman es un error no haber reconocido plenamente la escasez desde el principio. Sobre Friedman, su posición y el debate correspondiente, ver Calwell, B.: *Beyond Positivism*, Routledge, 1982.

cual se produce la otra parte de esta tragedia que retro-alimenta la anterior: creer que todo ello, ahora llamado “globalización” es capitalismo o libre mercado. Los funcionarios del FMI *creen* verdaderamente que son partidarios del libre mercado, con lo cual no hacen más que dar argumentos al pensamiento neo-marxista y a sus ideólogos. Pero no es esa la concepción de libre comercio internacional propugnada por Mises en 1927, en su obra Liberalismo⁴. Al contrario, es todo un ejemplo perfecto de las características que, en 1949, el mismo L. von Mises atribuía al intervencionismo gubernamental en el mercado, en su tratado de economía, La Acción Humana⁵, donde también había una importante crítica al FMI, y no en una nota a pie de página. Impuestos a la renta, aranceles, trabas migratorias, controles de cambio, de precios, bancos centrales y control de la oferta monetaria más curso forzoso del patrón monetario, confiscaciones, expropiaciones, monopolios legales, privilegios sectoriales, salarios mínimos, corporativismo sindical, estado de bienestar: todas ellas son las políticas criticadas por Mises en la sexta parte de su tratado de economía bajo el título “El mercado intervenido” y todas ellas, oh casualidad, son las características dominantes de las economías occidentales “capitalistas” y, sobre todo, de los acuerdos inter-bloques nombrados al principio, tan bien estimados por los organismos internacionales también arriba nombrados. Fidel Castro y Bin Laden tienen en todos ellos su mejor oficina de prensa.

Pero todo este panorama también implica una curiosa re-actualización del planteo inicial del libro. El capítulo uno habla de los derechos de la persona como su eje central. Es aquí donde a veces pienso si no es demasiado optimista hablar de esa cuestión olvidando el pecado original y las terribles contramarchas de la historia. Frente a las guerras y los odios tan enfrentados, frente a odios ancestrales de origen religioso, mezclados con nacionalismos y neo-marxismos en un sincretismo explosivo, ¿tiene sentido seguir hablando de libertades individuales, de garantías personales, de derecho a la intimidad, de debido proceso, y tomarnos verdaderamente en serio todo ello? Esas instituciones parecen haber sido concebidas y practicadas para sociedades y tiempos “lockianos”, pacíficos, pero parecen ser relegados al olvido, o a la hipocresía de bonitas declamaciones, cuando las sociedades se vuelven más *bobbesianas*, más bélicas y, por ende, llamamos nuevamente al dictador, dictador al

⁴ Unión Editoria, Madrid, 1973.

⁵ Ver Human Action, [1949], Henry Regnery, 1966, XVII, 19.

cual, y coherentemente con la aludida hipocresía, todos criticamos en público pero, en nuestro interior, muy en nuestro interior, estamos tranquilos de que él haga el trabajo sucio de olvidarse por un tiempo de la libertad individual....

En ese sentido, toda el mensaje del libro, a saber, respétese los derechos individuales y, con ello, la libertad y prosperidad que se dan por añadidura, no está escrito sólo con la esperanza de convencer de ello a quienes decididamente los consideran un invento de la alienación capitalista, sino también es un mensaje dirigido a aquellos que dicen defenderlos. En ese sentido creo que la primera parte de este libro es un mensaje no tanto a Bin Laden, obviamente, sino sobre todo a los líderes de las naciones llamadas democráticas. Pero no desde un supuesto pedestal de autocomplacencia filosófica, desdeñando y no comprendiendo las difíciles decisiones que hay que tomar en segundos, desde la complicada posición del político y el militar que no tienen el tiempo que tenemos los que sabemos de la comodidad de un pizarrón. No, no es esa mi actitud. Yo sé que, después del pecado original, la paz perpetua de Kant ha sido tal vez la más noble ilusión de todos los tiempos, tan noble como ilusa por minimizar el papel que el odio, la venganza y las ambiciones territoriales y de poder tendrán siempre en la vida y *muerte* política de los pueblos. Pero sería también iluso, también no-realista, suponer que paz es sólo una bonita palabra. El libre comercio internacional hace *no rentables* las guerras. Lo explicó Mises claramente, lo repetí yo en el 89 en este librito y lo sigo afirmando hoy. Ese es el margen de realismo, no utópico, por cierto, de quienes seguimos pregonando el libre mercado internacional. Pero hay algo más, que es lo más importante. Ante un ataque injusto, ante una dramática guerra fruto de un injusto agresor, lo que menos debemos hacer es convertirnos en él. No hablo, precisamente, como experto en seguridad interior. Hablo sencillamente como alguien que sabe que ser uno mismo tiene sus obvios riesgos y que forma parte de un país que ya ha vivido un drama al respecto.

En este sentido, la filosofía política tiene un deber de realismo, porque estas exigencias éticas no pueden ser demandadas, reiteramos, en enfrentamiento dialéctico con la praxis de las medidas concretas. Preocupaciones de autores tan disímiles como Maritain⁶ y J. Rawls⁷, sobre la convivencia en paz de personas de religiones y metafísicas diversas, tie-

⁶ Maritain, J.: El hombre y el estado [1949-1951], Club de Lectores, Buenos Aires, 1984, cap. V.

⁷ Rawls, J.: Political Liberalism, Columbia University Press, 1993.

nen hoy, nuevamente, una rigurosa actualidad. Pero, en ese sentido, los derechos individuales, y libertades tales como religión, enseñanza, expresión, etc., más una constitución federal que las asegure, no son un objeto de colección, sino, sigo insistiendo, el futuro *posible*. A riesgo de que se me considere insano, yo tengo algo muy concreto que proponerles a árabes y israelíes, paquistaníes e hindúes, etc.: *olvidense del esquema del estado-nación*⁸, y hagan una organización política conjunta donde simplemente una constitución federal garantice el derecho de cada uno a vivir conforme a su religión, tradiciones y culturas; intercambien sus bienes en paz y libertad y respétense sus ámbitos de pensamiento. ¿Utópico? ¿Seguro? ¿No es más utópico pretender *vivir* como ahora *mueren*?

Pero es utópico, también, que los occidentales, con una totalitaria unión entre estado y ciencia denunciada por Feyerabend⁹ y por nadie escuchada, sigan intentando establecer un diálogo con otras culturas a partir de la supuesta superioridad de la ciencia occidental. En este sentido, los proyectos asistencialistas, de corte estatista, de las Naciones Unidas, para otros pueblos —que tocan además delicadas cuestiones de salud pública a las cuales también habíamos dedicado nuestra preocupación en el cap. 4— están destinados a un posible fracaso cultural. Los derechos individuales, en ese sentido, si bien enmarcados en la intimidad de la historicidad de Occidente, no son una propuesta que debe ser “extraña” a otro ser humano, como un aparato ortopédico. Son, más bien, el lento descubrimiento de cuál es nuestra piel cuando vivimos sencillamente en libertad. En ese sentido, contrariamente a esquemas neo-conservadores, el humanismo del futuro es una propuesta para todos los pueblos, porque la libertad cultural, contenida en los derechos individuales, implica una adaptación *ipso facto* a circunstancias culturales diversas.

⁸ “...Mirad, las naciones son gotas en un cubo
y valen lo que el polvillo de balanza,
Mirad, las islas pesan lo que un grano,
El Líbano no basta para leña,
Sus fieras no bastan para el holocausto,
En su presencia, las naciones todas,
Como si no existieran,
Son ante él como nada y vacío”.
Is 40, 10-17.

⁹ Feyerabend, K.P.: Tratado contra el método [1975]; Tecnos, 1981, cap. 18; Adiós a la razón, [1981], Tecnos, 1996, Parte I, cap. 4; La conquista de la abundancia [1999], Paidós, 2001.

Ahora bien, una cosa son los derechos del hombre y otra cosa es la democracia constitucional. Esta última es un medio para la custodia jurídica de aquellos. *In abstracto*, se puede decir que la democracia constitucional, como lo decimos en el cap. 2, es la mejor forma de gobierno *hasta ahora* descubierta; *in concreto*, su aplicación dependerá de las circunstancias de lugares y pueblos. Y, entre esas circunstancias, hay una no ajena a Occidente, sino interna a él: la crisis de las democracias constitucionales, no sólo de las frágiles democracias de países “emergentes” sino sobre todo de las naciones desarrolladas. En este sentido nuestro libro tampoco ha perdido actualidad. Los análisis de Hayek¹⁰ y Buchanan¹¹ sobre la crisis de la democracia constitucional fueron hechos –esto es muy interesante– prácticamente *in situ*: los EEUU. Sus diagnósticos y sus propuestas fueron hechas para los EEUU, pero se aplican también, haciendo una extrapolación, a otros casos. Cuando la escasez –nuevamente...– se concibe como un juego de suma cero, de modo tal que algo para uno es algo menos para otro; cuando las cámaras legislativas conciben su función como los que reparten esa torta fija que no crece; cuando las asociaciones intermedias se convierten, tal como lo analiza Buchanan en su “*rent seeking society*”¹² (sociedad en busca de renta) en grupos de presión que luchan por intereses contrapuestos, la combinación de todo ello va llevando a un sobre-dimensionamiento del poder legislativo y ejecutivo que termina de convertir en letra muerta a la libertad individual y a su resultado, la prosperidad y el bienestar. En ese sentido, es más actual que nunca la propuesta de reforma institucional que hacíamos en el cap. 2. Es ir en contra de la corriente, lo sabemos, de un constitucionalismo llamado social que concibe al poder legislativo como el eje central de la equidad mientras que se tolera a un capitalismo “para la producción”. Con lo cual se logra una sociedad más injusta de lo que se pretendía, con más desigualdades sociales y con un estado de bienestar muy parecido al estado tutelar descripto y advertido por Tocqueville y muy parecido, también, al estado científico preconizado por Comte. Esa es realmente la dialéctica del iluminismo: un estado racionalista que, al querer liberar, oprime. La propuesta de democracia constitucional debe, en ese sentido, volver a sus orígenes. Se trata de una constitución federal y, como mucho, un código

¹⁰ Hayek, F.A. von: Nuevos Estudios [1967], Eudeba, Buenos Aires, 1981, parte II; Derecho, Legislación y Libertad, vol 3 [1976], Unión Editorial, Madrid, 1979.

¹¹ Buchanan, J.: The Limits of Liberty, University of Chicaco Press, 1975; y The Logical Foundations of Constitutional Liberty, vol. I de The Collected Works of James M. Buchanan, Liberty Fund, 1999.

¹² Op.cit.

penal federal. Ninguna legislación más, en principio. Esa constitución federal debe incluir expresas prohibiciones al poder legislativo federal y al ejecutivo: prohibición de monopolios legales, de exclusividad legal para la provisión de cualquier bien o servicio, moneda inclusive; prohibición de partidas presupuestarias adicionales a las atribuciones de los poderes establecidas en la constitución.... Eso no tiene nada que ver con una dialéctica entre estado gendarme y estado subsidiario, pues es un esquema que, atando todo lo posible las manos del gobierno federal, deja libre la acción discrecional de los gobiernos municipales para servicios sociales, siempre que no violen las prohibiciones establecidas a nivel federal, tal cual establece Hayek cuando trata de las funciones del gobierno¹³.

Todo esto es muy importante porque es la misma democracia la que está en juego. Las gentes son muy volátiles y son las primeras en pedir dictaduras cuando una democracia entra en crisis, como sucedió con la Italia y la Alemania de la post-guerra. Esa situación explica, actualmente, en parte, la inestabilidad política endémica de América Latina: ya sean dictaduras o democracias, todas parecen tener un pecado original de origen, un autoritarismo y un corporativismo endémicos que forman el telón de fondo que se manifiesta siempre, sea cual fuere el régimen adoptado. La democracia constitucional que proponemos no es una mera cuestión de formas democráticas pero de fondo autoritarias, sino una verdadera limitación al poder. Y entonces sí, seguimos proponiendo los Estados Unidos de América Latina.

Nunca se debe perder de vista que todo esto tendrá como consecuencia el desarrollo y, en ese sentido, la eliminación progresiva de la pobreza y la miseria. De igual modo que con el tema de la guerra, no ignoro que, dada la condición humana, los focos de pobreza serán una amenaza permanente para el mundo mejor que soñamos, pero, nuevamente, no es ninguna utopía suponer que, con estabilidad política y jurídica, el aumento permanente de bienes de capital llevará a una constante elevación de los niveles de vida y mayores oportunidades para todos. No sólo es una predicción: es lo que verdaderamente ha pasado en las naciones capitalistas democráticas, en la medida que nos saquemos los anteojos marxistas y podamos ver su riqueza como el resultado de libre mercado y no de la explotación de los más débiles. Esto es especialmente importante. Los niños desnutridos, las personas sin hogar, y millones y millones de personas que en todo el mundo vagan por hacinamientos inhumanos, sin otra esperanza humana que la muerte, no son fruto de un terremoto, una inundación, o algún otro desastre natural. Son fruto de

¹³ Ver Nuevos Estudios, op. cit., cap. IX.

un desastre humano: el empeñamiento de persistir en políticas estatistas, corporativas y autoritarias. La economía de mercado, contrariamente a lo que ese marxismo cultural, como creencia de base, hace pensar, no produce la exclusión de los más pobres. Al contrario, esa miseria indignante, que padecen millones de excluidos de todo el mundo, es el fruto de las guerras, de las violaciones de la propiedad y los contratos, de la violación del libre comercio, de la inestabilidad política de esa danza macabra entre dictadorzuelos y demagogos. La pobreza, ese rostro sufriente que nos tiende la mano, es una bofetada a nuestra vagancia intelectual, a no someter a dura crítica los presupuestos corporativistas y marxistas que la producen. El eje central de la crisis de los paradigmas es sobre todo la capacidad de éstos para auto-defenderse y ver en otros planteos los causantes de sus propios problemas.

Todo esto que estamos diciendo tiene, a su vez, una actualidad inusitada para los problemas de la Argentina. Sentados plácidamente en la cubierta de esa titánica combinación de corporativismo y socialismo que la Argentina fue y sigue siendo desde los 40 hasta la actualidad¹⁴, los argentinos, cual emergentes de un sueño dogmático, parecemos haber descubierto ahora, hace un tiempito, que nuestra democracia está en crisis, que los derechos de propiedad sirven para algo y que hay hambre y desnutrición. El futuro es incierto. Puede haber sido un descubrimiento muy tardío y los hábitos culturales de esas décadas de estatismo no son fáciles de cambiar. Editar nuevamente este libro, en estas circunstancias, es, por cierto, ser fieles a lo que Popper decía del optimismo: éste no deriva de que sepamos de cómo va a ser el futuro, sino de lo que podamos hacer hoy¹⁵.

Finalmente, mi mayor utopía, quizás. En medio de guerras religiosas, yo no dejo de hablar de Dios. Pero ocurre que, sencillamente, es Dios la fuente de la tolerancia, de la misericordia, del respeto al otro, del amor al que piensa distinto. Es el pecado el que hace decir al hombre que Dios es su aliado en su violenta lucha contra la paz. Yo, como filósofo, poco puedo contra eso, excepto escribir y pensar, pensar para el reino del hombre y confiar, absolutamente, en el Reino de Dios, que no es de este mundo.

Gabriel J. Zanotti
Noviembre de 2002.

¹⁴ Esto no implica afirmar que los problemas de la Argentina comienzan con Perón, como lo supone una ingenua historia conservadora. Al respecto, ver nuestro artículo "Pasó lo que tenía que pasar", en *Criterio*, Nro. 2270, Abril 2002.

¹⁵ Popper, K.: *All Life is Problem Solving*, Routledge, 1999.

INTRODUCCIÓN (1989)

La historia de la filosofía política occidental revela sobre todo dos formas de humanismo (las cuales tienen, desde luego, sus subdivisiones internas). Una de ellas sostiene que el hombre es el fundamento y sostén de sí mismo: el hombre es el valor último y absoluto, más allá del cual nada hay. La otra, en cambio, advierte que es vano el intento de una sogá de colgarse de sí misma, y coloca en Dios el fundamento último de la dignidad humana y su libertad. En este segundo caso, la dignidad del hombre no se afirma porque la persona humana sea un absoluto, sino precisamente por su condición de criatura: el hombre está creado a imagen y semejanza de Dios; en ello radica la esencia última de su dignidad natural, y en ello se origina su deber fundamental ante su Creador, lo cual implica un orden moral objetivo, anterior y superior a cualquier voluntad arbitraria, del cual se desprende el respeto a la libertad humana enraizada en la justicia. Tal es el fundamento último de la auténtica libertad; tal es el fundamento último de la armonía entre el valor del hombre y su dependencia de Dios.

Este humanismo no es patrimonio exclusivo del ámbito religioso o de una religión en particular. Se basa en la razón natural, que advierte que la contingencia humana sólo puede basarse en el Ser Absoluto, y es por lo tanto una posición que puede ser compartida por todo ser humano que se convenza racionalmente de esa verdad. Es más, las conclusiones de este humanismo en el orden práctico pueden ser compartidas aun por aquellos que no alcanzan a ver la existencia de Dios. Es, por lo tanto, una teoría y una praxis abierta a todos los seres humanos que ejerciten su razón natural, sin distinciones accidentales. Una sola naturaleza humana, común a todos los hombres, inteligente y libre, creada tal por Dios, es el fundamento último de una convivencia universal, donde todos los hombres, de toda raza y cultura, se respetan mutuamente en su dignidad*¹.

*¹ Por supuesto, somos concientes —según lo dicho en la introducción a esta nueva edición— de la advertencia de J. Rawls acerca de la dificultad de una convivencia política entre personas cuyas concepciones metafísicas de fondo sean diferentes. Sin entrar ahora en un análisis específico de esta posición de J. Rawls, sólo diremos que muchas veces esa preocupación está sobredimensionada en cuando que desde presupuestos estrictamente kantianos se suponga que la metafísica no es una ciencia racional. *De hecho*, sin embargo, la preocupación de Rawls es plausible: *hay* diferencias a veces irreconciliables entre los presupuestos religiosos y metafísicos últimos de personas que viven en un mismo territo-

Muchos han llamado a este ideal “humanismo teocéntrico”, aludiendo con ello a la relación armónica que en él se establece entre el hombre y Dios. Y, en efecto, dicha denominación es correcta. También podría llamárselo “antropoteocentrismo”, para evitar la dialéctica “antropocentrismo-teocentrismo” y evidenciar que el centro de la cuestión se encuentra precisamente en la relación armónica entre el hombre y Dios. Dicha relación armónica se da cuando el hombre, utilizando su libre albedrío, acepta su condición de criatura y advierte que debe cumplir con el orden moral objetivo que su razón descubre como los medios para llegar a su fin último, que es Dios, cuya consecución coincide con su realización plena como persona.

Pero esta concepción antropológica tiene sus implicaciones ético-sociales, que se desprenden del cumplimiento de la virtud de la justicia. Nuestro trabajo será desarrollar estas consecuencias en el orden político y socioeconómico, asumiendo la responsabilidad de las propuestas concretas que efectuemos. Y, al mismo tiempo, trataremos de dar algún tipo de respuesta a problemas cuya resolución urgen a la humanidad de hoy, que está próxima a entrar en el siglo XXI, si bien por una parte nuestro humanismo es muy clásico, es por otra parte, “del futuro”, porque intenta, a la luz de una posición clásica, dar respuesta a los problemas contemporáneos de la humanidad, que serán mucho más importantes en un futuro muy próximo. En efecto, ¿qué tiene que decir una posición humanista teocéntrica –o antropocéntrica– frente a los derechos humanos, la democracia, la economía, la guerra, la familia, la educación, la ecología, la biogenética? Dichos interrogantes merecen algún tipo de respuesta, sobre todo en cuanto a los principios generales y fundantes de tales cuestiones, lo cual ha sido siempre una de las tareas principales de la filosofía política.

Pero antes de seguir adelante, debemos realizar algunas advertencias previas.

En primer lugar, nuestro esquema no sigue estrictamente ningún autor en particular. Hemos tratado de tomar todo lo bueno y verdadero de diversos autores y escuelas de pensamiento. Pero para que dicho tra-

rio. Desde una perspectiva ius-naturalista, la clave para esa situación es el tema de la *tolerancia*, tema que ha sido tratado en este libro.

Con esta cita comenzamos la primera de las notas a pie de página pertenecientes a esta nueva edición del 2002. Indicaremos estas citas con el asterisco “*”.seguido con un número.

bajo termine en una verdadera síntesis y no en un mero sincretismo, se necesita una base, un eje central fundante, el cual es, en nuestro caso, la filosofía de Santo Tomás de Aquino.

En segundo lugar, utilizaremos siempre argumentaciones racionales y nunca el argumento de autoridad^{*2}. Esto es importante porque muchas veces citaremos a diversos autores en apoyo de nuestro pensamiento, y en ese caso se los cita por la razón de sus juicios y no por la autoridad de su nombre. Esto mantiene toda su validez aun en el caso de las citas pontificias, que también utilizaremos. Por supuesto, está muy bien que para los católicos practicantes ellas tengan una gran autoridad, pero nosotros las citaremos no sólo por eso sino por la verdad racional intrínseca que contengan, verdad que está abierta a cualquier persona de cualquier religión que utilice su capacidad natural de razonamiento.

En tercer lugar, querríamos adelantar el método que emplearemos, y decimos “adelantar” porque no podemos en este momento tratar con detenimiento el larguísimo tema del método de las ciencias sociales y/o de la filosofía política. Pero debemos al menos hacer una indicación general, en aras de la claridad, acerca de cuál será el método que utilizar^{*3}. En primer lugar, cuando se trate de nivel descriptivo, utilizaremos tres métodos: a) praxeológico (deducción de consecuencias necesarias a partir de valoraciones humanas libremente establecidas); b) fenomenológico (descripción de la esencia de un determinado fenómeno social, esto es, de una determinada interacción); c) conjetural (previsión no necesaria de valoraciones humanas –por ende, libres– que podrían darse en un conjunto dado de circunstancias). A nivel prescriptivo, el “deber ser” utilizado seguirá un método deductivo, en función de la correspondencia o no de la acción en cuestión con la naturaleza humana y su fin último. Debe tenerse en cuenta que, en las obras de Santo Tomás, el ser y el deber ser no son dos compartimentos estancos y separados, sino que se da entre

^{*2} Esto no contradice los argumentos a favor de una autoridad sana expuestos por Gadamer en Verdad y método I, Sígueme, Salamanca, 1977.

^{*3} Sobre el método en ciencias sociales: hemos seguido investigando ese tema hasta la actualidad. Los resultados se pueden ver hasta ahora en Zanotti, G.: “Hacia una fenomenología de las ciencias sociales”, en Derecho y Opinión (1997), 5, pp. 611-622; y Método-
logía da Economia, Pontificia Universidade Católica da Rio Grande do Sul, 1997. Sobre la distinción entre ser y deber ser que sigue a continuación, es correcta en tanto sostenida por la analogía del ente de Sto Tomás, pero actualmente ya no hablo de un nivel “descriptivo” sin valores de por medio. Sobre este tema, ver “Hacia un realismo hermenéutico sobre la base de Sto Tomás-Husserl”, Parte II, Sapientia (2002), 57, pp. 145-167.

ambos una estrecha relación analógica: el deber ser es el mismo ser puesto en “ejemplar” (esto es, el deber ser es lo que puede llegar a ser una criatura racional cuando desarrolla sus potencialidades esenciales). Por ende, si algunas veces el lector advierte un tono descriptivo en alguna sentencia prescriptiva, ello se debe a dicha interconexión¹⁶.

En cuarto lugar, deben distinguirse, por un lado, los principios básicos de ética social, y por el otro, el siguiente conjunto: a) medios concretos para lograr dichos principios y formas prudenciales concretas de aplicación de los mismos; b) principios propios de las ciencias sociales; c) modos concretos de aplicación de un principio universal, teniendo en cuenta el estado actual de las ciencias sociales y las circunstancias históricas. El lector podrá advertir que a), b) y c) conforman un conjunto de cuestiones más opinables y contingentes en comparación con (1), nivel que se desprende de manera directa de la moral fundamental. Por ende, puede ser que el lector tenga un desacuerdo con algunos de los niveles a), b) o c) pero no con 1, o viceversa. Esto es importante a fin de clarificar conceptualmente los acuerdos y desacuerdos, con las propuestas que vamos efectuando, cual a su vez es útil para facilitar el diálogo y el debate posterior.

Finalmente, expondremos una breve reseña de los temas a considerar. El primer capítulo tratará lo esencial y fundante del humanismo teocéntrico: la dignidad humana y sus derechos fundamentales. Se podría decir, utilizando un conocido lenguaje epistemológico, que ese capítulo constituye el “núcleo central” de nuestro trabajo. En el segundo capítulo, tras un breve pero esencial análisis de los principios básicos de la teoría del estado, se trata de dilucidar qué forma de gobierno es la más conveniente para proteger los derechos del hombre. En el tercer capítulo, se trata de analizar la forma de organización socioeconómica más acorde con los principios morales ya asentados en el capítulo 1 y a las presentes y futuras circunstancias históricas. En el cuarto capítulo se analizan, en cuanto a sus principios generales, temas candentes como la ecología, la salud, la educación, el aborto, la guerra, etc. Volvemos a reiterar que todos los temas se tratan a la luz de lo analizado en el capítulo 1.

¹⁶ Existe una amplísima bibliografía introductoria a la filosofía de Santo Tomás de Aquino, donde se explican muchas de estas cuestiones que nosotros estamos utilizando como premisas. *El Tomismo*, de E. Gilson puede ser una de las más recomendables. Nosotros hemos tratado de explicar ciertas cuestiones fundamentales sobre Dios, el hombre y la moral en *Filosofía para no filósofos*, Editorial de Belgrano, Buenos Aires, 1987. (Empero, ninguna obra introductoria sustituye la indispensable lectura directa de Santo Tomás).

Se podrá advertir que, como regla general, el capítulo 1 corresponde al nivel (1) y los demás capítulos a los niveles a), b) y c). Sin embargo, esta regla tendrá sus numerosas excepciones, sobre todo en el capítulo 4, donde muchas cuestiones deberán contener prescripciones correspondientes al nivel (1). Cabe aclarar, además, que un tema como la educación –y, tal vez, muchos otros– debería estar tratado en un capítulo especial, como el de la organización socioeconómica. Pero, si este último tema ha recibido un tratamiento especial, no es porque sea *per se* más importante que los otros, sino por su extensión cuantitativa y la importancia que las presentes circunstancias mundiales le han dado. Su importancia no es por ende *per se*, sino *per accidens*.

Queda sólo una cuestión. Esta obra es fruto de muchos años de meditación. Debo, por consiguiente, agradecer a todos los amigos que durante mucho tiempo me han ayudado y estimulado con sus sugerencias, preguntas y disidencias. La lista sería muy larga y, seguramente, me olvidaría de alguno de intentarlo. Sin embargo, hay algunas personas que me han asesorado desde el punto de vista técnico en algunas cuestiones de este libro. Mi agradecimiento entonces para Esteban Thomsen, Santiago Legarre y Roberto Iglesias. Otro agradecimiento muy especial debo hacer a Marcelo Pelayo, cuyos comentarios, permanente actitud de ayuda y constante aporte de material me fueron indispensables, sobre todo para la redacción de la cuarta parte. Mi último agradecimiento especial es para Patricia Artigas, quien me sugirió el título de este ensayo.

Concluyo con la habitual aclaración de que sólo yo soy responsable por los errores que haya cometido, y quiero reforzar esta aclaración diciendo que asumo la total y completa responsabilidad por todo lo dicho en este libro, y que no deseo comprometer con él a ninguna persona, ni a ninguna institución, civil, política o religiosa, que tenga estrecha relación con mi vida cotidiana.

CAPÍTULO UNO

LA PERSONA HUMANA: SU DIGNIDAD NATURAL Y SUS DERECHOS FUNDAMENTALES

1. La persona humana y la ley natural

Si bien un ensayo filosófico-político no es en sí mismo un tratado de antropología filosófica, toda filosofía política contiene supuestos antropológicos y metafísicos^{*4}. Trataremos de exponer lo esencial de dichas premisas fundantes.

En nuestra introducción hemos dicho que la persona humana está creada a imagen y semejanza de Dios. Esto nos proporciona los primeros elementos para poder comprender con más precisión la esencia de la persona humana. Estar creado a imagen y semejanza de Dios significa ser inteligente y libre. La inteligencia y la voluntad libre son las potencialidades espirituales propias del ser humano, ser humano cuya naturaleza es además esencialmente corpórea, siendo su espíritu la forma organizativa última de ese cuerpo. La inteligencia no es en la persona humana la sola capacidad de resolver problemas prácticos, sino la capacidad de estar abierto a la contemplación de lo real, que conduce al hombre a la pregunta constante por la esencia y causas de todas las cosas. Esa inteligencia le manifiesta también al hombre su núcleo vital más íntimo, su *conciencia*, su poder decir, por sí y ante sí, “yo soy”; su “yo” más personal e intransferible, señal inequívoca de su espiritualidad, incapaz de ser pronunciado por cualquier tipo de microprocesador electrónico. Esto conduce al ser humano al reino de su libertad. Pero no estamos hablando ahora de la libertad política, sino de la libertad que toda persona humana tiene —ya potencialmente, ya actualizada— en su interior, por el solo hecho de ser persona. Es el libre albedrío, que nos da la capacidad de elegir entre

^{*4} Seguimos opinando que “toda” filosofía política contiene supuestos metafísicos, pero no intentamos con ello decir que sean un sin sentido las preocupaciones de J. Rawls de 1993. Volvemos a reiterar que la clave para esta cuestión, como hemos dicho, es el fundamento de la tolerancia en la ley natural, pero no es este el momento de referirnos directamente a J. Rawls.

diversos medios que conducen al fin, porque ningún bien de este mundo, sino sólo Dios, colma totalmente nuestro deseo de felicidad, y en consecuencia ningún bien de este mundo es determinante de la voluntad humana. Pero esta libertad interna no significa controlar las circunstancias externas a nuestra voluntad, ni poder evitar consecuencias necesarias o probables de nuestra conducta, ni estar fuera de las normas morales. Significa que, ante una situación determinada, la persona es finalmente libre, y, por ende, *responsable* del curso de acción a seguir, y eso y solo eso significa que el hombre es *dueño de su destino*. Es dueño de su destino no porque arbitrariamente fije su orden moral, sino porque es responsable final de la decisión, acertada o no, moral o inmoral, que ha tomado frente a determinada situación o circunstancia.¹⁷

La siguiente es una de las verdades más fundamentales del humanismo teocéntrico: Dios, que ha creado a la persona humana para Sí, esto es, para que la persona alcance en Dios su felicidad absoluta y total, ha creado al hombre libre, y, por ende, dueño de aceptar o rechazar ese destino final de felicidad eterna junto a Dios. Este es el “peso” de ser persona, el gran desafío de la existencia humana, desafío del cual el hombre trata a veces de huir vanamente con todo tipo de escapismos y ruidos que silencien el llamado de su conciencia a asumir su condición de criatura.

Inteligencia y voluntad libre en un espíritu esencialmente encarnado: he allí la esencia de la persona humana; he allí por qué el ser humano es persona. Pero la persona, como toda sustancia viviente, tiene un orden natural intrínseco a su naturaleza, que consiste en la adecuada disposición de sus actos libres en función del desarrollo pleno de sus capacidades propias. Una planta, por ejemplo, presenta una serie de conductas adecuadas a su fisiología y naturaleza vegetal, como fototropismo positivo, geotropismo negativo, fotosíntesis, etc., tal el orden natural de la planta. Pero en la persona, todo esto presenta mayor complejidad. La naturaleza humana es más compleja, y para analizarla debemos guiarnos por las inclinaciones propias de dicha naturaleza, en el orden vegetativo, sensitivo y racional. Pero, sobre todo, el libre albedrío, esa libertad interna de la que hablábamos, da la posibilidad al ser humano de adecuar su conducta *o no* a su orden natural, (aunque eso no define la esencia de la

¹⁷ Véase Derisi, O. N.: *Esencia y vida de la persona humana*, Eudeba, Buenos Aires, 1979, y Frankl, V.: *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 1986. Sobre el tema del libre albedrío y los condicionamientos, véase nuestro ensayo *El libre albedrío y sus consecuencias lógicas*, en revista *Libertas*, Esecade, Buenos Aires, mayo de 1985, N° 2.

libertad creada) y por eso, en la persona humana, decimos que ese orden natural es un orden moral. Todo esto nos da pie para comprender las nociones de ley natural y derecho natural empleadas por Santo Tomás.

Santo Tomás define la ley natural como la “participación de la ley eterna en la criatura racional”¹⁸, y muchas veces, por ese motivo, se ha dicho que tiene una noción teológica de la ley natural. Sin embargo, Santo Tomás no parte necesariamente en este caso del Dios de la Revelación, que se estudia en la *Teología Revelada*, sino el Dios demostrado racionalmente, lo cual es parte esencial de su *filosofía*, que está al alcance de la razón natural. Por eso Santo Tomás había dicho antes que la ley se encuentra especialmente en quién rige y participadamente en quién es regido. Si alguien organiza un club de fútbol y en función del fin –jugar al fútbol– dispone las normas que regirán en él, entonces los que se asocien a ese club estarán *participando* en la ley que fue establecida por quien rige, no arbitraria, sino racionalmente, en función del fin. Ahora bien la demostración racional de la existencia de Dios nos demuestra un Dios creador y ordenador de todo el universo. Y así como un carpintero hace los muebles de su carpintería según una forma determinada que él tiene en su mente e imprime en cada mueble, Dios –salvando la distancia técnicamente infinita que va de una cosa a otra– crea, esto es, da el ser y la esencia a todas las cosas (contingentes) y en cada cosa, por ende, hay una esencia –que a veces los hombres podemos de modo imperfecto conocer– y una finalidad natural. Por eso la Creación implica comprender que hay un universo esencialmente ordenado –orden que el ser humano conoce en diversos grados– por Dios, y por eso se entiende que el orden natural de cada cosa –como, por ejemplo, que las partes verdes de las plantas se dirijan a la luz solar– ha sido dispuesto así (“programado”, diríamos hoy) por Dios. Ese mismo ordenamiento en Dios –con quien se identifica– es la ley eterna (I-II, Q. 91, a.1), y en la criatura racional, que participa de esa ordenación, se denomina ley natural. Todo lo anterior nos permite entender también la definición general de “ley” de Santo Tomás, que se aplica analógicamente a los diversos tipos de ley. La ley es la “ordenación de la razón para el bien común por aquél que tiene el cuidado de la comunidad” (I-II, Q. 90, a.4). Vemos allí la presencia de un legislador (el que tiene el cuidado de la comunidad), un fin (el bien común) y una disposición adecuada a ese fin (la ordenación de la razón). Decir “de la

¹⁸ (I-II, Q. 91. a.2)

razón” es algo que excluye todo voluntarismo arbitrario: la ley es dispuesta por el legislador según una relación objetiva de medio a fin¹⁹.

En el caso de la Creación, como dijimos, el legislador es Dios; la comunidad es su universo creado; el bien común es El Mismo; y la ordenación de la razón es la Ley Eterna (esencialmente en quien rige) y la ley natural (participadamente en quien es regido).

El contenido de la ley natural se despliega a través de las cuatro virtudes naturales –justicia, fortaleza, templanza y prudencia– que son necesarias para llegar al fin último. La justicia nos sirve de puente para explicar una parte importantísima de la ley natural, que es el derecho natural. “El derecho natural –dice O. N. Derisi– comprende solo la parte de la ley natural que corresponde cumplir a la virtud de la justicia”²⁰. Y la justicia es la virtud social excelencia. “Es un hábito según el cual uno da al otro lo suyo según una constante y perpetua voluntad” (II-II, Q. 58, a. 1). Según vemos, y como es sabido, el derecho es el objeto de la justicia. Y ese derecho es aquí el derecho objetivo, esto es, la misma cosa justa. ¿Y en qué consiste esa “cosa justa”? En un conjunto de acciones y/o omisiones que le son debidos al otro (a la otra persona) *en razón de su naturaleza*. Ese es el contenido básico del derecho natural, que como vemos se origina en la obligación moral de dar “lo suyo” a la otra persona. Volveremos a este tema más adelante.

Pero Santo Tomás también habla de la ley humana, esto es, la que por definición establecen los seres humanos en el cuidado de la comunidad política. Algo muy importante sobre la ley humana es que es concéntrica, pero de *radio menor*, que la ley natural. Esta ley humana, para ser propiamente ley, debe ser justa; analógicamente puede decirse que una ley es injusta si está en contra del derecho natural²¹.

El objeto de la ley humana es fundamentalmente aquello que perjudique a terceros, sin lo cual no puede mantenerse la pacífica convivencia. Pero eso, por definición, tiene un radio de acción menor que la ley natural, y por eso deja sin prohibir cosas que la ley natural prohíbe. Lo que la ley humana no puede hacer es declarar explícitamente como bueno lo

¹⁹ Tenemos conciencia de que toda esta concepción tomista resultará extraña a quienes estén acostumbrados a manejar la doctrina de Hayek sobre la ley (“nomos”) y el orden espontáneo. Más adelante comentaremos esta cuestión.

²⁰ Véase *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Educa Buenos Aires, 1980.

²¹ Véase II-II, Q. 57, a. 1, ad. 1; ver también Bidart Campos, G. J. *Valor, Justicia y Derecho Natural*, Ediar, Buenos Aires, 1983.

que por ley natural es malo. Pero puede, según lo anterior, “callar”, esto es, no penar, mantener un silencio, sobre cuestiones morales que exceden el ámbito de su competencia. Santo Tomás lo explica de este modo: “. . . 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” (I-II, Q. 96, a. 2). Antes había dicho, citando a su maestro San Agustín: “. . . la ley humana no puede castigar o prohibir todas las cosas malas que se hacen, porque si quisiera quitar todos los males, con ellos quitaría también muchos bienes, y se impediría la utilidad del bien común, que es necesaria para la convivencia humana” (I-II, q. 91, a. 4). De lo anterior queda claro que: a) las leyes humanas no se establecen para hombres perfectos, ni deben presuponer esa perfección; b) el objeto de la ley humana es el conjunto de aquellas “cosas que son para el perjuicio de los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no se podría conservar”; c) la ley humana no prohíbe todo lo prohibido por la ley natural; d) si la ley humana es contradictoria con la ley y el derecho natural, es injusta (y no es propiamente ley); e) cuando la ley humana no prohíbe algo prohibido por la ley natural, no lo declara buenos ni explícita ni implícitamente, sino que “calla” (nada dice) sobre ello; f) la ley humana tiene una función *educativa* (como educación no formal –ver Cáp. 4 punto 1-), no precisamente porque sea coactiva (la coacción, por definición, no enseña), sino porque las personas tienden a ver como moralmente bueno lo expresamente señalado por la ley humana.

Además, dice Santo Tomás que la ley natural debe aplicarse a veces no de igual manera, dada la variedad de circunstancias. De ello pueden derivarse diversas leyes humanas, aunque el contenido esencial de la ley natural sea uno e invariable: “. . . no todos los principios comunes de la ley natural pueden aplicarse de igual manera a todos los hombres, por la gran variedad de circunstancias. Y de ahí provienen las diversas leyes positivas según los distintos pueblos” (I-II, q. 95, a.2). Podría, por ende, agregarse este punto. g); la ley humana puede ser variable según diversas circunstancias. Con esto no está Santo Tomás relativizando el contenido de la ley natural en el caso de la ley humana, está aplicando la virtud de la

prudencia al orden político-social. La prudencia es una virtud cardinal importantísima, según la cual aplicamos correctamente un principio universal a una situación concreta. Dado que toda acción humana es concreta y única, la prudencia se debe estar ejerciendo constantemente. En el orden político, la prudencia será la aplicación de un principio ético-social universal a una circunstancia cultural e histórica determinada. Esto es justamente lo que dicta el grado de tolerancia de la ley humana frente a determinadas cuestiones siempre prohibidas por la ley natural. El lector podrá advertir la máxima importancia de los principios que estamos explicando para el desarrollo de muchas de las cuestiones que trataremos en este ensayo.

Cabe agregar que cuando dijimos que el contenido de la ley natural era “uno e invariable” nos estamos refiriendo a la ley natural *per se*, pero no *quoad nos* (en relación con nosotros), pues el conocimiento del contenido de la ley natural puede evolucionar y, así, hoy podemos considerar que pertenece a la ley natural algo que ayer la humanidad no había advertido. Pero, es ese caso, no es que la ley natural cambie, sino que evoluciona nuestra percepción de los contenidos básicos de la ley y el derecho natural.

Tenemos conciencia de que, si bien hemos sentado las bases de la ley y el derecho natural, casi nada hemos dicho sobre su contenido. Sobre ello nos explayaremos en breve. Antes debemos apuntalar algunas cuestiones sobre la dignidad humana, cuyo respeto tiene mucho que ver con la esencia del derecho natural.

2. La dignidad humana. Noción y delimitación.

Muchas veces se presentan dudas sobre el contenido conceptual de la expresión “dignidad humana”, y es nuestra intención despejar esas dudas, sobre todo porque éste es un tema que será premisa fundante en todo nuestro trabajo. Se habrá advertido que ya desde la introducción hemos dicho lo sustancial sobre este tema, pero debemos clarificar aun más nuestra posición.

La dignidad natural humana de la que hablamos es una dignidad *ontológica*, esto es, es un valor especial que le corresponde a la persona humana por el solo hecho de ser tal. No deriva de presupuestos sobreañadidos a la esencia de la persona. Toda persona humana, por el solo hecho de ser tal, tiene una dignidad natural que debe ser respetada, lo cual implica: toda persona humana, por ser inteligente y libre, tiene una digni-

dad natural que debe ser respetada. Y la inteligencia y la libre voluntad son dos *potencialidades* que se derivan de la esencia de la persona, y por ende, toda persona, *desde el primer instante de su concepción*, tiene esas dos potencialidades, aunque no estén *actualizadas*.

¿Cuáles son los fundamentos ontológicos de esta dignidad? Es un tema clásico en la filosofía de Santo Tomás la cuestión de los “trascendentes”, es decir “consecuencias que siguen en su generalidad a todo ente”²², o para decirlo más modernamente, ciertas características que toda cosa, por el solo hecho de ser una cosa, tiene; entre ellas se encuentra el *bonum*, esto es, que toda cosa, por el solo hecho de ser una cosa, es buena. Pero “buena” no alude aquí a la bondad moral, sino al hecho de que toda cosa, solo por ser tal, es *capaz de ser apetecida* –independientemente de que esté siendo apetecida por algún sujeto apetente contingente- y por eso es “buena” (pues es algo que potencialmente puede calmar a determinada necesidad). Por otra parte, este tema se relaciona con una de las verdades más importantes de la filosofía de Santo Tomás: que toda cosa, por el solo hecho de estar creada por Dios, es buena; Dios no crea lo malo. El mal moral es una ausencia de bien (la privación de la ordenación del acto humano libre a su fin último) fruto de la voluntad libre del hombre, no querido, pero permitido, por Dios. Por ende, de la constitución ontológica misma de cada cosa y de su condición de cosa creada deriva que toda cosa es buena. Y este *bonum* o valor ontológico de cada cosa es llamado por Santo Tomás “dignidad de su propia naturaleza”.²³

Luego, toda cosa tiene dignidad de su propia naturaleza. Luego, también la persona humana. Pero hemos visto que la persona humana tiene inteligencia y voluntad libre. Esas dos potencialidades propias la ubican –como también hemos visto- en el orden moral. Pues bien, ésto es lo que le da a la persona humana un valor adicional, esto es, adicional a la bondad natural que tienen todas las cosas por ser tales y estar creadas por Dios. Que la persona tenga *per se* inteligencia y voluntad libre, y esté, por consiguiente, ubicada en un orden moral objetivo, con un destino final trascendente a este mundo (Dios), le da una bondad *ontológica* especial que llamamos dignidad natural humana.

²² Véase “De Veritate”, Q. 1, a. 1, en *Questiones disputatae*, Marietti, Roma, 1941.

²³ En *In Decem libros ethicorum Aristóteles ad Nicocachum expositio*; Marietti, Torino, 1983; libro V, lección IX, Nro. 981. Sobre la ausencia de contradicción de la teoría tomista del bonum objetivo y la teoría subjetiva del valor de la escuela austríaca de economía, ver nuestra tesis *Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la praxeología*, presentada a la UCA en diciembre de 1988.

Es necesario evitar la siguiente confusión: estamos diciendo que esa dignidad es ontológica, no moral, pero luego decimos que en esa dignidad ontológica se incluye esencialmente el orden moral. Eso significa que la persona humana, constitutivamente, debe optar, en cada acción libre, entre el bien y el mal moral; NO significa que la persona actúa siempre eligiendo el bien moral, y con esto llegamos finalmente a despejar una de las dudas que puede haber en este terreno. ¿Puede hablarse de dignidad natural del hombre cuando la persona opta por el mal moral? ¿Puede decirse que tiene dignidad natural una persona que está cometiendo una o más acciones inmorales? La respuesta es sí, porque su dignidad natural no deriva de que efectivamente haya optado por el bien moral, sino de que su constitución esencial –inteligencia y voluntad libre– la ubica en el terreno moral y, por ende, le da la posibilidad de realizar, diariamente, esa gran opción^{8b}.

Entonces, aunque una persona realice acciones moralmente malas (las religiones llaman a eso “pecado”), sigue teniendo dignidad natural; su constitución ontológica como persona todavía referida a su fin último ha quedado intacta. Juan Pablo II, en un contexto religioso, ha escrito al respecto un párrafo de un valor filosófico muy importante, porque destaca la importancia del libre albedrío y –como se verá– de la dignidad humana revelada en la acción libre. Dice así el actual pontífice de la Iglesia católica: “El pecado, en sentido verdadero y propio, es siempre un acto de la persona, porque es un acto libre de la persona individual, y no precisamente de un grupo o de una comunidad. Este hombre puede estar condicionado, apremiado, empujado por no pocos ni leves factores externos, así como puede estar sujeto también a tendencias, taras y costumbres unidas a su condición personal. En no pocos casos dichos factores externos e internos pueden atenuar, en mayor o menor grado, su libertad y, por lo menos, su responsabilidad y culpabilidad. Pero es una verdad de fe, confirmada también por nuestra experiencia y razón, que la persona humana es libre. No se puede ignorar esta verdad con el fin de descargar en realidades externas –las estructuras, los sistemas, los demás– el pecado de los individuos. Después de todo, esto supondría eliminar *la dignidad* y la libertad de la persona, que *se revelan* –aunque sea de modo tan

^{8b} La opción entre el bien y el mal moral no es una propiedad necesaria de la libertad como tal sino una posibilidad inherente a la libertad humana creada. Ver al respecto Derisi, O. N., “Metafísica de la libertad”, en *Estudios de Metafísica y Gnoseología*; UCA, Buenos Aires, 1985.

negativo y desastroso- también *en esa responsabilidad por el pecado cometido*. Y así, en cada hombre no existe nada tan personal e intransferible como el mérito de la virtud o la responsabilidad de la culpa²⁴. Como vemos, Juan Pablo II está convencido, como nosotros, de que la dignidad humana no desaparece, sino que se muestra en la responsabilidad por la mala acción cometida, si bien, como él mismo dice, de un modo tan desastroso y negativo.

Así, toda persona humana, por estar creada a imagen y semejanza de Dios, por tener consiguientemente inteligencia y voluntad libre y, por ende, por tener como fin último a Dios, tiene una dignidad natural que debe ser siempre respetada, independientemente de raza, cultura, situación social y grado de virtud que cada persona en cuestión posea.

Lo expuesto anteriormente nos sirve también para despejar otra duda, que a esta altura será muy fácil de aclarar. La dignidad humana de la que hemos hablado hasta aquí ni es absoluto en sí mismo, ni coloca al hombre como fin último de sí mismo, ni lo coloca como necesariamente santo e inmaculado moralmente, ni le atribuye el poder de decidir arbitrariamente sus normas morales y su fin último. Nuestra noción de dignidad humana se basa en la filosofía de Santo Tomás de Aquino y no en ninguna posición filosófica; ni siquiera en alguno de los seguidores actuales de Santo Tomás. Coherentemente con nuestra posición antropoteocéntrica, la dignidad humana de la que hablamos no sustituye, sino que se basa en la concepción del hombre como criatura divina. Aclaraciones adicionales sobran a esta altura de nuestra exposición.

Queda por lo tanto firme nuestra conclusión: toda persona, aunque sólo tenga dos segundos de vida, aunque esté consumida en su lecho de muerte, aunque no tenga poder político alguno, aunque no tenga riqueza alguna, aunque esté corrompida por el uso indebido de la riqueza o el poder, aunque pertenezca a una cultura que nosotros juzguemos muy primitiva, aunque su grado de instrucción escolar sea nulo, aunque sea el más terrible de los criminales y el más depravado de los pecadores, merece respeto y consideración, por el sólo hecho de ser persona.

Porque en definitiva, Dios la está esperando, hasta el último momento de su existencia en este mundo.

²⁴ En la exhortación Apostólica Post-sinodal *Reconciliatio et Paenitentia*, del 2 de diciembre de 1984, en *L'osservatore Romano*, ed. esp. Nro. 51 (833) del 16 de diciembre de 1984; lo subrayado es nuestro.

3. La ley natural y los derechos de la persona humana.

Fundamentación, enumeración, delimitación.

Entramos ahora en una de las partes más delicadas e importantes de todas cuantas venimos tratando. ¿Qué contenido concreto tiene esta ley natural, cuyas bases filosóficas ya hemos sintetizado?

Habíamos dicho, aunque rápidamente, que la razón natural tiene en las inclinaciones naturales del hombre el camino más seguro para el descubrimiento de los principios de la ley natural; y el camino que seguiremos al respecto será tan poco original como seguro.

En efecto, nunca serán demasiadas las veces que se cite a Santo Tomás de Aquino en este punto, (I-II, Q.94, a. 2, c). Si la actualización de las potencialidades de la persona es aquello que la conduce hacia su perfección y a su fin último, y si el orden moral es la adecuada disposición de las acciones humanas libres en relación a su fin último, será moralmente bueno todo aquello que actualice esas potencialidades, y para descubrirlas hay que seguir el camino de las inclinaciones propias del hombre. Inspirados en esa famosa parte de la *Suma Teológica*, diremos que, en primer lugar, se observa en el ser humano, como en todos los vivientes, una tendencia natural a la vida, junto con todo lo que ello implica. Es bueno moralmente todo aquello que cuide y proteja esa vida y es malo lo contrario. En segundo lugar, observamos en el hombre una tendencia natural a la reproducción y al cuidado de los hijos. Es bueno moralmente todo aquello que favorezca el ámbito apropiado para esa función y es malo todo lo contrario; ese ámbito apropiado es la familia (en el capítulo 4 volveremos sobre este tema). En tercer lugar, se observa en el hombre una tendencia natural, fruto de su capacidad racional, a buscar y a entender la verdad, a conocer el bien moral, a ejercer su libre albedrío y a vivir en sociedad. Es bueno moralmente todo aquello que conduzca a la actualización de tales potencias y es malo lo contrario.

Dado que la justicia, como dijimos, es la virtud social por excelencia, de nuestra naturaleza social se desprende la obligación moral básica de respetar la justicia. Más adelante tocaremos la clásica cuestión de la división tripartita de la justicia. Por ahora, entremos un poco más detalladamente en el tema de nuestras obligaciones para con “el otro” (la persona). Vamos a dar un ejemplo. Supongamos que firmo un “pagaré” a otra persona (una costumbre ya en desuso, pero que nos servirá igualmente mucho). Dado ese contrato voluntario, yo me he convertido li-

brememente en deudor, y la otra persona en acreedora. X tiene “derecho” a recibir la cantidad acordada *porque yo debo* dicha cantidad. Esto es: el derecho de X a recibir esa cantidad se origina en mi deber moral —y jurídico-positivo, en este caso- de dar dicha cantidad. Este ejemplo nos sirve para poder entender otra cuestión análoga. Habíamos dicho que toda persona tiene la obligación moral de respetar la justicia, y, por ende, “lo justo” (el derecho objetivo). Pero no todas las obligaciones de justicia son establecidas por contrato voluntario como el anterior. Pues toda persona nace con un “pagaré originario”, pues, al tener el deber moral de desarrollarse como persona, tiene derecho a que las demás personas respeten en ellas su naturaleza de persona y, por consiguiente, no obstaculicen sus conductas tendientes a la consecución de dicha perfección. Todas las personas nacen, pues, acreedoras de la obligación moral de las otras de respetar su condición de persona. O, para decirlo en sentido contrario, toda persona nace con la obligación moral de respetar la condición de persona de la otra persona, en función de su propio desarrollo moral y el de la otra persona. Así todos nacemos deudores de las otras personas y éstas acreedoras de uno mismo. La relación causal debe ser en este caso clara: la causa es la obligación moral originaria de respetar la condición de persona del otro; el efecto es que la otra persona es acreedora de esta obligación. En este sentido, toda persona tiene la obligación moral de respetar el derecho objetivo, esto es, todas las aclaraciones y/u omisiones que son debidas (eso es “lo debido”) a la otra persona en función de su desarrollo y perfección como ser humano. Este deber, por ende, funda el derecho que la otra persona tiene desde que nace, esto es, el derecho originario de exigir el cumplimiento de esta obligación primordial por parte de las otras personas. Este es el *derecho subjetivo* de la persona, que como vemos *tiene su origen en el derecho objetivo*. Y este es el fundamento antropológico de los derechos de la persona humana. La persona humana tiene derechos porque toda persona humana tiene la obligación moral de respetar la justicia y, por ende, debe a cada persona determinadas acciones y/u omisiones que no dificulten y/u obstaculicen el desarrollo moral de la otra persona. Y por eso, en función de esto último, resulta que para dilucidar cuáles son esas acciones y/u omisiones, debemos analizar el contenido de la ley natural, cosa que ya hemos hecho. En función de las normas principales de la ley natural, podemos dilucidar el conjunto de acciones y/u omisiones debidas a la otra persona por ser tal, esto es, sus derechos originarios (en función de nuestros deberes originarios); la

expresión “por ser tal” nos señala la conexión de este tema con la dignidad de la persona, porque respetar en la otra persona a su naturaleza de persona es respetar su dignidad como tal. De allí que sea la dignidad de la persona humana el fundamento ontológico último de sus derechos. Tratar a la persona humana como tal es justamente respetar su dignidad natural. Por eso se habla de los derechos de la persona, y no de los derechos de una piedra²⁵.

Después de estos fundamentos filosóficos, estamos en condiciones de comenzar a analizar el contenido de los derechos fundamentales del hombre, en función de la ley natural.

Trataremos de comenzar con una enumeración, no completa ni excluyente, desde luego, de los principales derechos de la persona, para luego fundamentar, explicar y delimitar cada uno de ellos. Toda persona, por ser tal, tiene los siguientes derechos, a saber: 1) derecho a la vida; 2) derecho al matrimonio; 3) derecho a la libre asociación; 4) derecho a participar en la vida pública; 5) derecho a la emigración e inmigración; 6) derecho a la libertad religiosa; 7) derecho a la libertad de enseñanza; 8) derecho a la libertad de expresión; 9) derecho a la propiedad privada de los medios de producción y de consumo, y a trabajar libremente, comerciar y ejercer toda industria lícita; 10) derecho a la libre iniciativa privada en todos los ámbitos de la vida social; 11) derecho a la igualdad ante la ley; 12) derecho a un proceso judicial justo; 13) derecho a la intimidad.

El lector advertirá que, si tratáramos detenidamente todo lo concerniente a cada uno de estos derechos, deberíamos en esta sola sección agotar todos los temas de nuestro ensayo. Por ende, plantaremos sólo los lineamientos generales de estos derechos, y trataremos más adelante —sobre todo en los capítulos tres y cuatro— las cuestiones más complejas y polémicas originadas en los mismos. Trataremos de advertir en cada caso ese análisis posterior^{*5}.

²⁵ Véase para el tema de los derechos del hombre: Derisi, O. N. *Fundamentos...*, op. cit. y Masini, C. I., *Realismo y Derechos Humanos*, Ed. Idearum, Universidad de Mendoza. Véase también: *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*, de Jesús García López, Eunsu, Pamplona, 1979.

^{*5} Posteriormente a la publicación de este libro en 1989, he comenzado a utilizar —influido sobre todo por la consideración esencial de la *historicidad* que aparece en autores como Hayek y Gadamer— de derechos naturales *in abstracto e in concreto*. Lo primero tiene que ver con un intento de definir la naturaleza (hoy diríamos el significado analogante) de cada derecho en cuestión, haciendo una cierta epojé fenomenológica de tal o cual circunstancia histórica. Más o menos parecido a lo intentado en esta parte de la exposición. En concreto, los derechos del hombre se dan siempre dentro de límites jurídicos concre-

Comencemos con el derecho a la vida. Coherentemente con nuestra concepción de los derechos del hombre, expondremos primero la obligación moral —en orden a la justicia— correspondiente y luego el resultante derecho fundamental.

Habíamos dicho que el hombre tiene una inclinación natural a la vida, y que, por ende, el respeto a dicha inclinación es clave para su desarrollo personal. Luego, toda persona está obligada, respecto de otra, a no realizar ninguna acción que impida y destruya la vida de la otra persona; tal es el derecho a la vida de toda persona humana. Si bien este derecho es habitualmente reconocido y/o proclamado, puede ser violado de muchos modos. Este derecho está presente desde el primer instante de la concepción hasta el último momento de la vida de la persona en este mundo. Son contrarios a este derecho, por ende, los abortos voluntariamente realizados y la eliminación de las vidas que consideramos ya “inútiles” o muy sufrientes. Sobre estas cuestiones nos explayaremos con detalle más adelante. Son contrarios a este derecho las guerras de agresión, de conquista y las matanzas indiscriminadas de poblaciones civiles como medio de victoria militar. Son también contrarias a este derecho las internaciones psiquiátricas indiscriminadas que producen la muerte del paciente con todo tipo de torturas y mutilaciones amparadas bajo el término “tratamiento”. También nos referiremos más adelante a esta cuestión.

Lo único que admite dar muerte a otra persona es la defensa propia, cuando es el único medio para defender la propia vida que va a ser injustamente arrebatada, pero también son contrarios al derecho a la vida los habituales abusos que se hacen de este principio. La defensa propia debe tener a la muerte al agresor como el último de los recursos, cuando los demás se han agotado. La muerte al agresor está, sobre todo, absolutamente injustificada cuando existen los medios técnicos para detener su ataque sin provocarle daño, posibilidad en la cual la humanidad ha demostrado hasta ahora muy poca imaginación.

Finalmente, son contrarias al derecho a la vida aquellas conductas que, por voluntaria negligencia e ignorancia, someten a grandes áreas de

tos que tienen que ver con circunstancias de prudencia y tolerancia que están necesariamente unidas a tal o cual circunstancia histórica concreta. Esas circunstancias necesariamente entran en juego a la hora de tomar posición respecto de límites y alcances de tal o cual derecho en cuestión. Muchos debates son innecesarios si se tiene en cuenta esta distinción, y téngase en cuenta que yo mismo no la tuve en cuenta en algunos casos. Esto tiene que ver, por otra parte, con la distinción entre derecho natural primario y secundario que hemos asumido desde el principio.

la humanidad a condiciones infrahumanas de vida, tales que provocan la muerte de millones de personas por el hambre y la enfermedad (no causadas, en este caso, por catástrofes naturales). En relación con esto último, podría preguntarse si determinadas circunstancias no implicarían una obligación positiva de “dar” algo a otra persona para evitar su muerte. A esta importante cuestión nos referiremos más adelante.

En segundo lugar, tenemos el derecho al matrimonio. De la naturaleza social y sexual del hombre nace nuestra obligación de respetar las libres elecciones que la otra persona realice y no imponer nada al respecto. Este derecho incluye todo lo referente a la “elección del propio estado”, esto es, casarse, no casarse, hacer votos, promesas, etc. Este derecho es habitualmente violado cuando se coacciona a una persona a una conducta determinada al respecto por su posición social o política. Sobre cuestiones más detalladas de la familia y sus características haremos referencia más adelante. Sobre el tema de la educación de los hijos hablaremos cuando toquemos el derecho a la libertad de enseñanza. Por ahora digamos que el derecho al matrimonio incluye —por su misma naturaleza— el derecho a la ausencia de coacción en todo lo referente a la tenencia de hijos y su número; son contrarias a este derecho las políticas imponen al núcleo familiar un número de hijos determinado. Iguales consideraciones deben realizarse para con los hijos no matrimoniales.

En tercer lugar tenemos el derecho a la libre asociación. De la naturaleza social del hombre se deduce nuestra obligación moral de respetar todas las asociaciones voluntarias que el hombre quiera realizar con sus semejantes —más allá del núcleo social en el que nace y se desarrolla— en orden a la realización de las más diversas actividades de la cultura humana: religiosas, científicas, educativas, deportivas, políticas, económicas, etc. Este derecho puede ser violado de muchos modos. Es violado este derecho cuando a una persona se le impide asociarse a cualquier asociación intermedia, o, por el contrario, se lo coacciona para que se asocie a determinado grupo, es violado cuando coactivamente se le quitan a la persona recursos propios para destinarlos a instituciones determinadas sin haber pedido su consentimiento; es violado cuando determinado grupo monopoliza determinada asociación e impide coactivamente a otras personas realizar una asociación similar (en este caso es habitual que el grupo que realiza dicha conducta inmoral se coloque a sí mismo el adjetivo “único”; es también violado cuando coactivamente se impone a un grupo de personas una estructura jurídica y/o reglamentaria determi-

nada en la asociación libre que ellas formaron (pues es conforme con el hecho de que el derecho a la libre asociación determine sus propias normas y objetivos). Todas estas violaciones son harto corrientes en muchas sociedades.

El único límite de este derecho es que, obviamente ninguna persona tiene el derecho de constituir asociaciones que violen este u otros derechos personales. Estas son las habitualmente llamadas asociaciones ilícitas. También podría decirse que ninguna persona tiene el derecho de asociarse en contra de la ley humana positiva, *siempre que* —atención a esta condición- *dicha ley positiva sea justa, esto es, no contradictoria con la ley natural*. En relación con esto último, este derecho incluye el derecho a la ausencia de coacción en la formación de asociaciones sobre actividades que, aunque prohibidas por la ley natural, estén sin embargo toleradas y permitidas por la ley humana positiva (lo cual no quiere decir, como hemos dicho, declaradas buenas o alentadas).

Terminemos la exposición de este derecho citando la explicación que da Juan XXIII: “De la intrínseca sociabilidad de los seres humanos se deriva el derecho de reunión y asociación, como también el derecho de dar a las asociaciones la estructura que se juzgue conveniente para obtener sus objetivos y el derecho de libre movimiento dentro de ellas bajo la propia iniciativa y responsabilidad para el logro concreto de estos objetivos”²⁶.

Tenemos en cuarto lugar —aclaremos que la enumeración no implica orden de importancia- el derecho de participar en la vida pública. Nuevamente, de la naturaleza social de la persona deriva nuestra obligación de respetar todas las formas de las que ésta quiera participar en la consecución del bien común. Pero este derecho adquiere muy variadas formas concretas dadas las diversas formas lícitas de gobierno. Por lo tanto, lo único general que podemos decir es que este derecho es violado cuando, dentro de la diversidad de las distintas formas de gobierno, se considere, en cualquiera de ellas, a un grupo de personas como absolutamente pasivo en la procuración del bien común²⁷ y/o cuando, dentro de las diversas formas de gobierno, no son respetadas las diversas normas de legiti-

²⁶ Encíclica *Pacem in terris*, 1963. Esta encíclica constituye la exposición más completa de la Doctrina Social de la Iglesia Católica sobre la dignidad humana y sus derechos fundamentales.

²⁷ Véase la encíclica, *Pacem in terris*.

midad de origen y de ejercicio del poder político. A estas cuestiones nos referiremos más en detalle en el capítulo dos.

En quinto lugar, tenemos el derecho a la emigración e inmigración, fundado nuevamente en la naturaleza social del hombre y en el ya referido derecho a la libre asociación. Dentro de la gran variedad de bienes moralmente lícitos que el hombre puede elegir para su perfeccionamiento, se encuentran las diversas culturas y comunidades políticas, de lo cual se sigue nuestra obligación de respetar las decisiones que la persona tome al respecto; de allí su derecho a la libre emigración e inmigración. Violan este derecho los impedimentos coactivos para salir de un determinado territorio, como así también la coacción para abandonar un determinado territorio, violan este derecho los pasaportes, las visas y todo cuanto sea utilizado para controlar y decidir quién entra y quién sale de un determinado territorio —ello es considerar culpable a una persona hasta que demuestre lo contrario, lo cual es contrario al debido proceso, otro derecho humano fundamental—; violan este derecho, también, la coacción que determinados grupos ejercen para impedir la entrada a su territorio de otros grupos que ejercerían su misma actividad. El único motivo que hace moralmente lícito impedir que una persona entre y salga de un territorio o espacio determinado es que esté siendo sometida a un proceso judicial *justo* o que se haya probado su delincuencia —esto es, su violación de derechos personales básicos—^{*6}.

En sexto lugar, tenemos el derecho a la libertad religiosa. De la naturaleza racional y social del hombre surge su inclinación a buscar la ver-

^{*6} Este derecho se convierte en letra muerta si concebimos a la economía como un juego de suma cero o negativa donde la entrada de uno más implica menores ingresos para otros. Es esto lo que lleva a naciones tanto desarrolladas como subdesarrolladas a cerrar sus fronteras con esas analogías del soviét llamadas “visas”. Política apoyada por ciudadanos, sindicatos, etc. Hay que estudiar profundamente a Mises y Hayek para ver que en una economía de libre mercado, sin aranceles ni visas, con total libertad de entrada y salida de personas, bienes y servicios y capitales, la inmigración significa mayores aportes al proceso productivo. Es contradictorio hablar de solidaridad internacional pero luego reservar esa expresión para bonitos discursos y cerrar las fronteras. La solidaridad dejará de ser un discurso utópico e hipócrita, y pasará a convertirse en algo perfectamente real, cuando se abran las fronteras en el marco de un libre comercio nacional e internacional. Por otra parte, aquellos que no están de acuerdo con las políticas antinatalistas de la ONU y defienden la libertad de los padres para tener los hijos que quieran, deberían, por ende, estudiar a Mises y Hayek más seguido y ver en ellos a aliados, porque ellos han establecido claramente que el problema no está en la tasa de natalidad sino en la tasa de capital disponible.

dad, y consiguientemente, su obligación moral para con la verdad. Luego, el hombre también debe buscar la verdad en el plano religioso. Se infiere de ello la obligación moral de toda persona de no cometer una acción tal que obstaculice o dificulte esa búsqueda de la verdad en el plano religioso. Ahora bien, para ello debemos preguntarnos cuál es el modo humano de encontrar la verdad en el plano religioso, y, nuevamente, dada la naturaleza intelectual del hombre, vemos que éste solo puede afirmar la verdad una vez que se ha convencido de ella. Y, en el plano religioso, la verdad se afirma mediante un acto de fe que es esencialmente libre. Luego, sería atentar contra el modo humano de buscar la verdad religiosa el tratar de forzar, mediante la coacción, a la conciencia de la persona humana en el plano religioso. Tenemos entonces, la obligación moral de no imponer la fe religiosa por la fuerza, contra la voluntad de otra persona. De lo cual deriva el derecho que toda persona tiene a la ausencia de coacción sobre su conciencia en el plano religioso. De la libertad del acto de fe deriva, por ende, el derecho a la libertad religiosa. Este derecho, por definición, se mantiene aún en el caso –valga la aclaración– de que la conciencia de la persona esté errada, por el único modo de que la conciencia errónea se convenza de la verdad y pase a ser, por ende, conciencia recta, es la persuasión y nunca la coacción. “El hombre –dice O. N. Derisi– se encuentra *necesitado y obligado* a seguir, el dictamen de su conciencia, sea éste verdadero o no, ya que la obligación moral no llega o no se comunica directamente al hombre sino por el camino de su conciencia”²⁸ Por otra parte, ninguna persona humana puede saber si la conciencia errónea de otra persona es tal culpable o inculpablemente; ese juicio queda sólo reservado a Dios. Cabe agregar que de la naturaleza social del hombre se deriva que la religión tiene un ámbito de expresión social y pública que debe ser respetado so pena de atentar en caso contrario, directa o indirectamente, contra la libertad del acto de fe. De todo lo afirmado se deriva la siguiente definición de la libertad religiosa, que es la mejor que hasta el momento hemos encontrado: “Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana; y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni que se le impida que actúe conforme a ella en privado y

²⁸ Véase su artículo “Libertad religiosa” en revista *Sapientia*, NO 80, 1966; cf. Santo Tomás, I-II, Q. 19, y *De Veritate*, Q. 17, 4, citado por Jesús García López en op. cit., cap. VII.

en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos”²⁹. Por otra parte, este derecho es tan importante, que Juan Pablo II lo coloca como fundamento de todos los derechos de la persona: “El derecho civil y social a la libertad religiosa, en la medida que alcanza el ámbito más íntimo del espíritu, se revela un punto de referencia y, en cierto modo, *llega a ser parámetro de los demás derechos fundamentales*. En efecto, se trata de respetar al ámbito más reservado de autonomía de la persona, permitiéndole que pueda llegar a actuar según el dictado de su conciencia, tanto en las opciones privadas como en la vida social. El estado no puede reivindicar una competencia, directa o indirecta, sobre las convicciones íntimas de las personas. No puede arrogarse de imponer o impedir la profesión y la práctica pública de la religión a una persona o a una comunidad. En esta materia es un deber de las autoridades civiles asegurar que los derechos de los individuos y de las comunidades sean respetados y, al mismo tiempo, que se salvaguarde el justo orden público³⁰. Sería un interesante programa de investigación, en efecto, que se colocara a la libertad religiosa como un axioma de los derechos del hombre, a partir del cual todos los demás se desprendieran como teoremas. Nosotros haremos algo de eso, sí bien no sistemáticamente.

Este derecho a la libertad religiosa ha sido y es expuesto de maneras muy deformadas habitualmente, lo que provocó y sigue provocando más de una confusión. Es muy común fundamentar este derecho –y otros pertenecientes a la naturaleza racional del hombre– sobre la base de un indiferentismo religioso, que afirme que todos los cultos son iguales, y/o sobre la base de un agnosticismo que afirme la imposibilidad de alcanzar la verdad en el terreno religioso y, por ende, cada uno es libre de creer lo que quiera. Muchas veces, sobre la base de un humanismo ateo, se niega la obligación moral que la persona tiene para con Dios, su Ley y su Verdad, y se basa en esa negación la libertad que el hombre tendría en materia religiosa. Esto produjo y provoca a veces no pocas reacciones en ámbitos creyentes, quienes, ante esas concepciones, reaccionan contra la libertad religiosa o la miran con sospecha. Lo que ocurre es que la tolerancia mutua entre las personas –y decimos *tolerancia*, esto es, permitir el error para de ese modo alcanzar un bien mayor– no se funda en que no

²⁹ Véase declaración *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II.

³⁰ Véase su mensaje sobre la libertad religiosa del 8 de diciembre de 1987, con motivo de la Jornada Mundial de la Paz del 1º de enero de 1988, en *L'O'sservatore Romano*, ed. esp., No 51 (1990) del 20 de diciembre de 1987. El destacado es nuestro.

exista la verdad- en materia religiosa o en otras materias- sino precisamente en lo contrario. Por supuesto que el conocimiento *humano* es limitado y que eso se funda una tolerancia basada en la advertencia de la ridiculez de la pretensión de un conocimiento total: (tal es el aporte de Popper a este tema, en el ámbito de las ciencias positivas). Pero, si en el ámbito filosófico humano, guiado por la razón natural, es posible alcanzar algunas verdades y certezas, en el ámbito religioso el creyente se siente depositario de una Revelación Sobrenatural que lo coloca frente a la plenitud de la verdad. Pero precisamente, dado que la verdad no puede, por definición, imponerse por la fuerza –lo impide la naturaleza misma de la inteligencia humana – esa plenitud de la verdad *implica necesariamente tolerancia y respeto para con la conciencia ajena*. No tolerar y respetar la conciencia ajena es síntoma de que NO se tiene la verdad; no de que se la tiene. Quien está seguro de tener la razón no necesita la fuerza, sino sólo la fuerza de la verdad, y, en el plano religioso, la fuerza de la verdad Sobrenatural; por ende, la tolerancia se basa en la verdad, y no en la indiferencia con respecto ala verdad*7.

No debemos pensar que las consecuencias prácticas de ambas concepciones de la libertad religiosa (¿o, podríamos decir, de la libertad?) son desechables. Es muy común ver admitir a muchos la libertad en el plano religioso pero no en otros que consideran más importantes (la educación, la salud, la economía, las asociaciones intermedias, etc.). Evidentemente, se observa allí una tendencia a admitir libertad en aquello que NO importa y a negarla en los casos que importan. Como el tirano que admite al religioso que honre a Dios en las cuatro paredes de su casa pero no permite que esa misma persona juzgue los actos de su gobierno. Quienes, en cambio, estén acostumbrados a respetar la libertad en el plano más fundamental de la existencia humana, la respetarán también en otros ámbitos, tal vez muy importantes, pero no tan trascendentales como el anterior*8.

*7 Sobre la relación de este tema y el pensamiento de Karl Popper, ver Artigas, M.: Lógica y ética en Karl Popper, Eunsá, Pamplona, 1998.

*8 Este libertad para lo religioso pero no para otros ámbitos es fruto, conforme al diagnóstico de Feyerabend, de la unión entre estado y ciencia, resultado, a su vez, del positivismo como creencia cultural (ver Feyerabend, P.K.: Tratado contra el método, Tecnos, Madrid, 1981, cap. 18). Esto tiene su relevancia para ciertas cuestiones de salud pública que veremos después. Hemos tratado esta cuestión en “Los orígenes epistemológicos del estado contemporáneo” en Laissez Faire (2002), 16-17, pp. 73-90.

En séptimo lugar, tenemos el derecho a la libertad de enseñanza. Primeramente digamos que este derecho es derivado de la libertad religiosa. Los diversos cultos tienen derecho a enseñar no sólo lo que consideran la verdad sobrenatural, sino también las verdades de razón (filosóficas) que consideren ligadas a su fe. Recordemos que la libertad religiosa implica que la ley *humana* admite que se practiquen diversos cultos o no se practique ninguno.

Además –pero muy ligado a lo anterior–, si enseñar es transmitir la verdad, debemos aplicar aquí el mismo criterio: la verdad no puede imponerse por la fuerza. Por ende, la libertad de enseñanza es el derecho a la ausencia de coacción que la persona tiene en materia de enseñanza y aprendizaje de la verdad, tanto a nivel religioso como natural. La definición de libertad de enseñanza es idéntica a la libertad religiosa, con la diferencia que donde la otra definición decía “en materia religiosa” aquí debemos decir “en materia de enseñanza”. No se puede, pues, coaccionar a la conciencia de una persona para que aprenda algo, o para que lo enseñe. El convencimiento racional previo –que está más allá de toda coacción– es condición para el enseñar y el aprender. La diferencia que tiene el ámbito religioso con el ámbito natural de conocimiento humano es que el acto de fe implica un movimiento de la voluntad para que el juicio acepte lo no evidente, mientras que en algunos ámbitos del conocimiento natural humano, la evidencia se “impone” a la razón humana sin intervención de la voluntad, pero la evidencia se impone por ella misma y no por la coacción externa. Luego, ninguna verdad, natural o sobrenatural, puede imponerse por la fuerza.

Por otra parte, recordemos que la naturaleza social y sexual del hombre lo mueve a la unión del varón y la mujer y al cuidado de los hijos. Ese cuidado implica tanto el orden físico como el espiritual de la persona, donde entra su educación. Los padres tienen pues el deber de educar a sus hijos, pero esa educación, conforme a todo lo anterior, se hará de acuerdo con los dictados de la conciencia de los padres. De allí la obligación moral de toda persona de no atentar contra ese deber de los padres, y de allí el derecho de éstos a ejercerlo. La libertad de enseñanza incluye pues el derecho de los padres a educar a sus hijos según su conciencia. *Por ley natural, los hijos pertenecen a los padres.* Ya en su tiempo Santo Tomás tuvo clara conciencia de este principio fundamental: “Es derecho natural que el hijo, antes de haber alcanzado el uso de la razón, está bajo el cuidado del padre. Por consiguiente, iría contra la razón natural que el

hijo, antes de haber alcanzado el uso de la razón, fuese sustraído al cuidado de los padres, o que se dispusiera de él contra la voluntad de los mismos”³¹. Cabe aclarar que Santo Tomás daba esta respuesta al contestar *negativamente* a la pregunta de si los hijos de no católicos podían ser bautizados contra la voluntad de los padres. “Las leyes y demás disposiciones semejantes que no tengan en cuenta la voluntad de los padres en la cuestión escolar o la hagan ineficaz con amenazas o con violencia, están en contradicción con el derecho natural y son íntima y esencialmente inmorales”, dijo Pío XI en su encíclica *Mit bremender sorge*³².

Son violatorias de este derecho fundamental todas las disposiciones que monopolizan coactivamente el orden educativo, sea en el orden edilicio, administrativo, de *planes de estudio*, etc. Nos referiremos más adelante a estas cuestiones. Por ahora digamos que los límites de este derecho están dados por acciones delictivas tales como apología del delito, instigación al delito, corrupción de menores y, en relación con esto último, todo aquello que implique la pérdida jurídica de la patria potestad. Entra también aquí la delicada cuestión de la moral pública, a la cual más adelante nos referiremos.

Este derecho, valga la aclaración, está enraizado en la libertad cultural, típica de toda sociedad que respete la dignidad humana³³. Justamente porque la cultura está constituida por pautas *aprendidas* de conducta, a diferencia de las pautas instintivas de conducta del reino animal. La libertad de enseñanza se corresponde, por ende, con la libertad de la cultura. Al respecto, es interesante esta reflexión de Juan Pablo II: “La cultura que nace libre debe además difundirse en un régimen de libertad. El hombre culto tiene el deber de proponer su cultura, pero no puede imponerla. La imposición contradice a la cultura, porque contradice a ese proceso de libre asimilación personal por parte del pensamiento y del amor que es peculiar de la cultura del espíritu. Una cultura impuesta no solamente contrasta con la libertad del hombre, sino que obstaculiza el proceso formativo de su propia cultura, la cual, en su complejidad, desde la ciencia hasta la forma de vestirse nace de la colaboración de todos los hombres”³⁴. Y sigue diciendo a continuación: “la Iglesia reivindica en

³¹ II-II, Q. 10, a. 12, citado por Jesús García López, op. cit., p. 170.

³² En *Doctrina Pontificia*, tomo II, BAC, Madrid, 1958, N° 35.

³³ Véase Quiles, I.: *Libertad y cultura*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1964.

³⁴ Discurso del 1° de Julio de 1980 en Río de Janeiro, en *Encuentro de Su Santidad con los representantes del mundo de la cultura*, ed. Conf. Ep. Argentina, Buenos Aires, 1987.

favor de la cultura –por ello, en favor del hombre–, tanto en el proceso de desarrollo cultural como en el hecho de su propagación, una libertad análoga a la que en la declaración conciliar *Dignitatis humanae* reclama para la libertad religiosa, fundada esencialmente sobre la dignidad de la persona humana, y conocida tanto por medio de la palabra de Dios como a través de la razón”.

Son violatorias de este derecho a la ausencia de coacción en materia cultural todas las disposiciones que, en nombre de nacionalismos u otro tipo de sectarismos, imponen o prohíben coactivamente a las personas determinadas pautas culturales tales como música, vestimentas, etc. Atentan también contra la libertad cultural quienes tratan de definir *a priori* una identidad cultural determinada y tratan de imponer luego coactivamente dicha identidad, en vez de esperar que surja espontáneamente de las conciencias y opciones libres de las personas.

Tenemos en octavo lugar el derecho a la libertad de expresión. En realidad este derecho es más bien típico de las formas de gobierno democráticas, tema al cual nos referiremos en el capítulo dos. En cuanto derecho de la persona en sí mismo, la libertad de expresión es un derecho que deriva del derecho a la libertad religiosa y la libertad de enseñanza; es un simple corolario cuyos fundamentos son idénticos. Su definición, por ende, es similar a la definición de libertad religiosa, con la diferencia de que en vez de “en materia religiosa”, hay que colocar “en materia de expresión del pensamiento”. Como indicaciones generales, podemos decir que este derecho tiene su límite en los habitualmente conocidos delitos de expresión –calumnias, injurias– y en los establecidos ya para la libertad de enseñanza. Desde el punto de vista de pautas universalmente válidas, podemos decir que estos derechos –libertad religiosa, de enseñanza y de expresión– tienen sus límites establecidos en función del bien común –tema al cual nos referiremos más adelante– en el cual se incluyen los derechos de terceros. Estos límites son controlados por la ley humana positiva, la cual, como vimos, y por definición, deja sin prohibir cosas prohibidas por la ley natural, y el grado de esa “no prohibición” es distinto según diversas pautas culturales e históricas. Por ende, de la fijación concreta de estos límites entran criterios de prudencia política que, por su naturaleza, no son definibles de una vez y para siempre. En capítulos posteriores daremos nuestra opinión sobre estas cuestiones en nuestra actual circunstancia. Lo que debe quedar claro, a la luz de nuestra actual percepción del derecho natural, es que la verdad no puede

imponerse por la fuerza y, por ende, siempre habrá un determinado grado –mayor o menor– de error y de mal moral que la ley humana deberá permitir, según el juicio de prudencia política de cada caso. Volveremos a este tema cuando tratemos el derecho a la intimidad. Por ahora se notará que las observaciones realizadas sólo son generales y no tratan en este momento de resolver casos habitualmente polémicos. Ello, volvemos a reiterar, queda para más adelante.

En noveno lugar, tenemos el derecho a la propiedad privada de los medios de consumo y de producción. Desde ya adelantamos que dedicaremos todo un capítulo a los problemas socioeconómicos, por ahora debemos establecer sólo los principios generales. Del derecho a la vida se desprende que los bienes que Dios ha creado han sido dispuestos para que todos los seres humanos los utilicen para su desarrollo como personas; pero si los bienes han sido creados para los seres humanos, es necesario establecer cuál es el modo óptimo de administración de esos bienes. Y es allí donde entra el tema de la propiedad.

En lo anterior debe tenerse en cuenta que, cuando se dice que “los bienes” están al servicio de todos los hombres, no se supone –valga la aclaración– que Dios ha creado las cosas de este mundo tal cual salen de la fabricación humana y los arroja sobre la humanidad cual maná del cielo. Nos estamos refiriendo a lo que hoy llamamos “recursos naturales” que esperan la mano del hombre para su transformación en bienes provechosos para las necesidades humanas.

No nos referiremos a todas las posibles vías de demostración de este derecho fundamental. Por ahora digamos que la pregunta clave, dado el planteo anterior, es qué sistema de propiedad hace fructificar la producción y el consumo de la mayor cantidad de bienes posibles para la mayor parte de seres humanos. Esta pregunta presupone que los bienes son por naturaleza escasos y que, por ende, jamás puede haber de todo para todos. Y la respuesta es: el sistema que más hace fructificar la producción y consumo de la mayor cantidad de bienes para la mayor parte de los seres humanos es la propiedad privada de los medios de producción y de consumo. Santo Tomás –quien no diferenciaba, por su época, entre bienes de consumo y de producción y llamaba a la propiedad una “invención de la razón humana no contraria al derecho natural”– respondía clásicamente, siguiendo el mismo esquema, que la propiedad es conveniente porque cada uno cuida mejor lo que es propio que lo que es común, y que de ese modo cada uno sabe lo que es suyo y se conserva la

paz y el orden del todo social³⁵. Hoy podríamos agregar, con conocimientos modernos de ciencia económica, que la propiedad de los medios productivos es indispensable para la formación de los mercados donde se formen los precios de dichos recursos, precios que son necesarios para economizar los recursos³⁶, economización que es parte del bien común. Dada, pues, la naturaleza social del hombre, pertenece a la persona como derecho natural todo aquello que fortifique a la sociedad humana³⁷ y, por ende, la propiedad es así un derecho natural de la persona, derivado, como vimos, de su utilidad social, y eso significa, ni más ni menos, la “función social” de la propiedad. Su fundamento más último, como vimos, es el derecho a la vida, pues precisamente la propiedad privada permite la producción y consumo de bienes muchos de ellos indispensables para la vida del hombre, que deben ser producidos además en gran cantidad, para atender así a las necesidades de la mayor parte de los hombres.

Toda persona tiene, ergo, la obligación de respetar la propiedad del otro, porque esa propiedad es indispensable —directa o indirectamente— para la vida de los seres humanos. El robo es la forma tradicional de violar este derecho, pero también son violatorias de este derecho todas las formas de monopolizar legalmente una determinada actividad que implique la utilización de recursos productivos. Nos referiremos a estas cuestiones en el capítulo tres.

Como derechos derivados directamente del derecho a la propiedad privada, tenemos el derecho trabajar libremente —pues el trabajo es un medio de producción— a comerciar y a ejercer toda industria lícita. A comerciar, porque la propiedad implica que el propietario es dueño de intercambiar, donde quiera, cuando quiera y con quien quiera, su propiedad; y el ejercer toda industria lícita deriva de que el derecho de propiedad privada de los medios de consumo y producción es un derecho sobre “los” medios de producción, y no sobre “algunos”, lo contrario sería contradictorio con la deducción realizada acerca de la conveniencia de la propiedad privada de “los” medios de producción. Son absolutamente violatorias de este derecho, nuevamente, los monopolios legales sobre determinadas actividades económicas (que por definición necesitan la

³⁵ II-II, Q. 66, a. 2 c.

³⁶ Véase Mises, L. von: *La Acción Humana*, Copec, Madrid, 1968.

³⁷ Véase Santo Tomás: *Suma Contra Gentiles*, libro III, Cap. 129, Club de Lectores, Buenos Aires, 1951.

intervención de la fuerza del estado). Dichas prácticas son, por ende, robos legalizados desde el punto de vista moral.

Más allá de estos principios generales, los límites de este derecho, a fijar por la ley humana, son elásticos y dependen del grado de comprensión de ciencia económica que haya en determinada cultura. Más adelante nos ocuparemos de este tema, pero antes de seguir, debemos establecer un límite de la propiedad privada que depende directamente de la ley natural; dicho límite es el caso de extrema necesidad.

Si el derecho a la propiedad se establece en función del derecho a la vida, en caso de que la vida de una persona corra peligro, cede el derecho a la propiedad. Por ejemplo, si una familia queda atrapada dentro de un auto que se está incendiando y una persona utiliza para salvarla un matafuego que encuentra cerca, sin solicitar al dueño del matafuego un permiso de utilización —es más, aún cuando el dueño del matafuego haya negado ese permiso—, quien utilizó el matafuego no ha robado, pues en ese momento la propiedad del matafuego a ser común en función de la vida humana. Esto es así según la ley natural, y las leyes humanas reconocen estos casos mediante la despenalización del aparente “robo” que se realiza en esas situaciones. Por supuesto, las aplicaciones prácticas de este principio pueden dar lugar a desfigurar el auténtico sentido de la propiedad y por ello se debe ser muy restrictivo en la enunciación del principio. Por eso cabe agregar que la necesidad debe ser *extrema* —como la del ejemplo— y no necesidad común o simplemente grave. El no tener en cuenta este detalle puede dejar abierta la puerta para innumerables e injustificados robos. Pero, por supuesto, tampoco está justificando cerrar la puerta a la posibilidad de salvar lícitamente la vida de otra persona en un caso urgente, porque la vida humana es más importante que cualquier bien material y, en estos casos, el *no* actuar constituiría un asesinato.

En décimo lugar, tenemos el derecho a la libre iniciativa privada en todos los ámbitos de la vida social. Este derecho no se refiere sólo al ámbito económico. Tiene como condición el derecho anterior pero no es una derivación directa de él. Este derecho *es un corolario de todos los anteriores*. Significa que toda persona tiene derecho a ejercer libremente toda la gama de actividades derivadas del ejercicio de sus derechos fundamentales. Lo contrario sería negar, en teoría y en praxis, a todos los derechos humanos. La propiedad privada aparece como el instrumento jurídico para el ejercicio de este derecho.

Por ejemplo, podemos decir que reconocemos que una persona tiene derecho a la libertad religiosa, pero supongamos que negamos su derecho a colocar una iglesia, administrarla, predicar, asociarse con otras, etc. Con ello estaríamos negando lo que supuestamente afirmamos.

Por eso todo derecho tiene un margen inherente de libre iniciativa. El derecho a la libertad religiosa implica la libre iniciativa en materia religiosa; el derecho a la libertad de enseñanza, la libre iniciativa en materia educativa; el derecho a la libertad de expresión, la libre iniciativa en medios de expresión; el derecho a la libre asociación, la libre iniciativa en cuanto a la casi infinita gama de asociaciones intermedias posibles; el derecho a la propiedad privada, el derecho a la iniciativa privada en el campo económico³⁸, y así sucesivamente. Por eso la persona humana tiene derecho a la libre iniciativa privada en todos los campos de la vida social. Este derecho es violado mediante todas las formas de monopolización y absorción legal de determinada actividad por un grupo de personas (mediante la fuerza del estado), y la violación de este derecho es la negación de todos los derechos humanos fundamentales, aunque después sean éstos declamados y proclamados. El humanismo teocéntrico ve en este derecho, además, un resultado directo de la relación armónica del hombre con Dios, pues Dios ha colocado en el hombre, en su inteligencia y voluntad libre, la capacidad de continuar analógicamente la obra divina de la creación y dar gloria a su Creador mediante el despliegue de sus potencialidades³⁹.

Como dijimos, la condición necesaria para el ejercicio de este derecho es la propiedad privada de los medios de consumo y de producción. *Condición para ejercer libremente cualquier actividad es el uso y disposición de los medios materiales necesarios para ejercerla.* Fundar una iglesia, abrir un colegio, establecer un club de deportes, fundar una asociación para estudiar Aristóteles, son todas actividades que requieren la propiedad de los medios materiales empleados so pena de anular de facto el libre ejercicio de dichas actividades. Esto nos muestra un motivo adicional para la fundamentación de la propiedad privada de los medios de producción, pues es un derecho aquello que es condición necesaria para todos los demás derechos. Es una falacia muy gruesa aquella que afirma que el estado debe tomar en sus manos todos los medios de producción para asegurar así las

³⁸ Sobre este último tema véase la encíclica *Pacem in terris*, de Juan XIII y *Sollicitudo rei socialis*, de Juan Pablo II.

³⁹ Véase Novak, M.: *El espíritu del capitalismo democrático*, Tres Tiempos, Buenos Aires, 1983.

libertades públicas, pues de ese modo se otorgará a todos los ciudadanos lo necesario para realizar sus actividades. Dicha argumentación olvida que los bienes son escasos y que el Estado no puede solucionar esa escasez —es más, la empeora—; olvida que, aun en el imposible caso de que el estado fuera fuente de la superabundancia, las fuertes tentaciones de corrupción moral, resultantes del poder absoluto, imposibilitarían la distribución justa; olvida finalmente que, necesariamente, siempre alguien dispone de qué se diga, se enseñe, etc., y quién lo haga, y en este caso el encargado de tal cosa sería sólo el estado y sus funcionarios. Sólo una absoluta cerrazón ideológica puede llamar a tal cosa “liberación”.

Dice al respecto Juan XXIII; “. . . la historia y la experiencia, por otra parte, atestiguan que, donde los regímenes de los pueblos no reconocen a los particulares la propiedad de los bienes, incluidos los productivos, o se viola o se impide en absoluto el ejercicio de la libertad humana en cosas fundamentales; de donde se sigue claramente que el uso de la libertad humana encuentra tutela y estímulo en el derecho a la propiedad”⁴⁰.

Pasamos ahora al análisis de tres derechos fundamentales: el derecho a la igualdad ante la ley, el derecho a un proceso judicial justo y el derecho a la intimidad⁴⁹.

La igualdad ante la ley —nos referimos a la ley humana positiva— consiste en que, ante la ley, todos los seres humanos tienen los mismos derechos personales. Luego si este principio no se respeta, no todos los seres humanos pueden ejercer sus derechos, y, por ende, habrá una violación de los mismos en determinado grado. Entonces, dicha igualdad ante la ley es una condición necesaria para el ejercicio de los derechos personales y es a la vez, por ese motivo, un derecho fundamental.

La igualdad ante la ley no significa, desde luego, olvidar la diversidad de atribuciones y obligaciones que derivarán, no de la naturaleza humana igual a todos los hombres, sino de sus diversas aptitudes, fruto ello también de su naturaleza racional y social. Los hombres son iguales por naturaleza en cuanto a su esencia y su dignidad natural esencial, y tal es el fundamento antropológico de la igualdad ante la ley; pero los hombres son también desiguales por naturaleza en cuanto a sus diversas capacidades, habilidades, gustos, etc., y eso es lo que permite precisamente la vida social, uno de cuyos fundamentos es la división del trabajo, la cual

⁴⁰ Encíclica *Mater et magistra*, 1961.

⁴⁹ Si acaso pareciera que hablar de estos derechos, hoy, después del 11-9-2001, es utópico o desactualizado, recuérdese lo expresado en el prólogo para esta edición del 2002.

sería imposible sin *esa* desigualdad natural. Vana será la ley humana que pretenda igualar a los seres humanos en tales aspectos, no sólo vana, sino inmoral, por ir directamente en contra de la naturaleza humana y la ley natural; pero será también inmoral la ley humana que no tenga en cuenta la igualdad de los hombres en cuanto a su naturaleza y no reconozca a *todos* los mismos derechos personales.

La igualdad ante la ley se viola directamente con lo que podríamos llamar “privilegios”. Pero no debe entenderse por ellos —como a veces se lo hace— las diferencias naturales entre los hombres o las diversas oportunidades con las que éstos se encuentran. Con dicho término no nos referimos al que es muy inteligente o tiene una increíble capacidad para los deportes, o se encontró con circunstancias favorables que supo aprovechar —sin violar, desde luego, derechos ajenos, valga la aclaración—. Nos referimos a todo tipo de protección especial y monopólicamente otorgada a una persona o a un grupo de personas para realizar determinada actividad. Si a un grupo de personas les gusta tocar el violín pero consiguen que de algún modo se les impida coactivamente a las demás personas realizar la misma actividad, eso es un privilegio que atenta contra la igualdad ante la ley y, por ende, los derechos del hombre.

Muchas veces se intenta solucionar los problemas discriminatorios mediante leyes que intentan prohibir coactivamente normas de libre asociación voluntariamente establecidas por propietarios en sus propiedades y asociaciones. Vanas son en nuestra opinión dichas legislaciones y muy difícilmente conciliables con el derecho a la intimidad, que veremos más adelante. Por otra parte, las actividades discriminatorias son ya naturalmente penadas por el proceso de mercado (véase el capítulo 3), pues si alguien no contrata a un profesional eficiente porque tenga el cabello colorado, sufrirá la pérdida monetaria correspondiente a su mala administración; pero esto es secundario. Lo importante es que la ley humana no puede volver santas a las personas por la fuerza, pero sí le cabe, como dijimos, ocuparse de que no haya ningún tipo de privilegios legales para nadie.

Tenemos luego el derecho a un proceso judicial justo⁴¹. Este derecho deriva de la obligación moral que toda persona tiene de no establecer arbitrariamente la culpabilidad de una persona determinada en cuanto a la realización de algún delito. Lo contrario llevaría, como es obvio, a la eliminación indiscriminada del ejercicio de los derechos personales. Por supuesto, no nos corresponde a nosotros entrar en los detalles técnicos

⁴¹ Véase Jesús García López, op. cit., p. 120.

de la ley humana para dar cumplimiento efectivo a este derecho, sino que nos corresponde destacar que este derecho no es una simple concesión de la ley humana, sino un imperativo de la ley natural. Precisamente, cuando decíamos que aún el más terrible de los criminales tiene una dignidad natural que debe ser respetada –lo cual seguramente pareció algo exagerado o ingenuo– estábamos pensando en este derecho y no, desde luego, en una especie de indefensión de la persona frente a quien viole sus derechos. Pero la ley natural nos dice que, de no estar sometida la defensa de los derechos a una normativa clara y precisa, todo derivaría en una situación donde la paz social –exigencia básica del bien común– no podría reinar y los derechos del hombre no podrían respetarse. La persona que comete un delito, además, no por ello pierde su condición de persona ni, por ende, sus derechos fundamentales; sólo se lo priva momentáneamente del ejercicio de algunos, como un modo de disuasión del que dispone la ley humana para impedir en cierto grado la violación de derechos cuando la persona no ha decidido libremente respetar esos derechos. Por ende, normas tales como las existentes en el artículo 18 de la Constitución Argentina⁴² no hacen más que reconocer la dignidad natural del hombre y la necesidad de evitar toda arbitrariedad, fundada esa necesidad en la naturaleza racional y social del hombre. Las técnicas de la ley humana podrán mejorarse con el paso del tiempo, pero los principios de la ley natural que las inspiran son inalterables. Por otra parte, es necesario recordar que nunca puede la ley humana juzgar la conciencia de la persona, y que las declaraciones de “culpable” o “inocente” son sólo en relación con la presencia de la prueba que asegure o no la realización de un delito tipificado, sin que ello implique, de ningún modo, un juicio sobre la conciencia de la persona, de la cual sólo Dios es el juez inapelable. Además, la ley natural nos dice que toda persona, hasta el último

⁴² “Ningún habitante de la Nación puede ser penado sin juicio previo fundado en la ley anterior al hecho del proceso, ni juzgado por comisiones especiales, o sacado de los jueces designados por la ley antes del hecho de la causa. Nadie puede ser obligado a declarar contra sí mismo, ni arrestado sino en virtud de orden escrita de autoridad competente. Es inviolable la defensa en juicio de la persona y de los derechos. El domicilio es inviolable, como también la correspondencia epistolar y los papeles privados; y una ley determinará en qué casos y con qué justificativos podrá procederse a su allanamiento y ocupación. Quedan abolidos para siempre la pena de muerte por causas políticas, toda especie de tormentos y azotes. Las cárceles de la Nación serán sanas y limpias, para seguridad y no para castigo de los reos detenidos en ellas, y toda medida que a pretexto de precaución conduzca a mortificarlos más allá de lo que aquella exija, hará responsable al juez que la autorice”.

momento de su vida en este mundo, sigue siendo capaz de reencauzar su vida por el ejercicio de su libre albedrío, y sólo las filosofías que nieguen decididamente esto último opinarán lo contrario. Por ende, la ley humana nunca debe castigar al encontrado culpable más allá de lo necesario para proteger la seguridad pública y debe tratar, en la medida de lo posible, de que encuentren, durante la duración de su pena, los medios que permitan su reeducación y su posible readaptación al medio social. Hacer lo contrario es suponer que alguna persona puede perder su condición de tal lo cual es sencillamente imposible.

Debemos a esto agregar que es obligación irrenunciable del estado velar para que los sistemas carcelarios no se conviertan en centros de tortura mental y/o física para los detenidos y velar además para evitar en su seno todo tipo de corrupciones que sufren los detenidos muchas veces por parte de otros detenidos. Es absolutamente intolerable la pasividad del estado frente a este tipo de vejaciones —mientras se ocupa de otras cosas que *no* debería hacer— indignas de una sociedad que respete a la dignidad de *todo* ser humano. Los sistemas carcelarios deberían ser verdaderos centros de *reeducación* de los detenidos y no un agravamiento de su situación moral; hay recursos para todo esto cuando el estado deja de ocuparse de aquello de lo que *no* se debe ocupar^{*9b}.

Finalmente, —en decimotercer lugar— nos queda el derecho a la intimidad —que podríamos llamar también “derecho a la ausencia de coacción sobre acciones privadas”—, al cual lo tratamos al final no precisamente porque sea el menos importante, sino porque al contrario, nos servirá de adecuado colofón sobre nuestras reflexiones sobre los derechos del hombre.

Este derecho abarca dos aspectos. En primer lugar, todos tenemos la obligación de abstenernos de difamar e injuriar a la conciencia de otra persona; de esto nace su derecho a la fama y buena reputación, que es un aspecto del derecho a la intimidad. Esto abarca también el derecho que

^{*9b} Por supuesto, hay aquí una pregunta central: ¿son los sistemas carcelarios el único modo de prevención del delito? No tenemos por ahora una mejor propuesta, pero hacemos la pregunta para mostrar cuán aferrados estamos sin darnos cuenta a nuestra circunstancia histórica. Nos horrorizamos de ciertas costumbres de 1000 años atrás, es más, nos preguntamos cómo puede ser que los líderes religiosos de entonces no se hayan opuesto a ellas. Pero no es tan fácil mirar desde el futuro. Tal vez dentro de 1000 años los sistemas carcelarios actuales resulten igual de ridículos y espantosos como ahora nos resultan las torturas civilmente aceptadas de siglos anteriores. Hay que mirar las cosas de este modo para tender a alternativas diferentes.

toda persona tiene a no permitir la difusión de papeles y fotografías que se relacionan directamente con su vida personal –derecho muy descuidado en muchas oportunidades y dudosamente compatible con algunos servicios de “inteligencia” del estado-. En segundo lugar, el derecho a la intimidad se refiere al derecho a la ausencia de coacción sobre las acciones privadas que *no* violen derechos de terceros ni ofendan el orden y la moral pública. Pues ya vimos en su momento que la ley humana, por definición, no prohíbe todo lo prohibido por la ley natural, y el límite se establece precisamente por los fines de la ley humana, esto es, “aquellas cosas que son para perjuicio de los demás, sin cuya prohibición la sociedad no se podría conservar”. Sin esta relación entre la ley natural y la ley humana, la vida social degeneraría en una constante persecución de la persona, pues ésta rara vez es moralmente perfecta. Ello haría imposible la vida social; luego, tiene derecho a la ausencia de la coacción sobre sus acciones privadas. Y esto es así aun cuando es obvio que toda conducta moralmente mala a nadie beneficia: la ley humana sólo actúa ante aquellas acciones *directamente* incompatibles con el bien común temporal.

Pero debe advertirse que decimos “derecho a la ausencia de coacción”, y no *derecho a hacer lo que quiera*. Esto nos permite reafirmar conceptos centrales que una posición humanista teocéntrica debe realizar cuando habla de la libertad humana por definición, si la persona tiene derecho a algo, es porque ese algo le facilita su desarrollo como persona; luego, por definición, no se puede decir “derecho a . . .” y a continuación algo que sea malo moralmente. Empero, hay derechos que pueden traer como consecuencia que la persona haga algo imperfecto o moralmente malo; ya hemos visto que la ley humana por definición permite tales cosas. Y en ese caso, justamente, se coloca “derecho a la ausencia de coacción sobre o en cuanto a . . .”. Pues en ese caso, *lo moralmente bueno es una ausencia de coacción en sí misma*, si bien puede ser malo al uso que la persona dé a esa ausencia de coacción, uso que en ese caso será permitido (tolerado) por la ley humana. Y por eso, en este sentido, donde se trata de acciones privadas que pueden ser santísimas o moralmente malas, se dice “derecho a la ausencia de coacción . . .”. La libertad en el marco social, pues, no es el derecho a hacer todo lo que se quiera siempre que no moleste al vecino, porque no siempre “todo lo que se quiere” es moralmente bueno; pero la persona humana sí puede reclamar en cambio su derecho a la ausencia de coacción en aquellas actividades “que no molesten al vecino”. De allí la gran precisión de redacción del art. 19 de la Constitu-

ción Argentina”: “las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofendan al orden y a la moral pública, ni perjudiquen a un tercero, están solo reservadas a Dios y exentas de la autoridad de los magistrados”, esto es, reservadas a la ley natural y sacadas del ámbito de competencia de la ley humana. Se nos podrá preguntar por qué la insistencia de este detalle: justamente porque una concepción humanista teocéntrica no puede dejar desatendido un “detalle” como éste. Estamos precisamente en un punto neurálgico de nuestra posición. Si la libertad humana se fundara en un olvido de su relación objetiva con su creador, se cortaría la relación armónica entre Dios y el hombre. Y, posiblemente, los derechos humanos fundamentales penderían de un hilo delgadísimo, al no ser sostenidos por el único absoluto: Dios.

Más adelante nos referiremos a los delicados problemas que plantea la compleja fórmula “orden y moral pública”. Por ahora nos interesa concluir esta cuestión con esta pregunta: a la luz de la fundamentación y enumeración que hemos hecho de los derechos del hombre, ¿cuál puede ser una adecuada definición de la libertad en el marco social, esto es, la libertad política? No, por supuesto, una definición desligada de las relaciones del hombre con Dios, ni tampoco una definición negativa. A la luz de nuestro análisis, *la libertad política es la institucionalización del respeto a los derechos de la persona humana*. Gozar de libertad política es ser respetado en cuanto a los derechos personales; el ejercicio de éstos es el ámbito de justa libertad en el marco social. La persona tiene siempre derechos, por naturaleza; pero no siempre son respetados. Para ello, son necesarias una serie de instituciones políticas, jurídicas y económicas al servicio del respeto de dichos derechos, instituciones que analizaremos en los capítulos venideros. Y eso es lo que legitima moralmente a dichas instituciones: su efectivo servicio al respeto a los derechos del hombre y, de ese modo, al respeto mutuo que las personas tengan su dignidad.

4. Los derechos sociales

Se habrá advertido que en el análisis anterior sobre los derechos del hombre no hemos incluido derechos hoy habitualmente proclamados tales como “derecho a la vivienda”, “derecho a la alimentación”, “derecho a la atención médica”, etc., que son llamados habitualmente “derechos sociales” (la denominación tiene sus inconvenientes, pues no pensamos que pueda hablarse de un derecho no social o antisocial). Como se

puede observar, tales derechos implican la contraprestación positiva de un determinado bien o servicio, NO derivada, dicha contraprestación, de un contrato voluntario. Por supuesto, si existen tales derechos, debe existir también un sujeto pasivo de obligación, esto es, un sujeto que se supone debe dar dichos bienes y/o servicios⁴³.

Estamos convencidos de que la enunciación de estos derechos sin aclarar ciertas cuestiones genera inconvenientes de difícil resolución. En efecto, el enunciado de dichos derechos sigue este esquema general: “derecho a . . .” y a continuación una necesidad humana considerada fundamental (alimentación, vestido, salud, etc.). Ahora bien, la enumeración posible de todos los derechos así concebidos puede ser un poco larga, pues las necesidades humanas son casi ilimitadas y aquellas consideradas “básicas” tienen cierto grado de relatividad en función de lo que las diversas circunstancias culturales consideren básico (sin desconocer que la naturaleza humana presenta ciertas necesidades habitualmente consideradas básicas en todo lugar y tiempo). Pero es así que chocamos aquí con un hecho incontrovertible: la escasez natural de recursos. “La naturaleza —dice Santo Tomás⁴⁴— en muy pocas cosas ha provisto al hombre suficientemente”. Las necesidades son ilimitadas, pero los medios para satisfacerlas son escasos. La economización de los medios no elimina la escasez, pero sí dispones los medios del mejor modo posible *dada* esa escasez. Luego, es imposible, físicamente, que haya siempre de todo para todos. Por ende, la misma forma lógica de la enunciación de estos derechos sociales está viciada por esta imposibilidad; porque, dada la escasez de recursos, no todas las necesidades podrán ser satisfechas y, por ende, al decir “derecho a . . .” y a renglón seguido una lista —de tamaño variable— de necesidades humanas, *se está creando una situación ética y jurídica de imposible cumplimiento*. Pero es así que el deber ser, como dijimos, es un analogado del ser; se fundamenta en la naturaleza de las cosas. Luego, lo que es imposible no puede ser fuente del deber ser, y por ende no puede ser fuente del derecho ni fundamentar derechos. Entonces, si esos derechos se basan en algo imposible, esos derechos no son propiamente tales.

Más adelante nos ocuparemos de las dificultades económicas y sobre todo morales que contiene la aparente solución de colocar al estado como el sujeto pasivo de obligación de estos derechos (el “Estado Pro-

⁴³ Hemos tratado ya este tema en nuestro libro *Economía de mercado y doctrina social de la Iglesia*, Editorial de Belgrano, Buenos Aires, 1985.

⁴⁴ Véase *Suma Contra Gentiles*, op. cit., libro III p. 225.

videncia”). Por ahora, digamos de lo que acabamos de explicar, tan crudamente expuesto, chocará seguramente contra el paradigma hoy habitualmente aceptado en esta cuestión. ¿Cómo que los derechos sociales no son propiamente tales? ¿Es que no damos ninguna importancia a la alimentación, el vestido, la salud, la educación, etc.? De ningún modo se trata de ello. Se habrá advertido que cuando hablamos del derecho a la vida dijimos que éste es violado cuando la política humana conduce a condiciones infrahumanas de vida a grandes áreas del planeta. Se trata simplemente de clarificar los conceptos y de expresarse de manera correcta, so pena de conducir a situaciones indeseadas. En ese sentido, podemos decir que es conforme con el derecho natural que las condiciones de vida sean tales que la dignidad humana sea respetada y no se produzcan consiguientemente las aludidas condiciones infrahumanas de vida. Pero allí a expresarse de modo tal que parezca que toda persona tiene derecho a recibir mágicamente toda clase de bienes y servicios, hay un gran paso. La persona humana tiene derecho al bien común, cuyo sujeto pasivo de obligación es en ese caso claro y distinto (el Estado). Si bien más adelante trataremos el tema del bien común, digamos, por ahora, que éste es el conjunto de condiciones y ambiente necesarios para que las personas puedan alcanzar por sí mismas su pleno desarrollo y perfección^{29b}. O sea la persona tiene derecho al bien común, en el cual y por el cual obtendrá, con su trabajo y su esfuerzo, los bienes necesarios para su vida. Ese “por sí mismos” destacado por Derisi tiene un profundo significado moral⁴⁵, pues la persona no es un canario, metido en una jaula, que todo debe recibir desde arriba sin la mediación de su inteligencia y voluntad. Es conforme, por ende, con la dignidad de la persona que ésta, desplegando sus energías y su trabajo, con su propia responsabilidad e iniciativa consiga lo necesario para sí misma (lo cual se extiende al núcleo familiar). Por ende, estos derechos sociales, como habíamos dicho, no son derechos en el sentido propio del término, pero pueden considerarse *análogamente*, siempre que cuando se diga, por ejemplo, “la persona tiene derecho a la alimentación”, eso *no* signifique que tiene derecho a alimentarse sin mediar su trabajo, su responsabilidad y su iniciativa, sino que tiene derecho al bien común, en el cual y por el cual obtendrá la alimentación necesaria. En ese sentido, el estado tiene la obligación de no atender contra el bien común mediante políticas que obstaculicen e impidan

^{29b} Véase Derisi: “Fundamentos. . .”, op. cit., p. 251.

⁴⁵ Este tema está muy claro en todo el Magisterio de Pío XII.

el trabajo y la iniciativa personal: la inflación, los impuestos confiscatorios y las reglamentaciones paralizantes de la iniciativa personal. Por supuesto, se abre aquí una polémica en cuanto a cuáles son las políticas idóneas para este objetivo, tema al cual volveremos en el capítulo tres. Pero el principio moral básico queda firme: es atentar contra la dignidad humana el suponer que la persona tiene derecho a recibir todo sin la mediación de su trabajo y esfuerzo, como si fuera un canario sin inteligencia ni voluntad. Sin duda, surge aquí la cuestión acerca de qué hacer con aquellos absolutamente incapacitados para cuidar de sí mismos, y que no están atendidos por la familia o alguna sociedad intermedia. No deben quedar desatendidos, pero volveremos a esa cuestión en el capítulo tres.

Según todo lo anterior, debemos aclarar, aunque sigamos con ello chocando contra paradigmas habituales, que un derecho implica una capacidad *jurídica* de hacer tal o cual cosa —o no hacerla— pero no una capacidad *de hecho* de realizarla. Esto es algo en lo cual hay mucha confusión hoy en día, y su *no* aclaración está provocando un verdadero caos jurídico y social en el tema de los derechos del hombre, además del inconveniente social que es alimentar falsas expectativas. Por ejemplo, que yo tenga derecho a jugar al tenis no significa que tengo derecho a haber nacido con una gran aptitud para jugar al tenis, ni que tengo derecho a ganarle al Nº 1 del mundo, ni que tengo derecho a que tal o cual club me contrate, ni tampoco que tengo derecho a exigir que muchos vengán a verme jugar al tenis. Significa que tengo plena aptitud legal para, voluntariamente, dedicar mi tiempo y mi dinero para aprender a jugar y a iniciar una carrera deportiva exitosa si tengo aptitudes naturales para ello. O sea que tener “derecho a . . .” implica jurídicamente igualdad ante la ley y ausencia de privilegios, cuyo sentido anteriormente explicado corresponde totalmente a la presente explicación.

Reafirmemos esto. Supongamos que alguien quiere conocer Roma —para dar un ejemplo— pero no puede por carecer del dinero para el pasaje. Es muy común escuchar hoy en día que en ese caso es “inútil” declamar una libertad “formal” de viajar, cuando “realmente” no pude hacerlo, y en ese sentido, no tiene “realmente” derecho a hacerlo. Eso es absolutamente falso. Su real libertad —aunque se esté ideológicamente convencido de lo contrario— consiste en que nadie ponga obstáculos coactivos a su derecho de emigración. Otro problema totalmente distinto es si esa persona no desea trabajar lo suficiente para obtener los recursos que desea o ha destinado sistemáticamente sus recursos a otras necesidades según su

libre elección, de tal modo que sus recursos —que siempre, volvemos a reiterar, serán insuficientes para lograr satisfacer TODAS sus necesidades y expectativas— no le permiten viajar. Por supuesto, esa persona me puede decir que el dinero del que dispone es insuficiente dada *una incorrecta política económica por parte del estado*, que produce una caída en los salarios reales y desocupación generalizada. En ese caso, entonces, se aplica el criterio anteriormente expuesto: la persona tiene, pues, la posibilidad de reclamar su derecho al bien común y de exigir consiguientemente al estado —utilizando su derecho a la libre expresión y asociación— una mejor política económica. Pero una cosa es eso y otra muy distinta es suponer que no se tiene real libertad porque los recursos no son superabundantes para lograr la satisfacción de TODAS nuestras expectativas. Las consecuencias de esta concepción son gravísimas: si las personas están convencidas de que verdaderamente la libertad consiste en la superabundancia absoluta y en un supuesto paraíso terrenal sin escasez —y se ridiculice de ese modo a las “libertades formales”—, entonces se verán tentadas a seguir los pasos de aquél o aquellos que les digan que ese supuesto paraíso es posible mediante la elevación del estado a la condición de administrador de esa situación idílica. El infierno en el cual siempre terminan estas promesas es el alto precio que se paga por creer en esas utopías. La pobreza, la miseria y la tiranía más abyecta son el resultado final de semejante sinrazón.

Choquemos entonces, una vez más, contra paradigmas habituales, en aras de la dignidad humana. La tan declamada “igualdad de oportunidades” debe entenderse con mucho cuidado. Todas las personas deben ser respetadas en sus derechos, y en ese sentido, la igualdad ante la ley y la ausencia de privilegios implica necesariamente la igualdad de oportunidades *jurídicas* para todos. Pero, conforme a todo lo anterior, si “oportunidades” significa cualquier hecho fruto de la diversidad de talentos humanos y/o escasez natural de recursos, entonces, otra vez, la “igualdad de oportunidades” es un imposible que no puede ser fuente del derecho.

Volvemos a reiterar que somos concientes del natural desacuerdo que habrá con nuestra negativa a aceptar una expresión tan generalizada, pero el filósofo sólo se arrodilla ante la verdad. Las oportunidades, fruto de la natural desigualdad humana accidental —ya hemos aclarado este detalle— y de la escasez de recursos, son por definición desiguales, lo cual no quita que una sociedad respetuosa de los derechos del hombre brinde

mayores oportunidades para todos⁴⁶. Pero “iguales” oportunidades, más allá de la igualdad ante la ley, implicaría que deben ser iguales la salud, las fuerzas, los talentos, la inteligencia y las fortunas de todos los seres humanos, lo cual es obviamente falso. *Dios ha dispuesto las cosas de otro modo*, gracias a esa sabia disposición es que es posible la vida social, la cual requiere diversidad de tareas, la cual sería imposible en caso de una total igualdad de los seres humanos más allá de su igual naturaleza. Hay un famoso párrafo de León XIII al respecto: “Establézcase, por tanto, en primer lugar, que debe ser respetada la condición humana, que no se puede igualar en la sociedad civil a lo alto con lo bajo. Los socialistas lo pretenden, es verdad, pero todo es vana tentativa contra la naturaleza de las cosas. Y hay por naturaleza entre los hombres muchas y grandes diferencias; *no son iguales los talentos de todos, ni la habilidad, ni la salud, ni lo son las fuerzas*, y de la inevitable diferencia de estas cosas brota espontáneamente la diferencia de fortuna. Todo eso en correlación perfecta con los usos y necesidades tanto de particulares cuanto de la comunidad, pues que la vida en común precisa de aptitudes varias, de oficios diversos, al desempeño de los cuales se sienten impelidos los hombres, más que nada, por la diferente posición social de cada uno”.⁴⁷ Desde luego, nada de lo que estamos diciendo contradice que, dado el destino universal de los bienes y el derecho a la vida, sea inmoral que existan grandes áreas de la población sumidas en una miseria absoluta. Una buena política económica –que en gran parte emerge naturalmente del respeto a los derechos del hombre– implica una progresiva extensión y crecimiento de la cantidad de recursos *para toda la población* y, como dijimos, mayores oportunidades, consiguientemente, para todos. Volveremos a ello en el capítulo tres. Este es un punto central del humanismo teocéntrico: la elevación del nivel de vida de toda población –lo cual no significa un igualitarismo absoluto–.

En síntesis, querríamos citar al experto chileno en Doctrina Social de la Iglesia, J. M. Ibáñez Langlois, cuyo pensamiento resume bien nuestra preocupación: “. . . ciertas enumeraciones de los derechos humanos, en exceso lineales por una parte y demasiado extensas por otra, pueden dar una idea equivocada de su naturaleza y provocar un desgaste en su

⁴⁶ Véase Benegas Lynch, A. (h): *Fundamentos de Análisis Económico*, Edit. Abeledo Perrot, Buenos Aires, 9ª. Edición.

⁴⁷ Encíclica *Rerum novarum*, 1981; en *Doctrina Pontificia*, BAC, Madrid, 1964; el destacado es nuestro.

sentido mismo. La propia declaración de la ONU incurre en este defecto al incluir, junto a los que llama ‘derechos políticos y civiles’-derechos más propiamente naturales- aquello que llama ‘derechos económicos y sociales’, algunos de los cuales –v. gr., el derecho a ‘vacaciones periódicas con goce de sueldo’- no son derechos naturales en sentido estricto, sino aspiraciones más o menos universales a diversas formas de bienestar que resultan muy deseables, pero que no responden a la categoría lógica de ‘derecho’: más bien son ‘ideales’ o *desiderata*, que dependen en gran medida de la circunstancia económico-social. Un derecho propiamente dicho es tal, que nadie puede verse privado de él sin grave *injuria*, sin afrenta a la justicia misma. Es la justicia, pues, la que debe imponer un límite y una jerarquización a los ‘derechos humanos’ si se quiere evitar la retórica al respecto y conservar su sentido fuerte de derechos *naturales*”⁴⁸.

5. Aclaraciones finales

1. Todos los derechos humanos enumerados derivan de la ley natural y la dignidad humana y tienen su fundamento último en Dios.

2. El orden lógico de deducción va de las obligaciones morales del hombre para alcanzar su desarrollo y perfección, a la obligación de justicia que tiene la persona de no obstaculizar, y, por ende, facilitar ese desarrollo (derecho objetivo) y de allí al derecho de la persona (derecho subjetivo) de reclamar ese comportamiento a toda persona. Sólo estas últimas obligaciones de justicia interhumana entran dentro de la competencia de la ley humana positiva. (Con respecto a la deducción lógica de los derechos del hombre, véanse: J. Finnis, *Natural law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980, Cap. VIII; C. I. Massini: “Algunas precisiones sobre ‘derechos’ y ‘derechos humanos’,” en *El Derecho*, del 10 de diciembre de 1986, No 6.632; y “Tres precisiones fundamentales a la filosofía del derecho natural”, en *La Ley*, 1981. Véase también el comentario al libro de H. Veatch: “Human Rights: Fact or Fancy?: A New Defense of natural Rights”, por F. D. Miller y P. Steinbauer, en *Human Studies Review* vol. 4, No 3, verano de 1987; y “Morality and Rights” por D. D. Gordon, en *Human Studies Review*, vol. 5, No 3, 1988.

⁴⁸ Véase su libro *Doctrina Social de la Iglesia*, Editorial Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1987, p. 94.

3. Las expresiones “derechos personales”; “derechos humanos”, “derechos de la persona humana”, “derechos fundamentales” y “derechos del hombre” han sido utilizadas como sinónimos.

4. La expresión “ausencia de coacción” utilizada en algunos derechos indica algo que en sí mismo es moralmente bueno –esto es, la ausencia de coacción en sí misma- si bien después la persona puede utilizar esa ausencia de coacción para algo moralmente malo y/o erróneo, que es en ese caso permitido por la ley humana positiva.

5. Las expresiones “coaccionar” o “impedir coactivamente” utilizadas a lo largo de la exposición aluden a la amenaza y fuerza física (violencia) utilizadas por una persona contra otra, violencia que hace nulo de raíz los contratos en la ley humana positiva. Está presupuesto en esto una concepción antropológica que, se ha visto, sostiene el libre albedrío a pesar de los condicionamientos (véase nuestro artículo *El libre albedrío* op. cit.). Se presuponen además las normas habituales de validez de una interacción voluntaria –ausencia de fraude además de ausencia de violencia-; véase M. A. Risolía, a saber, los perjuicios jurídicos causados por las teorías del abuso del derecho, la lesión, la imprevisión, etc.

6. La no enunciación de algún derecho humano fundamental no implica, desde luego, su negación⁴⁹.

7. La fundamentación de los derechos a la que hemos adherido –la ley natural establecida por Dios- no se opone necesariamente a otras fundamentaciones, siempre que éstas puedan ser integradas como complementarias a la teoría de la ley natural y no sean por ende *per se* contradictorias con dicha teoría, aunque los autores de esas fundamentaciones las presenten innecesariamente enfrentadas con Dios y la ley natural.

⁴⁹ Esta aclaración es similar al artículo 33 de la Constitución Argentina –de 1853- que establece que “Las declaraciones, derechos y garantías que enumera la Constitución, no serán entendidos como negación de otros derechos y garantías no enumerados, pero que nacen del principio de la soberanía del pueblo y de la forma republicana del gobierno”. Claro que allí los redactores de esta Constitución cometieron un error grave. Los derechos humanos no nacen de la soberanía del pueblo ni de la forma republicana de gobierno, sino de la dignidad humana y de la ley natural.

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”⁵⁰. 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

⁵⁰ En su opúsculo *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem*, Cap. 3 en *Opuscula Omnia*, tomo 4, P. Lethielleux, ed. París, 1927.

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 fin⁵¹. Luego, la interacción social también está ordenada a un fin. Por ejemplo, supongamos que se constituye un club para jugar al 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 hom-

⁵¹ Ver *Suma Contra Gentiles* op. cit., libro III, Cap. 2 y 3.

bre 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”⁵². 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 escasez⁵³; 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”⁵⁴. 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 es 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 vaga-

⁵² Ver *Suma Contra Gentiles*, op. cit., libro III, Cap. 85.

⁵³ Para un tratamiento de este tema conforme a los actuales descubrimientos de la ciencia económica, ver Mises, L. von, op. cit.

⁵⁴ Encíclica *Pacem in Terris*; hemos tratado este tema en *Economía de mercado y doctrina social de la Iglesia*, op. cit., Cap. 1; y en “Persona humana y libertad”, en la revista *Estudios Públicos*, Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, No 20, 1985.

mente 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.

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 social⁵⁵ 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 en-

⁵⁵ Véase Mises, L. von: op. cit.

granaje 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 destruye⁵⁶. 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 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.

⁵⁶ Véase Quiles, I: *La persona humana*; Kraft, Buenos Aires, 1967; tercera parte.

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.⁴¹ 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 tra-

^{41b} Al caso de los “bienes públicos” nos referiremos más adelante.

diciones 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 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 “extranjeras”. 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, queríamos 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*⁵⁷. 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 *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 go-

⁵⁷ Véase Editorial Porrúa, México, 1975.

bernante, es la noción del Estado lo que está detrás de ellas, noción que estamos tratando de dilucidar^{*10}.

El segundo nivel de análisis es histórico-sociológico, para el cual vamos a tomar los importantes aportes de la escuela escocesa de pensamiento político⁵⁸. 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

^{*10} 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.

⁵⁸ 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.

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 humana⁵⁹. 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 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.⁶⁰

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

⁵⁹ Véase Hume, D.: “Del origen del gobierno”, en *Ensayos Políticos*, Unión Ed., Madrid, 1975.

⁶⁰ Véase Zimmermann, E.: “Hayek, la evolución cultural y sus críticos”, en *Libertas*, NO 6, op. cit.

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?⁶¹ 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.

Buchanan⁶² 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 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

⁶¹ Véase Nozick, R.: *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York, 1974.

⁶² Ver *The limits of Liberty*, University of Chicago Press, 1975.

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 “mini Estados”, que, como 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 servicios⁶³, 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 de-

⁶³ Véase Rothbard, M. N.: *Man, Economy and State*, Nash Publishing, Los Angeles, Cap. 10.

berán 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 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 ella⁶⁴, 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.

⁶⁴ Véase García Venturini, J. L.: *Politeia*, Troquel, Buenos Aires, 1978.

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 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 *designa* 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.⁶⁵ 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 polí-

⁶⁵ Véase Hume, op. cit.

tico, ni de origen, ni de ejercicio. En cambio, cuando no es ese el 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 “de-

mocracia” 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 inhumanas 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

grupales. 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 con-

siguientemente, 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 mo-

do monopolístico. 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^{50b}.

^{50b} 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, otoño 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 sub-

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”.⁶⁶ 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).

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 monar-

sidieriedad 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.

⁶⁶ Ver *Doctrina Pontificia*, op. cit., tomo III.

quía, 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 utili-

dad social de la democracia, al satisfacer mejor que otros sistemas —donde no hay elecciones periódicas— la necesidad de paz social que tiene la sociedad humana⁶⁷. 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*.

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 norteameri-

⁶⁷ Véase Mises, L. von, op. cit., cap. 8.

canos, 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 anglosajonas⁶⁸ 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

⁶⁸ Véase Hayek, F. A.: *Nuevos estudios en filosofía, política e historia de las ideas*, Eudeba, Buenos Aires, 1981, 2da. parte.

un modelo *perfeccionable y adaptable* de Constitución verdaderamente limitante de los poderes públicos^{*12}.

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 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.⁶⁹ 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 formal⁷⁰ 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

^{*12} Reiteramos que nos estamos a la Constitución de 1853. Aclaración más que pertinente después de 1994....

⁶⁹ Véase García Venturini, op. cit.

⁷⁰ Estamos utilizando el término “formal” en su sentido coloquial habitual y no en su sentido filosófico.

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 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 fundamental⁷¹ 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 circunstan-

⁷¹ 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–.

cias, 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^{*13}.

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 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 eco-

*13 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....

nómicas 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.⁷² 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^{*14}.

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

⁷² Véase Lukacs, G.: “Alexis de Tocqueville: una apreciación histórica”, en *Libertas*, Nro. 9, octubre de 1988.

^{*14} 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.

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 abierta⁷³, 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.

6. La necesidad de una reforma institucional^{*15}

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

⁷³ En contra de nuestra opinión, véase Bidart Campos, Germán J.: *Las obligaciones en el derecho constitucional*, Ediar, Buenos Aires, 1987.

^{*15} Este punto tiene, en la Argentina, mayor actualidad que cuando lo escribimos en 1989.

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 cons-

titucional, 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.

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 explica⁷⁴ 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 cuestión⁷⁵. 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.

⁷⁴ Véase "Nuevos estudios. . .", op. cit.

⁷⁵ Véase *Derecho, legislación y libertad*, libro III, Unión Ed. Madrid, 1979.

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^{60b}. Poco a poco, a medida que el consenso sobre la real libertad disminuye, el Poder Legislativo comienza 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

^{60b} 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 de vida social se ha introducido en el lenguaje cotidiano del mundo de vida argentino, cuando los diversos representantes de esos grupos dicen “yo defiendiendo 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).

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 democracias⁷⁶.

⁷⁶ Véase Buchanan, op. cit. Cap. 10.

CAPÍTULO TRES

LOS PROBLEMAS DE LA ORGANIZACIÓN SOCIO-ECONÓMICA

1. Planteo de la cuestión

En los dos capítulos anteriores, la escasez de recursos, infranqueable barrera contra las más absurdas utopías, ha estado siempre presente en nuestro análisis. Vimos la relación causal entre escasez y el derecho de propiedad, al ser éste precisamente el modo de maximizar recursos escasos necesarios para la vida de todos los hombres. En este planteo, la función social de la propiedad surge de su misma naturaleza. Y, justamente porque el deber ser es un analogado del ser⁷⁷, se deriva que, si la propiedad “es”, en sí misma, una función social, la ley humana, en su organización, debe respetar esa naturaleza, y tal es la razón por la cual la función social de la propiedad es el principio moral que la rige por excelencia.

Hemos visto también que la libre iniciativa privada en el campo económico no es una mera política económica: es derecho fundamental derivado del derecho a la libre iniciativa en todos los ámbitos de la vida social, que a su vez es garantía del resto de los derechos. Una concepción humanista teocéntrica, por ende, implica el respeto a dicha libre iniciativa, la cual está así ubicada en el contexto general de la libertad política derivada del respeto a la dignidad humana. En ese sentido, el tradicional debate, entre libre iniciativa y estatización total de los medios de producción ha sido ya contestado por nuestra posición en el contexto general de nuestra filosofía política, inclinándonos, por supuesto, por el primer término de la disyuntiva. El humanismo teocéntrico no puede separar, por

⁷⁷ Véase Maritain, J., *Lecciones fundamentales de la filosofía moral*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1966; lección 2da.

ende, a la libre iniciativa privada en el área económica de su concepción global de respeto por la dignidad del hombre.

Pero este planteo inicial no responde adicionales cuestiones, que deben ser dilucidadas según el estado actual de la ciencia económica. En este sentido, nuestra organización conceptual será análoga al camino recorrido en el caso de la cuestión de estado. Habiendo establecido los principios generales que lo rigen, desde el punto de vista moral, nos preguntamos qué sistema de gobierno era el más eficaz para el cumplimiento de dichos principios, para lo cual recurrimos a una multisecular tradición de técnicas políticas de Occidente. De igual modo, habiendo establecido los principios morales de función social de la propiedad y libre iniciativa, debemos preguntarnos más detalladamente por el tipo de organización socioeconómica que se adecua a dichos principios, recurriendo para ello a principios de economía política que juzgamos verdaderos. Esto es: se supone que una sociedad inspirada en el humanismo teocéntrico debe ser una sociedad donde no se viole el derecho a la vida, que es conculcado cuando desastrosas políticas económicas sumergen a la mayoría de la población en una espantosa miseria que la conduce progresivamente a la muerte por el hambre y la enfermedad. Hemos dicho ya suficientes cosas que nos alejan completamente de un desconocimiento de la escasez de recursos, pero esa escasez no es excusa para los gobernantes por cuya responsabilidad millones de personas mueren de inanición. Esto es contrario al respeto por la dignidad del hombre y, por ende, un atentado contra las leyes de Dios. Debemos preguntarnos, entonces, qué sistema maximiza el rendimiento de la propiedad privada y la hace cumplir efectivamente con su función social, de tal modo que se produzca una mejora progresiva en el nivel de vida de toda la humanidad. Este es el contexto filosófico-político de nuestra preocupación socioeconómica. Dada una respuesta básica al respecto, nos concentraremos luego sobre los problemas morales relacionados con esta cuestión.

2. El proceso de mercado

Para contestar al interrogante planteado, recurriremos a los aportes técnicos de la escuela austríaca de Economía, la cual ha desarrollado una particular visión del proceso de economización de recursos a través de su teoría del “proceso de mercado” (*Market process*). Por supuesto, la bibliografía sobre este tema es enorme y no es nuestra intención tratar esta

cuestión en sí misma, sino sólo en cuanto a sus consecuencias filosófico-políticas^{62b}, donde nos referimos a este tema por sus consecuencias epistemológicas. De todos modos, podemos citar a las fuentes: Mises, L. von: op. cit., caps. 6, 14, y 15; Hayek, F. A.: “Economics and Knowledge”, “The Use of Knowledge in Society”, “The Meaning of Competition”, todos ellos en el libro *Individualism and Economic Order*; University of Chicago Press, 1948, 1980; y “Competition as a Discovery of Chicago Procedure”, en *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, University of Chicago Press, 1978; y Kirzner, I. M.: “Equilibrium versus Market Process”, en *Perception, Opportunity, and Profit*; University of Chicago Press, 1979^{*17}.

Una primera aproximación a esta cuestión, que nos permitirá entenderla de manera negativa, es que la teoría del proceso de mercado concibe a este último de manera distinta que los modelos clásicos de equilibrio de competencia perfecta, que constituyen los paradigmas habituales de gran parte de la economía contemporánea. El análisis austríaco no parte de presupuestos irreales, sino de otro tipo de presupuestos, tanto antropológicos como jurídicos (institucionales), perfectamente posibles estos últimos en cuanto la ley humana los establece. Los presupuestos antropológicos son los siguientes: a) la ignorancia e incertidumbre, en cuanto a carencia de certeza, por parte de los participantes en el mercado, sobre las valoraciones de los demás intervinientes; b) en especial desarrollo, por parte de algunos intervinientes en el mercado, de la capacidad de “estar alertas” para predecir (con éxito) las valoraciones de los demás intervinientes en el mercado; c) el libre albedrío. Los presupuestos netamente “sociológicos” serían: a) la escasez natural de recursos; b) la ley de división del trabajo —esto es, que, divididas las tareas según las diversas aptitudes, la producción aumenta—; c) y, por supuesto, que hay más de una persona —esto es, se presupone la existencia de interacciones sociales—. Los presupuestos netamente jurídicos estarían resumidos en la presencia de la propiedad privada de los medios de producción y de consumo, según las siguientes características: a) libertad de precios; b) liber-

^{62b} Para una bibliografía introductoria sobre este tema remitimos a nuestro trabajo Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la praxeología, inédito; mecanografiado, presentado a la Universidad Católica Argentina, diciembre de 1988; nota N° 110.

^{*17} Agréguese a esta lista otro excelente libro de Kirzner, I.: The Meaning of Market Process, Routledge, 1992. Es una de las maneras más serias de introducirse a la Escuela Austríaca de Economía.

tad de entrada al mercado⁷⁸. Este último presupuesto es importantísimo: significa que la ley garantiza la inexistencia de monopolios legales que impidan la libre entrada a una determinada actividad comercial y/o productiva^{*18}.

El mercado queda así concebido como un proceso que *tiende* a la economización perfecta de los recursos, sin llegar a alcanzarla nunca. No es, por ende, una situación estática de equilibrio, sino una tendencia hacia el mismo. No es una situación perfecta, sino por definición, imperfecta, pero que tiende a minimizar esas imperfecciones en la medida que se respeten los aludidos presupuestos jurídicos. O sea que el proceso de mercado no funciona mágicamente sino sólo bajo determinados presupuestos jurídicos de igualdad ante la ley y libertad de entrada, sin la cual no se puede hablar de un genuino proceso de mercado o mercado libre.

Cabe demostrar, basándonos en lo anterior, que el proceso de mercado tiende hacia la óptima economización de recursos y al aumento del nivel de vida de toda la población. Como es sabido, economizar recursos significa satisfacer las necesidades prioritarias de los consumidores del modo menos costoso posible. Las necesidades de los consumidores no están dadas; se renuevan permanentemente según vayan cambiando las siempre fluctuantes —precisamente— valoraciones de las personas. Esa información es necesariamente insuficiente, nadie puede abarcarla (excepto a Dios). En la sociedad humana, esa información se encuentra dividida o distribuida en diversas personas, que van previendo las necesidades de la demanda, según ésta las vaya expresando en sus compras o abstenciones de comprar. Las subas y bajas de los precios (libres) es la herramienta indispensable para orientar a los oferentes hacia las necesidades de la demanda. Aquí entra el rol empresarial, que consiste precisamente en prever exitosamente la necesidad de la demanda. El oferente que se orienta hacia aquello que la demanda está dispuesta a comprar, y la satisface adecuadamente, es quien obtiene ganancia. De lo contrario, pierde. Esta capacidad de “estar alerta”, típica de la actitud empresarial, es lo que mueve al mercado hacia la economización óptima de recursos, pues el empresario exitoso lo es por haber acercado los medios de producción (capital, naturaleza, trabajo) hacia las necesidades de la demanda

⁷⁸ Véase Schwartz, P.: *Empresa y libertad*, Unión Ed. Madrid, 1981, y *The Market and the meta-Market*, presentado a la Mont Pelerin Society en setiembre de 1986.

^{*18} Hemos seguido trabajando en estos presupuestos en el libro Epistemología da Economia, op.cit.

del modo menos costoso. De no cumplirse el presupuesto jurídico aludido –libertad de entrada– el proceso de mercado degenera y la economización de recursos involuciona. Pues, en ese caso, quien se mantiene en el mercado no lo hace por su propia eficiencia sino la protección, prebenda y privilegio y no por haber servido correctamente a los consumidores⁷⁹. Ahora bien: al mismo tiempo que el proceso descrito vuelca los recursos hacia las necesidades de la demanda del modo más eficiente posible, estimula, dada la necesidad de mantenerse en el mercado merced a la propia eficiencia, a que los empresarios traten continuamente de aumentar sus inversiones y renovar su equipamiento de capital, para lo cual utilizan el ahorro en el mercado de capitales. Este aumento constante de inversiones aumenta continuamente la demanda de trabajo, el cual, en relación a la cantidad de capital existente, es cada vez más escaso, con el consiguiente aumento en su valor, que es el salario real. El proceso de mercado, por ende, tiende al aumento del nivel de vida de la población, pues los bienes y servicios son volcados hacia la necesidad de los consumidores, con la mayor eficiencia posible y con un sostenido aumento en el salario real. Este aumento de las inversiones es frenado sobre todo por las siguientes políticas del Estado: a) monopolización de la oferta monetaria, aumentando la emisión y produciendo inflación que desalienta la formación del ahorro, con la consiguiente eliminación de una gran cantidad potencial de inversiones; b) eliminación de hecho de la libre iniciativa privada por medio de todo tipo de reglamentaciones asfixiantes; c) desaliento a las inversiones por medio de impuestos directos, progresivos y confiscatorios. Bajo esas condiciones inútil es que se proclame la propiedad privada o que las empresas sean nominalmente privadas. Si a eso agregamos: d) distorsión del proceso de mercado por medio de todo tipo de privilegios legales a la empresa *nominalmente* privada; e) eliminación de la libertad de precios; f) estatización global de los medios de producción, entonces el resultado no puede ser otro que el subdesarrollo y el hambre, la miseria y la enfermedad para millones de personas. Si se observa con precisión, se verá que hemos descrito la situación en gran parte del mundo, sobre todo en América Latina.

Otros tres elementos son necesarios para el correcto funcionamiento del proceso demarcado. Primero –y ya hemos aludido a esto–, una moneda sana, lo cual implica que debe estar desmonopolizada de la oferta del estado y/o totalmente privatizada (eliminación del curso forzoso).

⁷⁹ Véase nuestra obra *Economía de mercado y doctrina social de la Iglesia*, op. cit., Cáp.. III.

Esto es indispensable para que ningún Estado pueda emitir moneda sin límites.^{64b} Si nuestro humanismo es “del futuro” estamos precisamente señalando una característica que será esencial en un mercado libre futuro (si bien la Comunidad Económica Europea se está encaminando, según parece, hacia ello^{*19}). En segundo lugar, es imprescindible un sindicalismo libre, con libre asociación, donde los sindicatos proporcionen todo tipo de servicios a sus afiliados, para lo cual urge eliminar la organización fascista de muchos sindicatos actuales, con sindicato único y personería gremial, organizado éste sobre la base, no sólo de los intereses delictivos de muchos de sus dirigentes, sino también de la ideología marxista, que ha convencido a muchos de su esquema de lucha de clases, según la cual esa organización sindical es necesaria para luchar contra la “explotación” capitalista. Y, en tercer lugar, es indispensable el mercado libre de trabajo, sobre la base de salarios libres que coloquen al salario alrededor de su productividad marginal; lo contrario, esto es, la intervención del estado en el mercado laboral, produce desocupación “institucional” (esto es, excedente de oferta de trabajo sobre su demanda), lo cual es gravísimo por cuanto la desocupación es uno de los más graves atentados contra el bien común.

Agreguemos a esto que las habituales medidas de política económica que comúnmente acompañan al proceso de mercado (esto es, la libertad de todas las variables económicas –tasa de interés, tipo de cambio etc.–) no se deben a un presupuesto ideológico de “no intervención” del estado, sino a la demostración científica de las consecuencias negativas que se producen en cada caso concreto (por ejemplo, la fijación de la tasa de interés produce la primera fase del ciclo económico). No hay pues en el estudio del proceso de mercado nada que no derive de un estudio científico^{*20} de su funcionamiento y las consecuencias de su distorsión.

Ahora bien: el proceso cuya descripción hemos sintetizado tiene para nosotros un interés filosófico-político primordial. En efecto, obser-

^{64b} Sobre este tema, véase Hayek: *Desnacionalización de la moneda*, Fundación Bolsa de Comercio de Buenos Aires, 1980.

^{*19} Evidentemente mi optimista predicción falló por completo. La Comunidad Económica Europea, con su moneda estatal única y obligatoria, con su proteccionismo agrícola, con su estado de bienestar, con su legislación laboral proteccionista y con sus políticas migratorias cerradas, no podría ser un mejor ejemplo de lo que NO es un mercado libre, como decíamos en la introducción.

^{*20} “Científico” según la metodología de las ciencias sociales explicada y referida en la nota *3.

vemos que la teoría de proceso de mercado explica en su intimidad de qué modo se cumple con la función social de la propiedad. A su vez, esto último es lo que legitima moralmente la ganancia en el mercado, pues, evidentemente, sería inmoral el enriquecimiento a costa del bienestar de nuestros semejantes; pero hemos visto que, precisamente, en el proceso de mercado la ganancia sólo se puede obtener si se brinda un servicio eficiente a los consumidores. Y esto, a su vez, se relaciona íntimamente con los presupuestos jurídicos del mercado, que garantizan la ausencia de monopolios legales sin los cuales lo anterior sería imposible. Esto se conecta íntimamente, como se puede observar, con la igualdad ante la ley, ausencia de privilegios y libre asociación de las cuales hablamos en el capítulo uno. Como vemos, el proceso de mercado descrito se corresponde con una sociedad donde los derechos del hombre se respeten y la riqueza no se obtenga por una lucha de todos contra todos, por medio de la fuerza, a través de la petición de privilegios y prebendas de los grupos de presión, característica típica de las sociedades corporativas. En ese caso, hay dos consecuencias inmorales: a) la ganancia de unos implica la pérdida de otros, porque lo que el estado da, a otros quita; b) la ganancia empresarial no proviene de la propia eficiencia sino del privilegio obtenido. En su mercado libre, en cambio, con igualdad ante la ley y ausencia de privilegios, nada de eso puede ocurrir, y están dadas las necesarias garantías jurídicas para que la propiedad cumpla adecuadamente su función social, dado el aumento del nivel de vida. *Todos los males generalmente atribuidos al mercado libre no se refieren al proceso de mercado descrito sino precisamente a su distorsión, causada por la intervención del estado.*

Antes de seguir con el siguiente punto, debemos completar el análisis anterior con dos cuestiones que son muy debatidas, cuya bibliografía es enorme y que, por ende, debemos encuadrar bajo la misma advertencia: sólo es nuestra intención ubicarlas en nuestro contexto filosófico-político a través del análisis de su relación con el tema del proceso de mercado, cuya importancia a tales efectos ya hemos señalado⁸⁰.

⁸⁰ Algunas referencias sólo introductorias al tema que trataremos pueden encontrarse en los siguientes textos: Stroup, R., y Baden, J.: *Property Rights and Natural Resource Management*, en "Literature of Liberty" 10 de diciembre de 1979; Alchian y Allen: *University Economics*, Wadsworth Publishing Company, Inc., Belmont, California, 1964/67, pp. 237-253; Demsetz, H.: *Hacia una teoría de los derechos de propiedad*, en "Libertas", No 6, mayo 1987; Polinsky, M.: *Introducción al análisis económico del derecho*, Ariel Derecho Ed. Barcelona, 1983; Johnson H.: *Economía y sociedad*, Ed. El Ateneo, México, 1981, cap. 21.

Concretamente, nos estamos refiriendo el tema de los bienes públicos y las externalidades. No pretendemos, desde luego, analizar y exponer la teoría general de ambas cosas; baste recordar que, como se sabe, un bien público es aquél que no es rival en el consumo (como una puesta de sol) y/o rige en él el principio de exclusión (como la iluminación de una calle), al contrario de un bien típicamente privado que, si es adquirido por una persona, no puede ser usado por otra al unísono (en ese sentido un puente estatal, o plazas públicas, son ejemplos típicos de bienes públicos). Tal es el paradigma habitual. Con respecto a las externalidades, ellas son definidas como decisiones en el mercado cuyos resultados negativos o positivos no fueran soportados enteramente por el que ejecuta dicha decisión. La externalidad negativa sucede cuando alguien usa un recurso dañado por ello a otras personas que *no* obtienen por ello compensación. Por ejemplo, el humo de un motor de explosión que contamina el aire de otra persona. Tales son las definiciones habituales.

Este tema es importante para nosotros dado que una gran cantidad de problemas sociales contemporáneos y futuros giran en torno a estas dos cuestiones, como se verá más adelante al tratar la cuestión ecológica. Por ahora digamos que es habitual la afirmación de que el mercado libre no puede resolver estos problemas. Se piensa en ese caso, en la economía convencional, en los modelos de competencia perfecta⁸¹. Analizaremos esta cuestión, en cambio, a la luz de la teoría del proceso de mercado descripta y la aplicación del principio de subsidiariedad. Es decir, vamos a analizar las posibilidades de acción del proceso de mercado frente a bienes públicos y las externalidades. Esto es importante porque, de lo contrario, nuestro humanismo no podría ser “del futuro” (posteriores ejemplos nos mostrarán por qué).

A la luz del proceso de mercado y de los avances de la escuela de “Law and Economics”, el tema de las externalidades debe replantearse de acuerdo con una correcta definición de los derechos de propiedad en cada caso. Por ejemplo, no puede haber externalidades negativas en el sentido descrito si los derechos de propiedad se encuentran bien definidos. Si X tiene la propiedad de un vaso de agua y Z vuelca veneno en el mismo, eso no es una externalidad negativa sino un atentado contra la propiedad de X. Z, en ese caso, comete un delito claramente tipificado y X tiene claramente definido su derecho de propiedad. Pero en el ejemplo citado más arriba, las cosas se complican. El propietario del colectivo no

⁸¹ Véase, por ejemplo, *Microeconomics*, de R. Mansfield, Cap. 16.

tiene la intención de dañar los pulmones de X, pero éste último es afectado *porque hay un elemento cuya propiedad es de difícil definición*: el aire. Luego, se infiere que hay externalidades negativas cuando los derechos de propiedad de determinados elementos no pueden ser claramente definidos (aire, agua, sonido, etc.). Es claro entonces que se redefine su concepto a la luz de los derechos de propiedad, y el lector ya habrá advertido la importancia de este tema para las cuestiones ecológicas.

Teniendo en cuenta lo anterior se dice que una externalidad negativa puede ser “internalizada” (ver Demsetz) cuando una de las partes asume desde el principio el costo de su acción y/o cuando ambas partes hacen un pacto comercial, ya sea que una parte pague a la afectada una compensación, ya sea que la parte afectada pague a la otra una cantidad que compense a ésta última la no realización de la acción que afecta a la otra parte. Según el “teorema de Coase” (véase Alchian, Polinsky y Johnson), las partes en cuestión se pondrán de acuerdo en una solución eficiente en caso de que los costos de transacción sean suficientemente bajos, con independencia de cuáles sean los titulares de los derechos afectados. Ahora bien: combinando esto último con presupuestos adicionales de tipo jurídico, querríamos elaborar una hipótesis sobre cómo podrían irse paulatinamente internalizando ciertas externalidades. Supongamos que X puede, sin casi ningún costo, pactar con Z una compensación monetaria por los perjuicios sufridos por la sustancia emitida por Z en el aire. Eso sería “internalizar” la externalidad. Ahora bien, a la luz de nuestros principios, es claro que X tiene derecho a la vida y que, por ende, debe de algún modo ser compensado (como vemos, este es un presupuesto iusnaturalista que excede los presupuestos del teorema de Coase). En ese sentido, X tiene derecho de demandar a Z en los tribunales de justicia. Si éstos funcionan ineficientemente, X deberá invertir mucho tiempo y dinero para recibir su compensación, sus costos de transacción serán en ese sentido altísimos. Ahora supongamos que los tribunales son ágiles y rápidos, y coinciden con nuestro presupuesto sobre el derecho a la vida del afectado. En ese caso, uno de los “costos de transacción” sería menor. Suponiendo que no hubiera otros costos de transacción mayores, X podría demandar fácilmente a Z su compensación. En ese caso, el sistema judicial comenzaría a elaborar fallos en los cuales, o bien se establecería el derecho de propiedad de X en cuanto ello sea posible, o bien, si no es posible técnicamente todavía, se ordenaría la compensación monetaria. Como vemos un sistema judicial ágil y rápido sería condición

necesaria para que se comenzaran a redefinir derechos de propiedad que “internalizarían” externalidades negativas. Las partes realizarían libremente dicha internalización cada vez que las ganancias de las mismas superen sus costos; pero cabe suponer que en muchos casos, la internalización no supondría ganancia para quien produce el agente contaminante; en ese caso, lo único que puede hacerle aceptar libremente la compensación es la posible instancia de un trámite judicial cuyos costos no serían altos —en tiempo o dinero— para el demandante y que muy probablemente falle a favor de este último. De este modo, los acuerdos privados y el sistema judicial independiente pueden ir “internalizando” externalidades negativas sin necesidad de una normativa previa a dichas instancias.

Lo anterior se relaciona íntimamente con el caso de los bienes públicos. En primer lugar, muchas veces no se trata de bienes habitualmente conceptualizados como públicos, sino de bienes que sencillamente son superabundantes económicamente —esto es, en relación a sus necesidades—; el aire y el agua se encuentran muchas veces en esa situación. Hemos visto que la tendencia a la internalización de las externalidades negativas que a través de ellos se producen implica en esos casos una definición sobre su propiedad; ello implica que ya comienzan a ser económicamente escasos y, por ende, la propiedad surge como el modo óptimo de su economización y asignación. Para ello, el proceso de mercado colabora como un constante proceso de descubrimiento de las tecnologías que permiten la privatización de bienes hasta el momento considerados libres. Por ejemplo, actualmente el océano es, con respecto a la pesca internacional, un bien libre. Pero, ¿qué sucederá cuando la población mundial sea mayor o existan posibilidades tecnológicas de explotación masiva del lecho submarino y posibilidad técnica de definición de los límites de propiedad en el océano? Evidentemente, se deberá asignar algún propietario, pero en caso de que sea el estado, la estatización del océano ocasionará tantos problemas como ocasiona la estatización de cualquier otro bien escaso y, por ende, ese bien hasta ahora libre y sin propiedad comenzará a ser privado como medio de economización. Si estamos hablando “del futuro” no debemos olvidarnos de estas posibilidades; sobre todo, cuando haya millones y millones más de bocas que alimentar. Iguales consideraciones deberían hacerse con respecto al espacio exterior al planeta (ello incluye la posible colonización de la luna y otros planetas).

Considérese por ejemplo la existencia de un único espacio verde de 100 metros cuadrados en una ciudad de varios millones de personas. Si se lo considera un bien público, habrá una obvia aglomeración en su interior. La privatización, y el precio consiguiente, será el único modo de evitarla y asignar así el bien evidentemente escaso, y es allí donde el proceso de mercado comienza a actuar con beneficio social. Pues entonces, dado el alto precio resultante, y dado que, por supuesto, no debe estar cerrada la libre entrada a la producción del bien en cuestión —o sustitutos- varios oferentes que “estén alertas” volcarán a dicho rubro sus recursos y sus inversiones, con el consiguiente aumento en la oferta, del bien en cuestión. Si llegara un momento donde la oferta de dicho bien (en este caso, los espacios verdes) aumentara desmedidamente, los entonces bajos precios alejarían a potenciales inversores del sector. O sea que el proceso de mercado estimula la definición de nuevos derechos de propiedad y el aumento de producción en aquellos sectores que han comenzado a ser bienes escasos y que hasta entonces eran bienes superabundantes y sin propiedad definida.

Ahora bien, ¿qué ocurre en el caso de los bienes públicos tradicionales? Hay que hacer una distinción. Algunos —como por ejemplo, un puente del estado- pueden ser transformados en “club goods” privados, donde regiría la exclusión pero serían no rivales en consumo para sus “socios adherentes”. Pero, ¿qué beneficio social traería ello? (tal es la principal objeción que se nos puede hacer.) En estos casos debemos recordar que dichos bienes no son, obviamente, “superabundantes” económicamente, pues son bienes escasos que para su *construcción y mantenimiento* requieren recursos que precisamente no sobran. Son bienes que, por ende, *tienen un precio*, el cual es generalmente alto. Ocurre que, cuando esos bienes son del estado, las personas no pagan ese precio *en el momento de su utilización*, pero sí lo están pagando constantemente *vía los impuestos necesarios* (se presupone que no hay impuestos progresivos) para su mantenimiento y construcción. Una sociedad donde el derecho a la libre iniciativa privada se respete no puede excluir dogmáticamente la posibilidad de que los recursos necesarios para tales bienes sean asignados no mediante el estado y sus impuestos, sino a través de compañías privadas que pueden cobrar un precio por cada utilización del bien en cuestión o bien cobrar sus servicios por la libre asociación a una cuota mensual reducida en caso de que haya muchos demandantes del servicio que lo usaran frecuentemente. En ambos casos, la ventaja social es que el bien en cuestión

se paga sólo en caso de que la persona esté segura de que querrá usar, dejando así mayores recursos en libertad que de otro modo eran derivados innecesariamente al estado, con su consiguiente derroche. Esos recursos así liberados pueden utilizarse en nuevos bienes y servicios para la población. Siempre que los presupuestos jurídicos del proceso de mercado se respeten, la libre iniciativa privada prestará abundantes servicios de este tipo de bienes habitualmente llamados públicos.

Ahora bien: ¿qué ocurre con bienes en los cuales no se puede hoy, técnicamente, definir sus derechos de propiedad (puesta del sol, fuegos artificiales, etc.), y serían por lo tanto “intrínsecamente” no rivales en consumo o indivisibles? En esos casos, si bien la dificultad se encuentra evidentemente *mientras* su propiedad no se pueda definir, no hay que excluir la acción del mercado como “proceso de descubrimiento” (Hayek) de nuevas tecnologías que en el futuro permitan definir esos derechos.

En ese sentido, todo bien material es pues *potencialmente* privado, de acuerdo a su escasez. *El único* bien que *por naturaleza* debe ser *necesariamente* “público” es la justicia, administrada en última instancia por la Corte Suprema de Justicia, lo cual coincide con la noción metafísica de bien común.

Estamos tratando de aplicar el principio de subsidiariedad. El Estado no debe hacer aquello que por naturaleza el mercado puede hacer en los casos de externalidades y bienes públicos. Hemos visto que el mercado puede hacer mucho en estas cuestiones, ya sea a través de la internalización de las externalidades y/o la privatización de bienes considerados públicos. Ya vimos que los pasos de este proceso serían los siguientes: a) el funcionamiento de un sistema judicial ágil y rápido (el *metamercado*, sin el cual el mercado funciona con dificultad); b) la consiguiente reducción de esos costos de transacción; c) la consiguiente internalización de las externalidades negativas (esto en la medida en que no haya otros costos más altos, lo cual es probable cuanto más ágil y abierto sea el mercado); d) el consiguiente estímulo para la definición de nuevos derechos de propiedad; e) la consiguiente y concomitante privatización de bienes considerados públicos; f) la consiguiente y concomitante acción del proceso de mercado, como un proceso de descubrimiento (Hayek), en cuanto a la creación de nuevas tecnologías adecuadas para la definición de derechos de propiedad*²¹.

*²¹ En última instancia, este es una teoría tipo “orden espontáneo” de la internalización de externalidades negativas y de la privatización de los bienes públicos, esto es, una visión

Todo lo cual vuelve a mostrarnos que la acción del proceso de mercado, incluso a través de la internalización de externalidades y la privatización de bienes públicos se encuentra al servicio de la función social de la propiedad. En efecto, nos acercamos a una época en la cual la superpoblación mundial y las nuevas posibilidades tecnológicas demandarán la explotación de recursos hasta ahora no aprovechados por la humanidad. Tanto el océano, el lecho marino, como el espacio exterior se encuentran esperando nuestro trabajo productivo. Si no entendemos que debe funcionar allí también la eficiencia de la propiedad privada, *condenaremos a millones y millones de personas a la muerte por inanición*. Ya lo están haciendo en el presente, sin derecho alguno, los gobernantes que por ignorancia estatizan sus recursos y condenan a sus pueblos a la miseria. *No lo sigamos haciendo en el futuro*.

Desde luego, cabe señalar que, en todos aquellos casos donde debido a las externalidades negativas y/o los bienes de públicos se produzcan problemas que afecten directamente al derecho a la vida y/o propiedad de las personas, y la acción del proceso de mercado no pueda, al menos a corto plazo, solucionar la cuestión, el estado, cumpliendo su misión específica de custodiar los derechos del hombre, debe intervenir. Por supuesto, cuanto más jurídicamente abierto sea el mercado, esos casos serán raros. Además la intervención del estado en esos casos no debe monopolizar el bien en cuestión, como tantas veces se ha señalado.

Cuando veamos el tema de la ecología, tendremos una buena oportunidad para poner en práctica estos principios. Por ahora esperemos que se haya comprendido su importancia para una sociedad humanista que sea del “futuro”.

3. Aspectos morales^{*22}

Si bien, hasta ahora, nos hemos concentrado en la demostración de la utilidad del mercado para cumplir con la función social de la propiedad, el problema moral no ha quedado desatendido, sino más bien lo contrario. El sistema de mercado propuesto se adecua, por su propia naturaleza, a los siguientes principios morales, que ya hemos visto: 1) respeta el derecho natural de libre iniciativa privada en todos los ámbitos de la vida social; 2) respeta el principio de subsidiariedad; 3) respeta, conforme a los dos puntos anteriores, la dignidad humana; 4) respeta la igualdad ante la ley y la ausencia de privilegios; 5) implica la justificación moral del origen de la ganancia en el mercado. Estas características son ya ventajas morales del sistema de mercado que han estado implícitas en el análisis anterior.

El sistema implica empero, adicionales ventajas. En primer lugar, por su propia naturaleza permite el despliegue de los talentos productivos de las personas y de ese modo su papel “co-creador” en la obra creadora de Dios, mediante el trabajo productivo. Esto engendra hábitos de laboriosidad y cumplimiento de la palabra empeñada.

^{*22} En el momento de escribir esta sección no habíamos considerado la importancia de las críticas de la Escuela de Frankfurt al capitalismo como sistema alienante (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas). Este es un tema muy delicado que se inscribe en la crítica a la razón instrumental como eje central de la dialéctica del iluminismo. Es en estos últimos años que nosotros hemos considerado que tanto las críticas de Hayek al racionalismo constructivista como las de Feyerabend la positivismo se inscriben en un tema muy poco considerado hasta el momento: una crítica al estado iluminista pero no hecha desde el neomarxismo, en esa a veces amalgama delicada con cierta interpretación del último Heidegger, sino hecha desde lo más profundo del liberalismo clásico, que viene a coincidir con esos autores en la crítica a la alienación del estado moderno (la racionalización del mundo de vida) pero concentrando la crítica precisamente en el racionalismo planificador de socialismos, intervencionismos y totalitarismos (Popper puede estar en esta línea también). Insistimos en que el autor clave al respecto, pero que no tiene nada que ver con el neomarxismo, es Feyerabend. Nuestros ensayos al respecto, hasta ahora, han sido: “La epistemología y sus consecuencias filosófico-políticas”, *Libertas* (1998), nro. 29, pp. 163-181; en “Los orígenes epistemológicos del estado contemporáneo”, op.cit., nota *8, y “Crisis de la Civilización, Constructivismo y Burocratización del Mundo de Vida”, *Laissez Faire* (2001), 14, pp. 43-47. Sobre el tema de Habermas, la alineación y la acción comunicativa, hemos escrito “Intersubjetividad y comunicación”, *Studium* (2000), VI, pp. 221-261. Hemos insinuado la acción comunicativa de los precios y la ubicación de la acción económica en estrategias abiertas, de tipo comunicativo, en *Epistemología da Economia*, op. cit.

En segundo lugar, el aumento de la productividad deja libres a recursos que pueden emplearse en todo tipo de actividades que están más allá del sistema de rentabilidad. De ese modo existe la posibilidad de financiamiento para todo tipo de fundaciones sin fines de lucro y el consiguiente despliegue de la iniciativa privada en todo tipo de asociaciones (científicas, educativas, deportivas, religiosas, etc.).

En tercer lugar, el aumento de producción brinda la posibilidad de un aumento sostenido del salario real, según el proceso explicado, lo cual está íntimamente relacionado con la cuestión de la justicia en la retribución laboral. De este modo es plenamente posible lograr salarios reales altos sin desocupación).

En cuarto lugar, el progresivo aumento en el nivel de vida permite una difusión cada vez mayor de la propiedad. A través del acceso de diversos sectores a la función empresarial mediante su propio ahorro y progreso.

En quinto lugar, tanto el mayor nivel de vida como los mayores niveles culturales permiten la progresiva difusión de la voluntaria copropiedad de los medios de producción, sistema cuya ventaja moral es también una difusión de la propiedad a nivel empresarial y el desarrollo de un papel más activo y responsable en la gestión de los negocios por parte de todos los interesados. Este sistema, en la medida que se extiende, implica una transformación sustancial de las relaciones tradicionales empleado-empleador, en sí mismas justas, desde luego.

En sexto lugar, y como hemos venido señalando, el progresivo aumento del nivel de vida produce una progresiva igualación de los niveles patrimoniales, de modo que la extrema riqueza o la extrema pobreza sean la excepción. Esto es moralmente bueno porque implica una sociedad donde las oportunidades son cada vez mayores para la mayor parte de la población. O sea que el sistema de mercado permite cumplir con las pautas morales que habíamos establecido en el capítulo uno sobre la igualdad y desigualdades entre los hombres.

Debemos ahora tocar uno de las cuestiones más delicadas de todas cuanto hemos analizado hasta ahora. Hemos visto que el mercado y el consiguiente despliegue de la libre iniciativa privada implica un aumento en el nivel de vida, lo cual es el modo de cumplir con la función social de la propiedad. Hasta ahora, hemos calificado a tal cosa y sus consecuencias como grandes ventajas morales; pero, sin embargo, muchos no lo ven así. Por un lado, en efecto, gran parte de las críticas al mercado libre

lo acusaban de la miseria y pobreza de los pueblos. Hemos visto la absoluta falsedad de una crítica semejante. Sin embargo, muchos reconocen que el mercado libre aumenta el nivel de vida de los pueblos, pero colocan al mercado libre como causa de una progresiva degeneración moral de las sociedades. Esa progresiva degeneración consistiría en una alienación moral del hombre, por la cual la persona considera los bienes materiales y su acumulación como el fin de su existencia. De ese modo los pueblos van entrando en un progresivo materialismo práctico y en un consumismo que privilegia el “tener” sobre el ser. Algunos llegan incluso al extremo de decir que no hay diferencia entre las sociedades que respetan el mercado libre y las naciones totalitarias, dado que las primeras someterían a la persona a una esclavitud moral incluso peor que las segundas, esclavitud que estaría en ese caso oculta tras una formalidad de libertad. Una posición humanista teocéntrica como la nuestra no puede dejar de atender a este problema.

Vamos a plantear con energía nuestra posición moral con respecto al uno de la propiedad. Desde el punto de vista jurídico-positivo, la propiedad habilita a disponer de un bien, y dicha disposición puede mostrarse empíricamente mediante un acto externo que acredite que tal persona es la propietaria de tal o cual cosa. Si embargo desde el punto de la moral y la intención interna de la persona, las cosas son más profundas. Ser propietario, desde el punto de vista moral, implica que la persona posee las cosas, y no que las cosas poseen la persona. Cuando la persona dispone verdaderamente de las cosas, entonces la persona es “dominada”, análogamente, por las cosas, esto es, por un deseo ilegítimo de riqueza material, según el cual ésta se coloca por encima de otros valores moralmente superiores, como el amor a Dios y al prójimo, con todo lo que ello implica. En ese caso la persona se encuentra “dominada” por las cosas; la persona no posee las cosas sino que éstas poseen la persona, y en eso consiste propiamente la alienación de la persona, el consumismo y el materialismo práctico en el que entonces cae. El uso de las riquezas, para ser moralmente legítimo, debe ser tal que las riquezas sean utilizadas para el perfeccionamiento personal, lo cual incluye necesariamente la ayuda al prójimo. Si en el deseo de riquezas entra tal cosa, además de otros motivos, entonces ese deseo es plenamente legítimo desde el punto de vista moral.

Es cierto, por ende, que el uso indebido de riquezas origina la indebida alienación. La diferencia que nosotros tenemos con los críticos mo-

rales de la riqueza producida por el mercado libre es, sin embargo, tan sutil como esencial. Nosotros reconocemos plenamente este problema moral, es más, para nuestra posición humanista teocéntrica, un uso de las riquezas que ponga al hombre en contra de su amistad con Dios es particularmente grave. Pero, precisamente porque nuestra posición antropológica es el humanismo teocéntrico, sabemos que el origen de los problemas morales está en la propia naturaleza humana, y no en un sistema. Nosotros no ponemos en las estructuras el origen de los problemas humanos, sino en el corazón humano, causalmente anterior a las estructuras, que son frutos más que causas. Es más, hemos asumido la misma posición frente al tema del poder político, otro elemento que puede ser tan alienante y mal usado como la riqueza, por eso nos pusimos a averiguar qué estructura frenaba más los posibles abusos y degeneraciones del poder. Con la riqueza sucede lo mismo. Todo consiste en averiguar qué sistema maximiza su utilización y evita que los problemas concomitantes a la naturaleza humana produzcan graves efectos sociales.

No tiene sentido atacar al sistema que produce riquezas por el hecho de que éstas sean peligrosas para la conciencia del hombre. Con el mismo criterio, ataquemos al poder político o a la autoridad como tal, por el sólo peligro de su abuso, o condenemos totalmente a la sana función sexual por el peligro de su degeneración en lujuria. Santo Tomás escribió en el siglo XIII que no todo acto sexual es malo; en este siglo parecería que hay que recordar que no todo acto sexual es bueno. Pero con la riqueza, algunos asumen una actitud tan condenatoria como con el tema sexual en épocas pasadas. Parecería que hay que demostrar que no toda acumulación de riqueza es mala. Es increíble que se tenga que insistir en lo obvio. Con el mismo criterio, deberían prohibirse los restaurantes, porque en ellos puede caer la gula. Debería decirse que los restaurantes son pues alienantes y generadores del consumismo materialista. Claro, no son los restaurantes los generadores del mal uso de la comida, sino el corazón humano. Lo mismo ocurre con los sistemas generadores de riqueza.

Se olvida en este tema la inmoralidad absoluta de la miseria generalizada, en la cual millones y millones de personas mueren de hambre, o padecen malnutrición constante, enfermedades, condiciones de higiene pésimas, endemias habituales, etc. Tal era la condición de casi toda la humanidad no poco tiempo atrás, hasta que los sistemas de mercado libre comenzaron a expandirse. Tal es la situación en la que viven todavía hoy muchos pueblos cuyos gobiernos impiden el desarrollo de la libre

iniciativa privada. ¿Son esas situaciones acaso, conformes con el derecho a la vida? ¿Son acaso conformes con el destino universal de los bienes? ¿Son acaso conformes con los planes de Dios? Los que sostienen que el mercado libre es necesariamente alienante por su abundancia, deberían coherentemente proponer la vuelta a las condiciones de miseria extrema para la gran mayoría de los seres humanos. ¿O creen que un sistema social ideal es aquél donde un grupo de funcionarios estatales dicta a cada persona hasta dónde debe consumir y hasta dónde no?

Ningún sistema puede, desde luego, anular los problemas morales concomitantes a la naturaleza humana. Pero, como dijimos tantas veces, la ley humana se establece para una multitud de hombres, la mayoría de ellos no perfectos en la virtud. Habrá pues siempre muchas personas que quieran ganar sus riquezas sin importarle su prójimo y utilizarlas luego con idéntica actitud. Ahora bien, la cuestión es qué sistema minimiza los riesgos de dicha actitud. Cuando no impera un mercado libre, entonces el modo de conseguir riquezas es a través de los favores y privilegios del gobierno, lo cual implica obtener riquezas a costa de las de otro, lo cual es evidentemente inmoral. En un mercado libre, en cambio, con igualdad ante la ley y ausencia de privilegios, la propia ganancia se consigue sólo brindando un buen servicio al prójimo. La intención de obtener riquezas no es necesariamente egoísta. Puede ser para ayudar a la propia familia, para colaborar en una causa religiosa, o para ayudar al prójimo a través de instituciones de beneficencia. Pero vamos a suponer que una persona obtiene legítimamente su ganancia pero la emplea sólo para sí, sin preocuparse por su prójimo. En ese caso, debemos aplicar otro principio: la ley humana no puede penar todo lo penado por la ley natural. Si una persona no dona parte de sus bienes a instituciones de beneficencia, eso es contrario a la generosidad, pero no a lo requerido por la estricta justicia; luego, no puede ser penado por la ley humana. ¿Qué sucedería si se hiciera lo contrario? ¿Qué sucedería si los funcionarios del gobierno estuvieran autorizados para decir a los ciudadanos a dónde dirigir sus bienes, “obligándolos” a ser generosos? Pues que las inversiones, en ese caso, descenderían totalmente, generando con ello la miseria que esa actitud pretendía solucionar. Y esto cabe señalar la ingenuidad de creer que los funcionarios estatales sean necesariamente los “generosos”, cuando son más que seres humanos iguales a los particulares, a los que se quiere hacer generosos a la fuerza.

Debemos seguir profundizando esta cuestión. El psicoterapeuta vienés Víctor Frankl ha desarrollado la tesis de que el hombre, cuando no encuentra el sentido de su existencia, puede desarrollar una especie de neurosis que él denomina “neurosis noógena”⁸². En nuestro planteo antropológico, ha quedado claro que el sentido último de la existencia humana es Dios. Ahora bien: una de las posibles salidas de la neurosis a la que aludía Frankl puede ser, efectivamente, un escapismo en el consumo de bienes materiales, en los cuales se puede encontrar una forma de olvido o “silenciador” de la conciencia que clama constantemente por el tema de Dios. Como es obvio, este tipo de alienaciones pueden ser más frecuentes en las sociedades ricas que en las pobres, pero ello no implica que se deba condenar a las sociedades ricas en cuanto tales, por los motivos expuestos. Por otra parte, nosotros estamos hablando de una *sociedad* libre y no sólo de un “mercado” libre. Y una sociedad libre es una sociedad donde se respetan a los vínculos familiares en los cuales la persona se nutre de los valores morales que le permiten encontrar el sentido de su existencia. Volveremos a esto más adelante. Por ahora digamos que no es una sociedad libre aquella donde el estado toma a su cargo las funciones que propiamente corresponden al ámbito familiar: la educación, la seguridad social, el cuidado de la vejez. Cuando el estado avanza en esas materias, con el retroceso de la importancia de los vínculos familiares, es muy probable que los valores morales de una sociedad descendan, con el consiguiente aumento probable de las neurosis noógenas, si además el estado no ha frenado todavía la acumulación de capital. Es más: el avance de las actividades del estado en muchas áreas de la vida está generada en muchos casos, precisamente, por las neurosis existenciales por las cuales las personas no quieren cargar sobre sus hombros la inevitable tarea de ser dueños de su destino —en el sentido descrito en el capítulo uno— y ser responsables del curso de su vida, exitoso o no. Las personas llaman en ese caso al funcionario estatal para que le quite la desagradable tarea de tomar sus propias decisiones; vana ilusión, porque en ese caso están diciendo y pidiendo su propia esclavitud. Los totalitarismos del estado de providencia tienen su origen, pues, muchas veces en este tipo de neurosis. Por ende, en la medida que dichos trastornos de la persona tengan cabida en una sociedad libre, vana solución será aquella que proponga aumentar la intervención del estado para que las personas dejen de tener esos trastornos. Al contrario, se intensifican. Si hay totalitaris-

⁸² Véase su libro *Ante el vacío existencial*, Barcelona, Herder, 1986, Cap. 8.

mos en el futuro, (preanunciados ya por los estados que controlan una gran parte de áreas tales como educación, salud y seguridad social —áreas muy importantes, precisamente—) no serán como el totalitarismo horrendo y cruel de los campos de concentración nazis. Serán más sutiles y ocultos: serán campos de concentración *analgésicos*, sin dolor físico, donde las personas habrán perdido su libertad a cambio de vender su vida a los poderes del estado, con la ilusión de obtener una felicidad y seguridad absolutas. La persona se dejará tratar y será tratada como un canario, con la ridícula pretensión de obtener del estado —esto es, otras personas— lo que únicamente puede obtener en Dios. Nada más inmoral desde nuestro punto humanista teocéntrico. Tal es el “Estado tutelar” descrito por de Tocqueville^{67b} Y a las personas que descubran la trampa en la que habrán caído, les será después muy difícil salir de la jaula que voluntariamente solicitaron.

Es una situación de libre iniciativa privada, pues, que las personas son estimuladas a asumir responsabilidad de ser dueños de su vida y, por ende, responsables de su éxito o fracaso, como corresponde a su naturaleza de personas. Los casos que se produzcan de alienación, en una sociedad libre, con vínculos familiares sólidos y un estado que custodie eficazmente la libertad, no serán solucionados con autoritarismo, del signo que fueren. El despotismo —antropológicamente definido como la peligrosa pretensión de ser Dios desde el poder—, tanto como su petición o aceptación, es también un resultado de la neurosis noógena⁸³.

Concluamos: no es el mercado libre, por ende, el causante de problemas morales tan viejos como el hombre mismo, que surgen del corazón humano y cuyos efectos se sufren en todos los sistemas. Hemos visto que el mercado libre minimiza —no elimina, obviamente— esos problemas, no porque transforme el corazón humano —eso sólo compete a Dios—, sino porque sus estructuras legales están pensadas para seres humanos corrientes —ni santos ni demonios— de igual modo que las estructuras del poder político bajo la democracia constitucional.

Pero, por si no quedó claro, cabe reiterar: el “mercado” libre es para nosotros una parte de la *sociedad* libre, que incluye relaciones familiares sólidas, y sociedades intermedias fuertes, no perturbadas —tampoco artificialmente estimuladas— por la legislación del estado. Es contrario a las

^{67b} Véase Lukacs, J., op. cit.

⁸³ Véase Frankl, V.: *La psicoterapia al alcance de todos*, Herder, Barcelona. 1985.

premisas de nuestro humanismo teocéntrico pretender un mercado libre sin una sociedad libre.

Dos aclaraciones finales en este punto. Primero, cabe reconocer que la publicidad de bienes y servicios plantea a veces problemas morales graves. Su resolución queda dentro de la cuestión de la moral pública, que veremos después, aunque por ahora digamos que la publicidad es uno de los termómetros que indica el grado de conciencia moral de una sociedad. Pero, como decimos, analizaremos esta cuestión más adelante.⁸⁴ Segundo, se nos puede decir que, aunque no se cuestione moralmente la producción de riqueza en cuanto tal, sí hay graves reparos morales que hacer al hecho de que haya regiones ricas al lado de otros sectores de la población paupérrimos. Y es cierto; nos referiremos a esa cuestión al tocar el tema internacional y el problema de la redistribución de ingresos.

4. El contexto internacional^{*23}

Un humanismo que sea “del futuro” no puede desatender las cuestiones de la comunidad internacional. Si hoy todo el planeta está interrelacionado, si ya no quedan prácticamente pueblos aislados del contexto mundial, dicha situación tenderá a intensificarse en el futuro. Pero ello no debe limitarse a la sola comunicación mutua; sería deseable que todos los pueblos del mundo se unieran bajo comunes ideales de respeto a los derechos del hombre y el mutuo intercambio de su libre iniciativa. A pesar de las organizaciones internacionales, estamos muy lejos de ese objetivo, tanto de su comprensión como en su vivencia práctica. En el futuro, en el próximo siglo, este problema será mayor: si el planeta no logra unificar sus valores bajo la común bandera de los derechos del hombre y la libre iniciativa, la tensión mundial será terrible. Ante el aumento de la población, el hambre y la miseria serán mayores, y a eso se agregará la falta de capital y tecnología para renovar recursos naturales que ya se ha-

⁸⁴ De todos modos, no podemos dejar de manifestar nuestro asombro por el hecho de que muy frecuentemente personas de formación escolástica son las más propensas a pensar que la publicidad anula la libertad del hombre, cuando por su formación saben perfectamente que los condicionamientos “condicionan” pero no anulan el libre albedrío, dado que ningún bien finito determina absolutamente a la voluntad. Sobre este tema, ver nuestro artículo “El libre albedrío y sus implicancias lógicas”, en *Libertas* No2, mayo de 1985.

^{*23} Ruego al lector que tenga en cuenta, al leer esta sección, las aclaraciones efectuadas en la introducción para esta edición, escrita en el 2002.

brán agotado. Urge pues convencer a nuestros semejantes que abandonen las barreras ideológicas que les impidan ver a los derechos del hombre y a la libre iniciativa como el único camino a la paz y la prosperidad en el siglo venidero.

El marxismo sigue siendo el principal obstáculo para la cooperación internacional^{*24}. El marxismo había predicho que en las naciones capitalistas el nivel de vida de las masas sería cada vez menor (teoría de la pauperización creciente). Sucedió exactamente lo contrario, además de ser refutada la teoría de la explotación marxista a nivel teórico⁸⁵. La libre iniciativa privada, al fomentar las inversiones y la acumulación de capital a un ritmo mayor que el crecimiento de la población, produce un aumento constante en la demanda de trabajo y un consiguiente aumento sostenido del salario real⁸⁶. El marxismo resultó, pues totalmente falaz, tanto en la teoría como en la práctica.

Sin embargo, como todas las ideologías cerradas, inmunes a la lógica y a los hechos que las contradicen, el marxismo desarrolló una explicación frente al importante hecho que lo refutaba^{*25}. Las naciones libres han generado riqueza para sus habitantes, es cierto, pero a costa de la pobreza de los países pobres. De ese modo, el marxismo trasladó su teoría de la explotación y pauperización al nivel internacional, tratando con ello de explicar, inteligentemente, lo que a nivel de cada nación libre sería inexplicable para el marxismo. Según esta moderna versión de la teoría de la explotación, la *causa* de la riqueza de las naciones ricas es la pobreza de las naciones pobres, que serían explotadas por las primeras; de ese modo, la lucha de clases sigue vigente a nivel internacional.

Hemos tratado, en otras oportunidades, a esta cuestión de un modo más técnico⁸⁷. Además, muchos autores dedicados a la doctrina social de

^{*24} Como dijimos en la introducción citada en la nota anterior, no nos estamos refiriendo *ahora* a la ex Unión Soviética ni *entonces*, tampoco, fundamentalmente a ella, sino a las teorías marxistas de la pauperización creciente del capitalismo, que siguen plenamente vigentes como *creencia cultural*.

⁸⁵ Véase Bohm-Bawerk, E.von: *La teoría de la explotación*, Unión Ed. Madrid, 1976.

⁸⁶ Véase Mises: op. cit.

^{*25} Nuestros posteriores estudios de Kuhn y Feyerabend nos han convencido de que ni en ciencias sociales ni en ciencias naturales cabe hablar de hechos que contradicen teorías, sino de mejores teorías vs. peores teorías.

⁸⁷ Véase nuestras obras: *Introducción a la Escuela Austriaca de Economía*, Centro de Estudios sobre la Libertad, Buenos Aires, 1981; *Economía de mercado y doctrina social de la Iglesia*, op. cit.; “La economía de mercado y el desarrollo en América Latina”, en *La capital*, Rosario, 28 de setiembre de 1985; y “La teoría estructuralista”, en *Ideas sobre la Libertad*, Buenos

la Iglesia han sabido reconocer a esta tesis como parte esencial de las teologías marxistas de la liberación⁸⁸. Pero el interés filosófico-político de este problema reside principalmente en dos cuestiones. Primero, observemos que se trata de un esquema típicamente dialéctico, que trata de explicar un proceso social —en este caso, el desarrollo— a través de un *necesario* conflicto. Falsa es la dialéctica hegeliana que sustenta tal cosa, y quienes aceptan este planteo, diciendo que no son marxistas, no advierten que están aceptando el *modo de pensar típico* de la filosofía marxista. En segundo lugar, debemos tener en cuenta las desastrosas consecuencias de esta teoría a nivel de convivencia entre los pueblos: fomenta las guerras entre diversas naciones y estimula la autarquía económica, con el consecuente descenso en el nivel de vida de los pueblos que la practican. Las personas muertas de hambre en el llamado Tercer mundo son la consecuencia directa de estas ideologías asesinas.

Colocar a la acumulación de capital en una nación como *la causa* de la pobreza de otra nación, *es ignorar completamente el proceso de formación de capital*. Justamente, en las economías con inversión y acumulación de capital, la riqueza generada implica necesariamente haber ofrecido más bienes y servicios en el mercado y haber elevado el salario real, merced al proceso explicado. La acumulación de capital implica el rol empresarial; este implica la inversión, la cual requiere del ahorro, que es estimulado siempre que se respete la libre iniciativa privada. Las naciones que han aumentado su riqueza lo hacen pues porque respetan el derecho a la libre iniciativa. Los teóricos de la dependencia afirman que las naciones pobres se ven obligadas a vender materias primas a bajo precio y a comprar productos manufacturados caros, con lo cual sus términos de intercambio se deterioran, produciéndose con ello dependencia del país pobre con respecto al rico. Confunden de ese modo, totalmente, la causa con el efecto. Esa situación no es causa del subdesarrollo, sino *efecto* del mismo. Si las naciones pobres no se industrializan, y sólo se dedican a exportar materias primas, es porque *sus* gobiernos frenan constantemente la acu-

Aires No 36, 1978, y, además, el lector puede encontrar buenos comentarios críticos de esta tesis marxista Bauer, P. T.: "Sociedades capitalistas y Tercer Mundo", en *Estudios Públicos*, Santiago de Chile, No 25, 1987; Novak, M., op. cit., caps 16, 17 y 18; Pinedo, F.: *La Argentina, su posición y rango en el mundo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1971, cap. XVI; y García Martínez, L.: *Teoría de la dependencia*, Emecé, Buenos Aires, 1976.

⁸⁸ Véase Palumbo, C. E.: "Teología de la liberación", en *La Prensa*, Buenos Aires, 12 de abril de 1986. (*26: Nos referíamos principalmente a Gutiérrez y Boff, si bien no hemos seguido estudiando la evolución posterior de sus escritos).

mulación de capital, a través de la inflación, los impuestos progresivos y confiscatorios, las reglamentaciones asfixiantes de la iniciativa privada (o protecciones corporativas de la misma); empresas estatales monopólicas e ineficientes, etc. todo lo cual es de exclusiva responsabilidad de los gobiernos y quienes apoyen a tales políticas. La causa de la pobreza de las naciones pobres reside pues en sus propias políticas económicas que impiden el desarrollo de la iniciativa privada. De lo único que dependen es de su propia ignorancia y cerrazón ideológica. Y lo pagan los pueblos, que por ello padecen todo tipo de miserias y sufrimientos.

Empeora totalmente la situación la existencia de instituciones tales como “Fondo Monetario Internacional”, “Banco Mundial”, que se dedican a fomentar el estatismo a nivel internacional. Sus préstamos son derivados hacia los gobiernos, quienes los utilizan para aumentar su poder y su burocracia. Cuantos más préstamos reciben, más aumentan las empresas y proyectos del estado, y más se frena la libre iniciativa. Los gobiernos utilizan además el sistema del endeudamiento externo como un método para salvar sus déficits y sus pérdidas, sumiendo con ello a las relaciones económicas internacionales en un verdadero caos financiero. Y para colmo de la confusión, muchos piensan que tales prácticas —esto es, “F.M.I.”, deuda externa— son producto del “capitalismo”. Como bien lo ha señalado Peter Bauer, esos préstamos intergubernamentales son CAUSA del subdesarrollo, no su solución^{*27}.

Volvemos a reiterar que, si todo esto no se rectifica, el siglo XXI puede presentar características verdaderamente dramáticas. Para evitarlas, todos los pueblos deben unirse a través de un intercambio libre practicado bajo la libre iniciativa de sus ciudadanos. No debe ser el gobierno X quien comercie con el gobierno Z, sino el ciudadano A del país X con el ciudadano B del país Z. No habrá en ese caso desequilibrios en las ba-

^{*27} Resulta casi pecar por insistencia, a esta altura de la cuestión, decir que, como decíamos en la introducción, situaciones tales como Argentina 2002 son una lamentable y terrible corroboración de estas cuestiones, ya vigentes de manera plena en 1989 pero que aún no habían explotado. Insisto también en que los funcionarios de dichos organismos internacionales están formados en paradigmas neoclásicos que ignoran *ab initio* el problema de la escasez y *quieren ignorar desde el principio al fin* de su carrera académica las tesis liberales clásicas de Mises y Hayek. Si alguno quiere una corroboración de esa actitud, repárese simplemente en las recomendaciones dadas en el 2002 por los funcionarios del FMI a la Argentina, entre ellas, que se mantenga la confiscación y expropiación cuasi-soviética de los fondos depositados en pesos y en dólares, idea iniciada por los funcionarios de saco y corbata del gobierno de De la Rúa y seguida y profundizada por los funcionarios de Duhalde, que no son precisamente los “descamisados” de la mitología peronista.

lanzas de pagos ni deudas externas, porque los intercambios internacionales serán en ese caso privados y los gobiernos no se deberán entre sí un centavo. El desarrollo y las mayores oportunidades para todos florecerán por doquier. La paz mundial se consolidará y un común sentimiento de pertenecer a una sola humanidad se afianzará; y no porque los hombres se harán milagrosamente buenos, sino por el mutuo interés de sus relaciones comerciales, las cuales necesitarán la paz para su eficiente desarrollo. Nada de esto es imposible ni utópico. Sólo las ideologías han convertido en casi imposible lo que de otro modo sería lo habitual. En el siglo XVIII, la eliminación mundial de la esclavitud también sonaba utópica.

Puede la humanidad tardar mucho en convencerse de que el libre intercambio internacional es el orden natural que Dios ha establecido en la sociedad humana. Pero cada niño que caiga, muerto por el hambre y la enfermedad en hacinamientos malolientes, será el testimonio mortal de tan terrible equivocación^{*28}.

5. Una propuesta para América Latina

Lo que dijimos vale para todo el mundo y, por ende, también, para América Latina. En ese sentido, lo que propondremos será tan sencillo y poco original como efectivo. Sus pueblos parecen estar convenciéndose lentamente de las ventajas de adoptar democracias constitucionales estables como forma de gobierno. Es el momento, entonces, de pensar en un mercado común latinoamericano, *verdaderamente practicado* y no sólo declamado, bajo la efectiva adopción de la libre iniciativa privada y el libre intercambio, sin ningún tipo de barreras, entre todos sus pueblos. Alberdi ya hablaba de lo mismo, hace ya 145 años atrás.^{73b} Sólo ese será el camino hacia el desarrollo de este continente. Incluso, bajo este libre intercambio y la adopción de democracias constitucionales por parte de todas sus naciones, estaría dadas las condiciones para pensar en los Estados Unidos de América Latina. Pero no debe ésta cerrarse hacia los otros

^{*28} Creo que estas palabras tienen, en la Argentina del 2002, singular relevancia, cuando muchos argentinos parecen haberse dado cuenta del terrible flagelo de la desnutrición infantil. El otro “flagelo” es atribuirlo a la política “liberal” de Menem, cuando él no fue más que un sutil continuador de las décadas de socialismo corporativista inaugurado por Perón, (excelente discípulo de Mussolini), quien encontró, a su vez, las alfombras desplegadas culturalmente por un autoritarismo endémico que afectó a estas tierras desde la época de la colonia y el caudillismo y que Alberdi, lamentablemente, no pudo frenar.

^{73b} Véase su tesis *La unidad de América Latina*, ed. Graciana, Buenos Aires, 1974.

pueblos, y este mercado común no debe concebirse en oposición dialéctica con otros mercados. De ese modo podrá incorporar todos los productos, capitales y tecnologías que otras personas de otros pueblos puedan ofrecer, y viceversa. El resultado será la progresiva elevación del nivel de vida de sus pueblos, que ha sido hasta ahora sistemáticamente frenado por la coherente combinación de ideologías marxistas con ideologías nacionalistas xenófobas. Por supuesto, nada de esto impide que América Latina se ubique en el mundo bajo características culturales propias, que fluirán libremente en la medida que se respeten los derechos de sus ciudadanos. Pero sobre esta cuestión volveremos más adelante, hacia el final de nuestras reflexiones.

6. La redistribución de ingresos. Análisis de la posición de J. Rawls^{*29}

Ahora concentraremos nuestra atención en un tema que seguramente ha pasado muchas veces por la mente del lector. En efecto, se nos puede decir que hasta ahora hemos hablado de la producción pero no de la distribución. Veamos entonces de qué modo un sistema como el que proponemos atiende los problemas que genera la distribución de los ingresos. Este tema debe plantearse, términos clásicos, como el problema de la justicia distributiva, que va del bien común a las personas. Dado que quien se ocupa del bien común es el estado, la justicia distributiva corresponde propiamente al estado⁸⁹, en cuanto éste distribuye sus recursos —que obtiene vía impuestos— según sus actividades específicas, de las cuales ya hemos hablado. Luego, el tema de la justicia distributiva en sentido estricto ya ha sido resuelto en nuestro esquema conceptual general.

Queda sin embargo el tema de la justicia distributiva en sentido análogo, cuestión de la cual ya hemos hablado algo al tocar la cuestión de los derechos sociales. Esto es, ¿hay una distribución análoga en el proceso de mercado que sea justa? Nuestra respuesta es sí.

Decimos, análoga por cuanto en este caso el agente distribuidor no es el estado ni una persona en particular, sino el proceso de intercambios

^{*29} El análisis que hacemos de la obra de Rawls está basado sobre todo en los temas socioeconómicos de su obra de 1971. Era 1989 y aún no había salido su gran obra de 1993 y, además, el tema político en Rawls no era nuestro interés. Ahora sí, pero no es el momento. Estamos trabajando en ello.

⁸⁹ Véase Chafuen, A.: “Justicia Distributiva en la Escolástica Tardía”, en *Estudios Públicos*, No 18.

de bienes y servicios. Hemos visto que en este proceso, cada participante obtiene sus recursos en la medida que satisfaga satisfactoriamente las necesidades de la demanda. Esto se da tanto en el empresario-promotor propiamente dicho como en el rol empresarial afín a todos los factores de producción. Un cirujano obtendrá recursos en la medida que sus servicios sean demandados; lo mismo vale para un productor agropecuario, como para un productor de maquinarias, como para un ahorrista⁹⁰. Como vemos, cada participante en el proceso de mercado recibe en la medida que da lo demandado. Cada uno recibe en tanto que da. ¿Es esto justo? Sí, porque, en términos clásicos, esto implica que, analógicamente, cada uno recibe del bien común —en tanto este proceso forma parte de él— en la medida en que DA al bien común. Lo cual implica que la justicia distributiva se justifica en este caso por una justicia legal previa. La justicia legal, recordemos, es lo que las partes deben al bien común; propiamente se da en el impuesto; análogamente, en los servicios que ofrecemos con nuestro trabajo productivo. Por ende, producción y distribución se encuentran en este caso íntimamente unidos. Cada uno recibe en la medida que da, de acuerdo a su trabajo. Esto es justo porque corresponde a la justicia legal: nadie debe exigir algo del bien común si no ha colaborado con él, lo cual es doblemente justo, además, porque corresponde a lo que expresamos anteriormente, cuando dijimos que la persona no es un canario que recibe las cosas gratuitamente sin la mediación de su trabajo productivo. La productividad es, pues, criterio fundamental de justicia distributiva analógica⁹¹. Ya hemos aclarado que el Estado atenta contra este proceso cuando perturba al bien común con políticas que impiden que el trabajo productivo rinda sus frutos para aquellos que trabajan con empeño y honestidad, como sucede con la inflación, los impuestos confiscatorios, los controles paralizantes, la estatización generalizada, etc. Ya hemos aclarado, además que el estado es el único causante de desocupación cuando fija los salarios por arriba de la productividad del trabajo. No se puede hablar de desocupación, sin embargo, cuando alguien insiste en producir algo no demandado, pues pedir en ese caso una protección especial que mantenga a tal oferente en el mercado es atentar

⁹⁰ Estamos expresando en lenguaje común lo que en la escuela austríaca de economía es denominado “productividad marginal de los factores de producción”.

⁹¹ Véase el tema de la productividad como criterio moral en Messner, J.: *Ética social y aplicada*, Rialp, Madrid, 1967; también nuestra obra *Economía de mercado y doctrina social de la Iglesia*, op. cit., Cap. 4.

contra el principio moral de la primacía del bien común. Y vimos también que el sistema permite, dada su alta productividad, generar recursos que pueden ser utilizados en trabajos que se mantengan con independencia del sistema de rentabilidad, a través de fundaciones sin fines de lucro, que surgen merced a la libre asociación, para todo tipo de actividades (deportivas, científicas, educativas, religiosas, artísticas, etc.).

Todo lo anterior implica la siguiente conclusión: dado que los puntos de partida del sistema son justos, sus resultados también lo son, pues ninguna injusticia se deriva de una situación justa.

(Debemos ahora responder a una posible objeción técnica. Muchos están convencidos de que el mercado fija el valor de los factores de producción en su productividad marginal sólo en condiciones de competencia perfecta, las cuales no se dan en el mercado real, luego... Pero esta objeción se basa en un supuesto falso. Como ya dijimos, la teoría del proceso de mercado NO se basa en los presupuestos de la competencia perfecta. Sus presupuestos —ya vistos— nada tienen que ver con ello, y permiten deducir la tendencia del proceso a la situación perfecta, sin alcanzarla nunca. Luego, en el proceso de mercado el precio de los factores de producción tiende a acercarse a su productividad marginal, y ese acercamiento es precisamente eliminado y/o distorsionado en la medida que el estado intervenga en el proceso.)*³⁰

³⁰ Este tema, que entonces pusimos entre paréntesis, nos parece cada vez más importante. Si se parte de que el salario justo es igual a la productividad del trabajo (punto de partida bastante bueno) pero, a su vez, se razona desde el modelo de competencia perfecta, el resultado “perfecto”, desde un punto deductivo, será pedir la intervención del estado. ¿Por qué? Precisamente porque en ese caso se sabe que los mercados reales no se ajustan al modelo, y entonces son necesarias las políticas re-distributivas del gobierno para acercar el mercado real al ideal. Y es justamente Rawls quien razona de este modo: “Accepting the marginal productivity theory of distribution, each factor of production receives an income according to how much it does to output (assuming private property in the means of production) (...) Therefore to some writers the precept of contribution has seemed satisfactory as a principle of justice (Rawls cita aquí a J.B.Clark). Y continúa: “It is easy to see, however, that this is not the case. The marginal product of labor depends upon supply and demand (...) There is no presumption, then, that following the precept of contribution leads to a just outcome unless the underlying market forces, and the availability of opportunities which they reflect, are appropriately regulated” Y concluye más abajo: “It may be objected to the preceding account of the common sense (se refiere a la intuición entre justicia y productividad) precepts and to the idea of pure procedural justice that a perfectly competitive economy can never be realized. Factor of productions never in fact received their marginal products, and under modern conditions anyway industries soon come to be dominated by a few large firms. Competition is at best imper-

¿Debe entonces el estado redistribuir los recursos? A la luz de todo lo visto, la respuesta es negativa. Por otra parte, como enfatizaremos más adelante, en la medida que servicios tales como seguridad social, jubilación, etc., se consideren parte de esta cuestión, debemos aclarar que no hay ningún motivo, dadas las razones ya expuestas al tocar la subsidiariedad del estado, para que dichos servicios no puedan ser proporcionados por la iniciativa privada, la cual puede competir perfectamente otorgando servicios de seguros médicos, jubilaciones, etc. Además, que el estado monte un servicio de seguridad social y redistribuya los ingresos masivamente vía impuestos progresivos, tiene varios graves inconvenientes. Desde el punto de vista moral, eso genera la absorción de la persona por parte de un estado que la cuida totalmente, generando su irresponsabili-

fect and persons receive less than the value of their contribution, and in this sense they are exploited" (Ver *A Theory of Justice*, op. cit., pp. 308-309). *Este es un excelente ejemplo de los errores que se producen por manejar el modelo de competencia perfecta.* Rawls concluye limpiamente que, dado que oferta y demanda no se ajustan de modo perfecto, el ingreso no es justo y en ese sentido los trabajadores son explotados. Ahora bien, precisamente el eje central de la escuela austríaca es explicar que el punto de partida del análisis del proceso de mercado es lo contrario: la certeza de que oferta y demanda actúan en imperfecta coordinación, dado el conocimiento imperfecto y disperso de oferentes y demandantes. Pero, con los precios libres y condiciones jurídicas de libertad de entrada al mercado, el proceso tiende al equilibrio pero sin alcanzarlo nunca. Entonces, la conclusión es la contraria a la de Rawls. Si el estado interviene, falseando las señales del mercado, desajusta aún más este ya imperfecto proceso. Oferta y demanda de trabajo tienden a acercarse a su productividad marginal en la medida que el mercado tenga libertad de entrada. O sea que cuanto más libre sea el mercado en tanto a las condiciones jurídicas que el proceso de mercado establece, más justo será el salario. Esto es básico cuando se producen discusiones en tanto al salario justo, y por eso decíamos 17 años atrás: "...Reafirmado este punto, podemos entonces con más claridad analizar lo siguiente: ¿no es acaso el mismo Juan XXIII quien dice que el salario no debe quedar librado a la libre concurrencia? Nuevamente, téngase en cuenta todas las precisiones que con respecto a la "libre concurrencia" hemos hecho en el cap. 3 (nos referíamos precisamente al proceso de mercado vs. competencia perfecta); y, además, obsérvese que seguidamente de decir tal cosa Juan XXIII establece las ya citadas condiciones de justicia, entre las cuales pone, en primer lugar, el aporte de cada uno al proceso productivo. Y entonces, desde el punto de vista técnico-económico, debe decirse que, cuando la economía funciona del modo descrito en el cap. 3 (igualdad ante la ley; ausencia de privilegios protectores) el valor de los factores de producción en el mercado tiende a establecerse en el nivel de su productividad marginal, precisamente aquel aporte de cada uno al proceso productivo —en lenguaje menos técnico—; y hemos visto también que el considerar a la productividad como criterio en la justicia de los salarios no es contradictorio con la dignidad de la persona" (Zanotti, Gabriel J.: Economía de mercado y Doctrina Social de la Iglesia; Ed. de Belgrano, Buenos Aires, 1985, pp.75-76).

dad y el debilitamiento de los lazos familiares. En segundo lugar, el servicio como todo servicio estatal, no podrá medirse en su eficiencia, al operar fuera del mercado; pero este inconveniente es secundario en relación al primero, esto es, los problemas morales del estado de providencia son independientes de la eficiencia o no de sus servicios). En tercer lugar, en la medida que tales servicios sean sostenidos con impuestos progresivos a la renta, se generará más pobreza, pues tales impuestos desalientan la inversión y gravan recursos que podrían haber sido destinados al ahorro, con lo cual generan un menor nivel de vida. Sacarle a “los ricos” en una medida proporcional a sus ganancias, para darle a “los pobres”, sólo genera más pobreza, paradójicamente para quienes implementan tales políticas.

El modo humano de solucionar la pobreza es, luego, brindar a las personas un marco social adecuado para que por ellas mismas puedan elevar su nivel de vida por medio de su trabajo productivo. Lo demás no es humano; es tratar a las personas como canarios, eliminarles su sentido de responsabilidad, desalentar los lazos familiares y destruir, con todo ello, toda auténtica dignidad humana y libertad. Para colmo, la ilusión de que el estado podrá producir maná del cielo genera la peor de las desilusiones: advertir que todos hemos caído en una jaula, con la excusa de la seguridad y la abundancia, donde a la pérdida de la libertad se suma una completa miseria. Libertad y abundancia van de la mano. Totalitarismo y pobreza, también.

Es obvio que con este sistema no todos tendrán la misma cantidad de bienes. Hemos tocado este punto anteriormente y nada hay que agregar al respecto.

Queda, sin embargo una cuestión muy importante. Nuestra argumentación sobre los prejuicios de la intervención del estado en la redistribución de ingresos ha sido basada sobre todo en la justicia del progreso personal a través del propio trabajo. Hemos visto, basado en ello, la injusticia absoluta de las políticas del estado que impiden esa libre iniciativa y generan además desocupación. Pero, ¿qué ocurre con quienes *no pueden* trabajar? El viejo lema moral bíblico reza “quien no quiera trabajar, que no coma”, pero no quien no *pueda* trabajar, que no coma. En nuestro esquema conceptual, el derecho a la vida pasa a través del propio trabajo, pero si ese “a través” se corta, por circunstancias ajenas a la voluntad de la persona, el derecho a la vida no se elimina.

Nos estamos refiriendo a niños, ancianos y discapacitados. Lo primero que debemos decir que en este caso también debe aplicarse el principio de subsidiariedad, y, por ende, el estado no debe hacer en este

terreno lo que pueden hacer las familias y las sociedades intermedias. Es muy importante, como hemos dicho muchas veces, no fomentar que la familia abandone tareas que le son propias, y el sostenimiento de niños, ancianos y discapacitados es algo para lo cual el núcleo familiar es vital. Ya dijimos que para ayudar a la familia en estas cuestiones puede haber múltiples empresas y fundaciones privadas ofreciendo servicios al respecto.

Ahora bien, debemos analizar las posibilidades. Es muy improbable, en efecto, que una sociedad acostumbrada a las asociaciones privadas de beneficencia y con lazos familiares sólidos no ayude privadamente a los incapacitados para trabajar. Ahora bien, vamos a suponer un caso límite. Supongamos que una mañana, en frente de la sede de un municipio, aparece un niño de un año de edad. Los supuestos que voy a colocar a continuación son muy improbables, pero lo importante es que son posibles. Supongamos que nadie reclama la patria potestad del niño y que nadie encuentra a los padres, a su vez que ninguna entidad privada toma al niño a su cargo y ninguna persona particular se ocupa del niño. Consiguientemente, el niño comenzará a morir de hambre y falta de afecto. Ahora supongamos que el intendente, esto es, el Poder Ejecutivo del estado municipal, toma a su cargo el cuidado del niño, financiando dicho cuidado con el presupuesto municipal. ¿Ha hecho lo correcto el intendente?

Somos conscientes de que la gran mayoría de los lectores contestarán que sí. Nos adelantamos a decir que nosotros también. Sin embargo, algunos dirían que tal cosa no es correcta, pues el estado se está ocupando de algo que no le corresponde. ¿Y por qué? Porque utilizo para ello fondos que no habían sido destinados para tal cosa por los ciudadanos del municipio. O sea que el estado ayude a X implica que saca a Z algo de su propiedad vía impuestos. “Z” había destinado sus recursos para otros fines (por ejemplo, una policía municipal). Luego, esa mínima “redistribución” de ingresos —de varios ciudadanos al niño— no está justificada. Sería un atentado contra la propiedad.

Ante esta posible objeción, nosotros contestamos que en estos casos no se atenta contra la propiedad, pues debe aplicarse a nivel social lo que a nivel individual habíamos explicado sobre el caso de extrema necesidad.⁹² Ante el derecho a la vida del niño o de cualquier otra persona, en inminente y evidente peligro, cede el derecho de propiedad de los ciudadanos sobre los fondos que habían derivado en sus impuestos. Luego, el

⁹² Algo parecido, no igual, sostiene Mariano F. Grondona en “Los dueños del azar”, en *Libertas*, Esecade, Buenos Aires, No 7, 1987.

intendente no ha violado el derecho de propiedad de nadie, sino que ha actuado discrecionalmente en un caso de necesidad extrema. Esto justifica la acción del estado en favor de discapacitados absolutos o en situaciones de emergencia (terremotos, inundaciones, etc.). Algunos podrán decir que con esto hemos dejado la puerta abierta al estado providencia que criticábamos, y hemos hecho entrar por la ventana lo que expulsamos por la puerta. No es así, dado que numerosas veces hemos hablado de las restricciones constitucionales a este tipo de “zonas grises” en la acción del estado. Y en este caso concreto, basta con limitar constitucionalmente este tipo de ayudas a los siguientes condicionamientos básicos: a) que dichos servicios *jamás* sean prestados en forma monopólica por parte del estado; b) restringir su prestación por parte del estado federal (nacional) y los estados (provinciales), permitiendo su prestación sólo al nivel municipal, c) prohibir su financiación por otro medio que no sean los impuestos indirectos habitualmente pagados por los habitantes del municipio. Con estas restricciones, es algo sumamente improbable que estas prestaciones de emergencia deriven en el estado providencia macrodistribuidor. Desde luego, quien opine que este tipo de prestaciones de emergencia, cuando el derecho a la vida está en peligro, no corresponden de ningún modo, tendrá que coherentemente calificar de justa a la muerte referida en el ejemplo⁹³.

A veces se argumenta, también, que para evitar este tipo de cuestiones es necesario el seguro social *obligatorio*. Ello no implica, dicen quienes sostienen esta opinión, estatizar los servicios de seguridad social; éstos pueden ser perfectamente privados y competir en sus servicios, pero los particulares estarían obligados a asociarse a alguna empresa aseguradora, elegida por ellos. Habría en ese caso libertad de asociarse o no. Pues, si alguien no se asocia, sigue diciendo esta argumentación, en el futuro —esto es especialmente usado para las jubilaciones— será una carga para la sociedad, que deberá atenderlo no con sus propios recursos. De ese modo se evitaría una especie de externalidad negativa que una situación así —por ejemplo, ancianos desvalidos en la vía pública— pudiera causar.

⁹³ Sobre esta y otras cuestiones similares, véase Hayek: *Derecho, legislación y libertad*, op. cit., tomo III, cap. XIV. (*31: Insistimos en este tema, dado que la propuesta de Hayek (no intervención del gobierno federal; intervención discrecional restringida de los gobiernos municipales) es una aplicación constitucional muy importante del principio de subsidiariedad que está en la clave de la no degeneración y abuso de poder de los poderes legislativos federales, tema tan debatido en la actualidad).

No negamos que el sistema referido, en comparación con otros donde los servicios son estatales, y no sólo hay obligación de afiliarse a ellos sino además ni siquiera puede elegirse el destino de esa asociación, sea mejor. Se practica actualmente (1989) en algunos países. Sin embargo, creemos que la obligatoriedad del seguro social tiene el insalvable inconveniente de que no es del todo compatible con la naturaleza de la persona, esto es, la facultad de ser dueña y responsable de su destino.

Este tipo de sistemas producen que la persona se vea libre de la responsabilidad de cuidar de sí misma, lo cual es contrario a su naturaleza. No vemos que se pueda hablar en éste de que una descuidada previsión de nuestro sostenimiento económico en el futuro sea una externalidad negativa, pues con ese mismo criterio cualquier decisión personal que ponga en peligro nuestro propio sostenimiento debería ser impedida por el estado, lo cual no es del todo compatible con la libertad personal. Y lo más importante: ¿dónde queda la libertad de asociación entonces? ¿Justifica el fin, en este caso, el medio de atentar contra un derecho tan fundamental? Creemos que no. Es preferible, pues, recurrir a la solución que hemos propuesto —esto es, fondos discrecionalmente manejados por el municipio ante situaciones de emergencia— más que montar un sistema basado en un aporte compulsivo *ad hoc*. Ya suficientemente compulsivos son los impuestos generales, pagados por los habitantes del municipio, usados luego en situaciones de emergencia, no hay por qué aumentar la compulsión con un impuesto *ad hoc* —el seguro social obligatorio— que tiene la gran desventaja de ser muy dudosamente compatible con la libertad de asociación y fomenta la irresponsabilidad personal.

Todo lo anterior nos da suficientes orientaciones para expresar nuestra posición con respecto a uno de los más importantes pensamientos de la filosofía política de J. Rawls.

No es nuestra intención explicar y comentar en detalle todos los aspectos de la filosofía de este autor; eso lo dejamos para otra oportunidad. Sin embargo, señalaremos lo esencial al respecto, teniendo en cuenta que, contrariamente a otros problemas a los que hemos aludido sólo tangencialmente, (debido a que no eran propiamente filosófico-políticas pero contenían aspectos que se relacionaban con nuestro enfoque) esta vez estamos en presencia de una cuestión propiamente filosófico-política, cuyo tratamiento nos pertenece plenamente.

Rawls ha expuesto su posición fundamentalmente en su libro *A Theory of Justice* (Harvard University Press, 1971). Es difícil sintetizar la

posición de Rawls sin desdibujar su profundo pensamiento, pero lo intentaremos.

Rawls concibe a los problemas de justicia sobre todo como de justicia distributiva, diciendo que a las personas que integran la sociedad no les es indiferente el modo en el cual se distribuirán los frutos de la mayor productividad de la cooperación social⁹⁴. Luego, es necesario determinar los principios bajo los cuales ese producto social se va a distribuir, y tales serán los principios de justicia de justicia. Para ello supone un hipotético contrato social, donde las personas pactarán entre sí esos principios de justicia. No hay principios de justicia *antes* del contrato, deben ser pactados por los contratantes. Se supone además que éstos son personas libres, iguales –con una noción mas bien kantiana de dignidad- guiadas por su egoísmo razonable –esto es, pretenden su beneficio pero sin destruir la cooperación social- bajo un “velo de ignorancia”: ese supuesto implica que las personas sólo conocen una de la otra su común naturaleza racional, pero no qué lugar tienen en la distribución de talentos y capacidades naturales. Todos estos son presupuestos que Rawls necesita para, guiado por la teoría de la decisión racional, decidir qué principios pactarían las personas bajo esos supuestos. Esos principios son sobre todo dos: primero, todos tomarán parte en las libertades de participación política y en las libertades llamadas clásicas o formales (de pensamiento, religión, etc.). Con esto incorpora Rawls a su sistema una parte del sistema liberal clásico. Quede bien en claro que en estas libertades así pactadas no aparece de ningún modo el derecho de propiedad (sobre todo, en su sentido lockiano). El segundo principio, llamado principio de diferencia, sostiene que las diferencias entre las personas, más allá de su común naturaleza racional, son *arbitrarias* moralmente excepto que redunden en beneficio de quienes están peor en cuanto a la distribución de los beneficios de talentos, capacidades y producto social. Debe entenderse bien que Rawls considera normalmente arbitraria a *toda* diferencia producto de talentos y capacidades naturales, y no sólo las “económicas”, pero se justificarán socialmente en la medida en que el estado, haciendo uso de conocidos mecanismos redistributivos, compense esas diferencias, de tal modo que las mayores ventajas de unos redunden en beneficios de los menos favorecidos. Esto sería pactado por los contratantes dado que todos querrían salir favorecidos en la distribución del producto social. A

⁹⁴ Véase su ensayo “Justicia distributiva”, en el libro *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 58.

quienes crean que esto podría cumplirse en un libre mercado, dado que en éste las ganancias implican aumento de inversiones y por ende del salario real en su conjunto, Rawls se apresura a decirles que dicho esquema (de “libertad natural”) es el máximo grado de arbitrariedad moral, dado que las cuotas distributivas son afectadas por todo tipo de oportunidades naturalmente desiguales (talentos, buena fortuna, accidentes, etc.). Se acercaría a lo que Rawls propone un sistema de “igualdad liberal” donde el estado redistribuye recursos económicos hacia aquellos que son talentosos pero no cuentan con los recursos para usarlos; este sistema sigue siendo injusto por cuanto permite que las cuotas distributivas se vean afectadas por dichos factores (o sea, desigualdad de talentos). Finalmente, el principio de diferencia puede cumplirse sólo bajo el sistema de “igualdad democrática”, donde se reconoce que todas las desigualdades de nacimiento y de dotes naturales son inmerecidas y deben ser compensadas de algún modo, y de este modo se realiza la intervención amplia del estado tratando de mantener el pleno empleo de los recursos, una amplia distribución de la propiedad y la riqueza, garantía de una correcta educación para todos, etc. Quede claro que esto implica la utilización de todos los recursos del estado que llamamos nosotros “macrodistribuidor”, pero no implica necesariamente que las empresas productivas estén en manos del estado. Rawls aclara que su esquema es compatible tanto con un régimen socialista liberal como con un régimen de propiedad privada.

Como vemos, Rawls concluye en lo que en nuestros términos es el estado de providencia, macrodistribuidor. Esto no es nuevo, pero lo nuevo, como él mismo dice, es su modo de justificarlo, y por eso esto nos estimula a nuevas reflexiones, no sólo sobre los resultados del estado de providencia, sino sobre los modos posibles de su justificación.

Como podrá imaginarse el lector, lamentamos disentir con el modelo sostenido por el gran filósofo de Harvard. Hay una primera y fundamental diferencia, esencial a nuestro humanismo teocéntrico, basado en la ley natural, y es que Rawls no concibe una justicia preexistente al contrato social. Así no se reconoce, luego, a la ley natural. Su noción de persona, por otra parte, no parece muy compatible con la nuestra, cuya dignidad reside, no en la autonomía moral, sino en ser “Imago Dei”. Esto significa que sus bases filosóficas aparecen como totalmente diferentes a las nuestras. Que los principios de justicia surjan de un contrato social (si bien hipotético) es, por otra parte, incompatible totalmente con nuestra

idea de justicia, resultante de la ley natural que Dios ha impreso en nuestra naturaleza, y que no se reduce, además, a la distributiva. Esta cuestión es importante, además, porque contando con los principios de la ley natural, no es necesario recurrir a ningún pacto imaginario para averiguar los principios de la justicia^{*32}.

Alguien podría, sin embargo, preguntar inteligentemente si los *resultados* del esquema de Rawls podrían ser compatibles con los principios de la ley natural, si bien sus fundamentos filosóficos últimos no lo son. Nuestra respuesta es: tampoco, y no precisamente porque estemos cerrados a los aportes que puedan provenir de autores no iusnaturalistas (todo nuestro trabajo prueba lo contrario). Es que en este caso particular, sólo una noción absolutamente deformada de ley natural podría compatibilizarse con el modelo de Rawls en sus resultados concretos.

¿Por qué esta incompatibilidad con nuestro esquema? Prácticamente todas nuestras explicaciones sobre la igualdad, la desigualdad, la igualdad de oportunidades, los derechos sociales, la propiedad e iniciativas privadas, podrían contestar perfectamente esta pregunta. Pero lo que nos interesa destacar en este caso es lo siguiente: una de las bases del sistema de Rawls es que las desigualdades naturales —no sólo las económicas, sino también las de talentos naturales (esto es, que alguien, por ejemplo, nazca con capacidad musical y otro no, y tantos otros infinitos ejemplos por el estilo)— son “arbitrarias” desde el punto de vista moral⁹⁵, y se justifica si... (y viene el principio de diferencia como antecedente del condicional). Pues bien, el caso es que no puede decirse de ningún modo que una desigualdad natural, que forma parte de las desigualdades accidenta-

^{*32} Por supuesto, algún partidario de J. Rawls podría decirme que inútil es mi referencia a la ley natural, doctrina metafísica precisamente declarada como no relevante —como todas ellas— por Rawls para el pacto *político* de una sociedad. A esto hay que decir dos cosas que no podemos desarrollar ahora en detalle pero que resumidamente son las siguientes: a) hay que ver si es posible no tener en cuenta doctrinas metafísicas en el momento del pacto; la noción de Rawls de racionalidad y dignidad humana, inspirada en Kant, es algo totalmente metafísico; más aún, teniendo en cuenta el sentido que el término “metafísico” tiene en la epistemología contemporánea después de Feyerabend: no hay “hechos” sin teorías metafísicas detrás (véase, además, el debate con Habermas al respecto, en Jürgen Habermas/John Rawls, Debate sobre el liberalismo político, Paidós, 1998). B) No es ninguna novedad que, *de hecho*, hay concepciones metafísicas diferentes. Ya hemos tocado esta cuestión y volvemos a decir que Maritain (op.cit.) se adelantó en tratar esta cuestión sin necesidad alguna de negar la teoría de la ley natural...

⁹⁵ Véase la respuesta de Nozick a este punto, en *Anarchy State and Utopia*, op. cit, sección II, parte II, sobre todo pp. 222-227.

les naturales que Dios ha impreso en la naturaleza humana, puede ser “arbitraria” moralmente: eso es falso, pues nada de lo establecido por Dios puede ser moralmente arbitrario; no porque Dios pueda convertir en justo lo intrínsecamente arbitrario, sino precisamente porque repugna a su Razón Eterna lo intrínsecamente arbitrario. Este punto de partida rawlsiano es así incompatible con el eje central de nuestro humanismo teocéntrico. Luego, si Juan nace con una brillante capacidad para jugar al ajedrez, eso es plenamente justo, porque así ha sido establecido por Dios, *y la persona tiene pleno derecho a la propiedad, goce y usufructo de sus capacidades naturales*. Juan tiene pues pleno derecho a las ganancias que pueda obtener jugando al ajedrez. Por supuesto, ya hemos dicho que Juan no debe, moralmente, esclavizarse de sus ganancias, ni colocarlas como fin último de su vida ni dejar de ayudar a sus hermanos con ellas, pero todo eso no corresponde vigilarlo a la justicia humana, sino que Juan haya obtenido sus ganancias dentro de la ley humana, sin robo, ni fraude, ni violencia. Por lo demás, sobre las diferencias entre los hombres y la igualdad de oportunidades que tanto preocupa a Rawls, nos hemos extendidos suficientemente en su momento. Pero el eje central de la disidencia en este caso es éste: la persona merece plenamente el fruto de sus talentos⁹⁶. Rawls niega por completo esta premisa; nosotros lo afirmamos totalmente, basados en la existencia de Dios, concientes, además, de que el trabajo de los talentos concluye siempre en beneficio de todos.

La única interpretación posible “teocéntrica” de Rawls sea quizás decir que Dios ha creado a los seres humanos desiguales para que todos, incluidos “los que están peor” gozaran de los beneficios intrínsecos de esa desigualdad. Pero no creemos que Rawls acepte esta “reformulación” teocéntrica de su principio de diferencia, sobre todo porque su resultado implica que los beneficios de cada persona en la sociedad se ven afectados *con justicia* por las desigualdades naturales.

Como dato de observación, digamos que muchas sociedades occidentales han optado por el modelo de Rawls, y muchas veces los parti-

⁹⁶ Véase Nozick op. cit, pág. 224. (*33: Por supuesto, que la persona merece plenamente el fruto de sus talentos no tiene sólo su justificación en la existencia de Dios, sino también en la exigencia de “ley natural” (nos remitimos a la nota *32) de respetar en la persona todo aquello que sea fruto de su inteligencia y voluntad. Puede haber otras justificaciones pero, si alguien es más utilitarista, al estilo Buchanan, creemos que es relevante decir nuevamente que, a la hora de fijar los bienes públicos en el pacto constitucional, si atribuimos al gobierno federal la re-distribución de ingresos, eso será y es sencillamente la ruina y decadencia de la democracia constitucional).

dos que se suceden en el poder oscilan entre una posición más cercana a Rawls y una posición más alejada. En cierto sentido eso convierte al pacto hipotético de Rawls en un pacto más o menos real⁹⁷ donde los ciudadanos deciden, en cada elección general, sobre los principios de justicia distributiva por los cuales se regirán. Empero, esta aplicación práctica del modelo de Rawls ha producido consecuencias antropológicas graves; ha acostumbrado a las personas a la dependencia del estado, ha debilitado consiguientemente los lazos familiares, ha fomentado el proceso de degeneración de las democracias constitucionales, aludido anteriormente^{*34}, y, en las naciones más pobres, ha retrasado notablemente la acumulación de capital e inversiones, produciendo con ello más pobreza. Sólo una profunda reestructuración constitucional, que frene la extensión del estado macroredistribuidor –si bien esto no excluye posibles arreglos con respecto a determinados bienes públicos; ver Buchanan, op. cit.- puede sacar a las naciones libres del plano inclinado hacia el totalitarismo vía el estado providencia. Pero es muy difícil que esa reestructuración pueda hacerse muy de golpe, excepto algún cambio repentino de consenso social, cosa muy improbable. Habitualmente las sociedades tardan mucho en abandonar las costumbres incorporadas, por eso, la tendencia será progresiva en la medida en que por medio de elecciones libres los votantes se vayan inclinando por gobiernos cada vez más proclives a la limitación de los poderes del estado. Para ello se requiere, como dijimos, progresivos cambios de consenso, para lo cual la difusión de las ideas ocupa un papel primordial.

⁹⁷ Véase Grondona, Mariano: *Los pensadores de la libertad*, Sudamericana. Buenos Aires, 1986.

^{*34} Es precisamente lo que terminábamos de decir en la nota *33.

CAPÍTULO CUATRO

EL HUMANISMO DEL FUTURO Y SU APLICACIÓN A PROBLEMAS CONTEMPORÁNEOS

Advertencia metodológica

Hemos tratado muchas veces problemas cuyo tratamiento técnico es cuantitativamente más extenso que el análisis que desde nuestro punto de vista filosófico-político les hemos dado, y por eso en esos casos hemos destacado que nuestra intención era ubicarlos en el contexto general de nuestro planteo filosófico-político. En este último capítulo, esta advertencia deberá ser tenida en cuenta más que nunca. En efecto trataremos temas cuyo estudio completo requerirá, para cada uno de ellos, tomos enteros, y cuyos aspectos sociales, psicológicos, jurídicos, religiosos, etc., exceden la pluma de cualquier especialista y requieren un trabajo de equipo. Por eso, vano sería el intento de este capítulo, tan vano como ilusoriamente soberbio, si tratáramos de cubrir cada uno de los temas de modo completo, en todos sus aspectos. Esto de ningún modo es nuestra intención. Lo que trataremos de hacer, en cambio, es enfocar el eje central de la cuestión, que tenga que ver con los aspectos morales del tema que se ubiquen en el contexto general de nuestra filosofía política. En este sentido, se observará que lo que haremos generalmente será una aplicación concreta, al caso particular, de principios generales establecidos en capítulos anteriores. Hecha esta aclaración, ya no reiteraremos, cada vez que comencemos a tratar un problema, que no lo abarcaremos en todos sus aspectos, que la bibliografía es inagotable, etc. Nos limitaremos a dar los lineamientos morales y filosófico-políticos muy generales sobre la cuestión, dejando incluso, muchas veces, interrogantes abiertos. Con ello esperamos contribuir a la mutua colaboración de todas las disciplinas –aportando nuestro enfoque filosófico-político– para cuestiones y problemas cuya solución urge a las puertas del siglo XXI, y que una posición como la nuestra no puede desatender.

1. El problema educativo

Nuestra defensa del fundamental derecho a la libertad de enseñanza y nuestra defensa al derecho a la libre iniciativa privada en todos los ámbitos de la vida social (incluido, por ende, el educativo) han dejado bien clara nuestra posición en la cuestión educativa. Debemos, sin embargo, tratar ahora adicionales cuestiones.

En primer lugar, vamos a aclarar nuestra concepción de la “educación”. No vamos a ser nada originales, obviamente, pero nunca está de más recordar ciertas cuestiones básicas. La educación puede ser entendida como hecho social o como hecho moral. Ambas concepciones no están contrapuestas pues se refieren a aspectos distintos de una misma cuestión. Sociológicamente, la educación se refiere a todo proceso de transmisión cultural (y ya dijimos que la cultura está constituida por pautas aprendidas de conducta, inherentes a la naturaleza humana, al contrario del reino animal, que se maneja con pautas instintivas de conducta). Esto es resultado de que el hombre es “abierto al mundo”, mientras el animal está limitado a un “medio ambiente fragmento”.⁹⁸ Por eso el fenómeno educativo es inherente a *toda* cultura. A su vez, “educar” puede hacer referencia al hecho moral, aludiendo a la formación moral, actualizando las potencialidades esenciales de la persona de hacer el bien y conocer la verdad, educar es entonces formar moralmente a la persona. Se incluye aquí la actualización de cualquiera de los talentos, que en sí mismos son buenos. No sería educar, en este sentido, conducir la conducta del hombre hacia una acción contraria a su fin último, que es Dios. A su vez, quien se educa es causa eficiente principal de su propio desarrollo, y el educador, causa eficiente coadyuvante. Por eso el aprendizaje implica necesariamente la libre decisión (libre albedrío) de asumir el contenido de lo enseñado. A su vez, la educación, en ambos sentidos, puede ser formal o sistemática o, por el contrario, no formal asistemática. Esta última ocupa en gran porcentaje en todas las sociedades. La primera se produce cuando determinados contenidos culturales adquieren un grado de complejidad tal que necesitan ser transmitidos mediante un proceso intencional especial dirigido sistemáticamente al aprendizaje de dichos contenidos. Esto es lo que se denomina “escolaridad” en sentido general. Algunos reservan el término “formal” a la presencia del estado en ese proceso

⁹⁸ Véase Coreth, E.: *Qué es el hombre*, Herder, Barcelona, 1978.

sistemático; nosotros preferimos, en cambio, señalar dicha presencia con el adjetivo “estatal”.

Las aclaraciones efectuadas son tan poco originales como, creemos, sencillamente verdaderas.

Ahora veamos cuáles son las consecuencias político-educativas de nuestra concepción sobre la libertad de enseñanza, que es lo principal desde nuestro punto de vista filosófico-político. La consecuencia, como es obvio, es el amplio despliegue de la libre iniciativa privada en la educación, tanto formal como no formal. Esto implica que, en ese sistema, perfectamente posible, *los contenidos culturales son decididos por las personas según su conciencia y no por el estado según su fuerza*. Las personas se tratan, pues, mutuamente como tales: se *proponen* mutuamente sus proyectos educativos, utilizando para ello sus derechos de libre asociación, propiedad y libre enseñanza, pero no se *imponen* mutuamente dichos proyectos. *Son pues las personas, las familias y las sociedades intermedias, los agentes principales de la educación*; y el estado cumple en este caso la función de velar por el respeto de esa libertad de enseñanza y, y a través del Poder Judicial, intervenir en los delitos que forman el límite de dicha libertad, referidos en el capítulo uno. Con lo cual, este sistema, resultado del orden natural que emerge siempre que los derechos del hombre se respeten, produce tres consecuencias: a) una, moral, dado que las personas respetan mutuamente su conciencia en el ámbito educativo; b) eficiencia, dado que la libre competencia en la oferta de servicios educativos produce que esté siempre alerta para dirigirse a las necesidades de la demanda; c) agilidad, dado que la libertad imperante produce que el sistema pueda adecuarse rápidamente a las diversas circunstancias culturales, siempre cambiantes.

(Todo esto presupone el funcionamiento del proceso de mercado tal cual lo hemos descrito en el capítulo anterior).

Por supuesto, el totalitarismo, sea del signo que fuere, rechaza absolutamente el modelo anterior, dado que niega el derecho a la libertad de enseñanza. En esos casos el estado monopoliza totalmente la oferta de servicios educativos. Pero, sin llegar a ese extremo, se aducen muchas veces determinados argumentos que justifican la presencia del estado, como un agente principal, en materia educativa. Es evidente que este otro modelo ha tenido gran éxito, dada la amplia presencia del estado en materia educativa en la mayoría de las naciones del mundo; así que otra vez deberemos oponernos a paradigmas habituales. Dichos argumentos son principalmente los siguientes: a) dada la importancia de la educación

para la persona, el estado debe financiar iguales posibilidades educativas para todos los ciudadanos (este argumento se refiere a la parte financiera); b) la educación no es un “comercio” que deba ser “dejado” a la iniciativa privada; c) dada la importancia del hecho educativo, el estado no puede permanecer indiferente en cuanto a los valores culturales y debe fijar contenidos mínimos de enseñanza que expresen determinados valores –los partidarios de este argumento discuten habitualmente sobre *qué* valores deben ser enseñados- que deben ser seguidos incluso por las instituciones privadas de enseñanza; d) la educación es un bien público, y/o su *no* prestación mínima puede ocasionar externalidades negativas. Este último argumento es uno de los más importantes.

Comentaremos ahora estos argumentos. Sobre el primero, debemos decir que hemos aclarado, a lo largo de todo nuestro ensayo, que no corresponde a la persona recibir la satisfacción de sus necesidades –por más importantes que éstas sean, y la educación está incluida- sin la mediación de su trabajo y esfuerzo personal. Por lo tanto, como ya hemos dicho, la persona no tiene propiamente un “derecho a recibir servicios educativos”, sino un derecho al bien común, en el cual y por el cual podrá adquirir los servicios educativos formales que desee en la medida de su esfuerzo y trabajo. Sobre el caso de quienes no pueden trabajar, ya hemos fijado nuestra posición, y sobre el tema de los menores –básico en la cuestión educativa- es claro que la responsabilidad y esfuerzo personal del que hablamos se traslada a los padres, quienes son, por derecho propio, los responsables de la educación de su hijo. Por otra parte, el argumento supone ilusoriamente que puede haber algún servicio de algún bien escaso –en este caso, la educación- que la persona pueda recibir “gratis”, sin advertir que ello es imposible, y que siempre la persona está pagando, aunque sea vía impuestos. Ya dijimos que nada justifica en principio que el estado saque recursos a los ciudadanos para hacer lo que estos por sí mismos pueden hacer.

El segundo argumento es sencillamente maniqueo. Supone que las actividades relacionadas con la contabilidad económica y costos son intrínsecamente malas o despreciables, y obviamente no es así. La educación es un bien escaso; luego, hay que economizarlo, y el financiamiento de la educación a través de la medición de la eficiencia de sus servicios en un mercado libre es el sistema óptimo de economización; nada hay en ello intrínsecamente perverso. Por otra parte, si alguien descuida la calidad de sus servicios educativos porque antepone valorativamente la ga-

nancia monetaria a otros valores más importantes (como la calidad de sus servicios), obtendrá menos ganancia pues bajará la demanda de sus servicios en la medida que ésta busque dicha calidad.

El tercer argumento es más importante. Parte de una premisa verdadera pero concluye inválidamente. Es cierto que el estado no puede ser indiferente frente a la cultura o valores morales básicos: la sola organización constitucional del estado y su defensa de los derechos del hombre implica que el estado está inmerso en una cultura y que se ha definido por valores morales básicos. Esto, como puede verse, se relaciona con el papel educativo de la ley humana al que hicimos referencia en el capítulo uno, pues en la medida que la ley humana positiva cumpla esa función, el estado, al protegerla, ya la está cumpliendo también de modo no formal. Cada vez que el estado deba educar formalmente, ya sea en sus instituciones naturales —por ejemplo, fuerzas de seguridad (el ejemplo no es excluyente)- o en situaciones de emergencia, es obvio que debe hacerlo, en esos casos, según los valores morales asumidos en su ordenamiento constitucional. Pero más allá de este ordenamiento básico, hemos dicho que la cultura es libre, precisamente porque la persona tiene derecho a la libertad de enseñanza y a la libertad cultural. Luego, el estado no tiene derecho a imponer un determinado tipo de cultura; no debe imponer pautas culturales por la fuerza, más allá de su misión específica, que ya implica una toma de posición cultural y moral. Este punto es importantísimo: si no se entiende, la vía hacia el totalitarismo de estado es muy directa. *Valorativamente, es más grave la intervención del estado en este terreno que su intervención en el área económica*, aunque las consecuencias prácticas sean menos visibles y, además, siempre la libertad económica permite resistir los embates del Estado “cultural”. Por otra parte, debido a este argumento muchos estados, aunque permiten a los particulares fundar instituciones educativas y/o financiarlas, les imponen *monopólicamente* una currícula (planes de estudio) tan extensos que el derecho a la libertad de enseñanza queda prácticamente anulado. Lamentablemente esta práctica está a veces tan extendida que no se advierte su gravedad. El llamado “monopolio escolar” no implica sólo que el estado monopolice la oferta de la infraestructura material de los servicios educativos, *se da el monopolio estatal de enseñanza, también, y sobre todo, cuando el estado impone planes de estudios obli-*

*gatorios —sea en el nivel que fuere— a instituciones nominalmente “privadas” de enseñanza. Y ello es una grave violación del derecho a la libertad de enseñanza^{*35}.*

Con respecto al último argumento, debemos decir que, en primer lugar, habíamos dicho que, cuanto más escaso es un bien, más necesaria es su privatización, y la educación formal está lejos, muy lejos, de ser un bien superabundante. Por otra parte, es dudoso que se pueda atribuir a la educación formal una de las características típicas de los bienes públicos, a saber, la no rivalidad en consumo y la no exclusión. Ya vimos que es posible la privatización aun en esos casos, pero, además, no creemos que la educación sea uno de éstos. El lugar y recursos ocupados por un demandante de servicios educativos formales no puede ser otro. La educación formal es pues un bien típicamente privado; luego, la intervención del estado, para proporcionarla como si fuera un bien público, debería estar sostenida en los argumentos anteriores, cuyas dificultades ya hemos visto.

El siguiente argumento genera aun mayores discusiones, las cuales no serán, al menos por nosotros, tan fácilmente resueltas como las anteriores. Por un lado, ya hemos visto que, redefinidas, las externalidades negativas se producen sólo cuando los derechos de propiedad no están bien definidos; resulta, por ende, muy difícil de encontrar en este caso cuál es el derecho de propiedad afectado por una persona no educada según cánones habituales de educación formal. Es importante que hayamos dicho “según cánones habituales de educación formal” porque toda persona se educa siempre necesariamente, de un modo u otro, en el sentido de la transmisión cultural de tipo no formal. ¿Puede decirse que cometerá delitos? Creemos que es muy difícil contestar que sí. Un santo puede ser analfabeto, y la santidad es, moralmente, el máximo grado de “educación a la que una persona puede llegar. ¿Cómo determinar legalmente lo que es “indispensable” en cuanto a la educación formal, sin caer en el peligro de imponer coactivamente un determinado contenido cultural?

^{*35} La Argentina no sólo está muy lejos de estos ideales, sino cada vez más lejos, con la sanción de la ley federal de educación y el mayor control estatal de las universidades privadas y los post-grados. Es curioso ver cómo estas instituciones privadas reciben como buena noticia que el estado y sus organismos cuasi-soviéticos de control han “aprobado” sus planes. Como si los miembros de un campo de concentración se felicitaran porque sus carceleros los “dejan” hacer tal o cual cosa, dándoles su “aprobación definitiva”.

El asunto se complica gravemente si lo vemos desde el punto de vista del menor a cargo de sus padres. ¿Tienen éstos últimos el derecho a no darle algún tipo de educación formal? Y no estamos hablando aquí de escolaridad obligatoria, sino de instrucción obligatoria. ¿No podría la persona adulta reclamar en el futuro por una real externalidad negativa sufrida por una falta de instrucción mínima? ¿Legitimaría tal cosa una vigilancia, vía poder judicial, sobre los límites de la patria potestad en este caso? Tal vez, aunque ello sea muy difícil de instrumentar de acuerdo con nuestros presupuestos.

Hasta ahora hemos hablado sobre cuál es para nosotros la situación que consideramos ideal en el campo educativo, hemos dicho además que es una situación perfectamente posible, y hemos comentado los argumentos que han difundido mayoritariamente la situación contraria, esto es, la activa intervención del estado en materia educativa. Pero, entonces, debemos comentar de qué modo progresivo podrían corregirse las cosas en un mundo que dista de ser lo ideal en este tema. De lo contrario daríamos la impresión de no escribir para os problemas reales. Estamos, en efecto, en un típico caso de subsidiariedad sociológica. La intervención del estado en materia educativa tiene una larga tradición, y, por ende, los cambios, ante situaciones así, deben ser progresivos y paulatinos a medida que se va creando consenso sobre la importancia de la libertad de enseñanza. Muchos de los argumentos arriba señalados, por otra parte, son —excepto el segundo— perfectamente comprensibles, estimulados por paradigmas muy habituales e impulsados muchas veces por corrientes de pensamiento que no quieren destruir de ningún modo la libertad de enseñanza pues consideran que es compatible con una amplia intervención del estado en materia de oferta y contenidos de los servicios educativos.

En este sentido, no podemos, obviamente, pasar revista a todas las situaciones existentes en todas las naciones, pero sí podemos señalar algunas cuestiones muy básicas que deberán tener luego en cuenta la situación concreta de cada caso. En relación a esto, lo fundamental es evitar el monopolio del estado; pero ese monopolio, volvemos a reiterar, se produce aunque el estado no monopolice la oferta material de servicios educativos, pues puede sin embargo imponer planes obligatorios de enseñanza al sector privado, en cualquiera de sus niveles. Esto es monopolístico y atenta contra la libertad de enseñanza. En muchas naciones la situación no llega a ser grave por tanto muchas veces dichos contenidos obligatorios, se adecúan a las tradiciones culturales de cada región y dejan

algún margen de libertad para las creencias religiosas. En esos casos, la toma de conciencia de lo grave de la situación –como una bomba de tiempo que muchas veces estalla– se produce cuando los funcionarios estatales utilizan esa legislación y esa red burocrática perfectamente montada – que durante un tiempo X se utilizaba sin violentar mayormente usos y costumbres– para imponer contenidos de enseñanza de tipo totalitarios, de proselitismo del partido dominante, y/o usos y costumbres que atenten contra sentimientos religiosos o cuestiones por el estilo. En esos casos, en general, se toma conciencia del poder latente que el sistema había depositado en el estado. Aunque lamentablemente, el debate público pasa en esos casos, muchas veces, por el cambio de los contenidos obligatorios por otro tipo de contenidos obligatorios, sin advertir que el eje central de la cuestión radica en que debe eliminarse del estado su facultad para imponer planes obligatorios de enseñanza, cualesquiera sean, aunque el estado pueda fijar sus planes de estudios en su sector. Esto es: si el estado ofrece servicios educativos, debe respetar, al menos, la libertad del sector privado para ofrecer planes alternativos de enseñanza⁹⁹. Y a veces es muy difícil crear consensos aunque sea de la necesidad de esta desmonopolización.

Dado que el instrumento jurídico para lograr el monopolio referido es el “título oficial”, el modo para romper ese sometimiento al estado es eliminar jurídicamente, para el sector privado, la exigencia de dichos títulos oficiales como condición necesaria de pase e ingreso de un nivel a otro. Esta costumbre, extendida en muchos lugares, no sólo elimina la libertad de enseñanza, sino que además genera la ineficiencia del sector privado, pues entonces los demandantes buscan “el título” (oficial) más que resultados pedagógicos concretos¹⁰⁰. Eliminando la exigencia legal del título oficial (que implica que los planes del sector privado se deban adecuar al plan oficial), el oferente privado de servicios educativos ya no tendrá que ofrecer sino la calidad de servicio. Tanto los alumnos como quienes ejerzan la tutoría –en el caso de menores– se darán cuenta que ya no es necesario reclamar sólo un papel sellado, olvidándose del real nivel de educación alcanzado, sino al contrario, reclamarán resultados pedagógicos concretos dado que están utilizando esos servicios para lograr una posición superior, dependiendo ella del nivel (puede ser el acceso a un

⁹⁹ Véase Zanotti, Luis J.: “La desinstitucionalización del sistema educativo”, en *IIE, Revista del Instituto de Investigaciones Educativas*, No 26, Buenos Aires, mayo de 1980.

¹⁰⁰ Véase Zanotti, L. J.: op. cit.

nivel superior de enseñanza, o a una capacitación profesional, etc.). Todo el sector privado se manejará pues *por el prestigio* que la institución haya alcanzado con sus servicios y no porque esté “aprobada oficialmente”. Todo lo cual generará la eficiencia y agilidad del sistema privado, según lo habíamos comentado anteriormente. Pero volvemos a reiterar, esta propuesta es en general muy difícil de comprender y aceptar dado los que a veces seculares usos y costumbres de “vigilancia oficial” del estado sobre la educación. Sólo el prestigio de algunas universidades privadas de renombre mundial, que no necesitan la aprobación de ningún funcionario estatal para ser consideradas excelentes servicios educativos, puede tal vez ser un ejemplo de lo que estamos proponiendo para todos los niveles del sector privado.

Por supuesto, dado que el nivel universitario es tradicionalmente aquél adonde confluye la cuestión de los “títulos”, es necesario aclarar qué ocurriría con dicho nivel en nuestra propuesta. Y, otra vez, debe irse por pasos para no violentar usos y costumbres tradicionales. En algunas naciones ya hay conciencia de que el reconocimiento de la calidad del título y la habilitación profesional son cosas distintas¹⁰¹. En esos casos, sin embargo, muchas veces la habilitación profesional está a cargo de los estados o municipios respectivos, sobre todo para profesionales tales como medicina, abogacía, etc. (hay consenso en esos lugares de que el sector llamado “humanístico” no necesita ese “permiso” oficial). Pero ese reconocimiento oficial de la habilitación profesional puede, puede, primero, desmonopolizarse, dando la posibilidad de realizar tal habilitación a los colegios profesionales privados —que se manejan también por el sistema de prestigio—, y, finalmente, puede privatizarse totalmente, en la medida que vaya aumentando el consenso para ello. En las naciones donde la habilitación profesional y el otorgamiento del título oficial sea simultáneo, deben separarse ambos aspectos, como primer paso, antes que los recientemente enunciados. Reiteramos que estas reformas pueden requerir muchos años para su progresiva aceptación.

Otros de los puntos delicados de esta desmonopolización educativa es el tema de la financiación. Si el estado se ocupa de su sector y deja al privado en libertad, parecería justo que este último se financie totalmente a sí mismo; pero, las cosas no son tan sencillas. Hay ciertas complicaciones con los principios de justicia distributiva que se apliquen en ese caso,

¹⁰¹ Véase Pocock, J. M.: “Reconocimiento y acreditación de los estudios superiores en los Estados Unidos de América”, en Revista del *III*E, No 28, septiembre de 1980.

pues *todos* los ciudadanos están pagando los impuestos que van hacia el sector oficial educativo. Los ciudadanos que además, haciendo uso de su derecho a la libertad de enseñanza, paguen un instituto privado, están consiguientemente obligados a pagar dos veces en materia educativa. Para evitar esta injusta situación, en algunas naciones el estado comenzó a subsidiar a los institutos privados, para que su costo sea menor; pero ello fomentó a su vez situaciones de control del estado a quienes derivaba recursos: consecuencia, por otra parte, bastante obvia. Obsérvese que todo este problema se origina en la decisión del estado de prestar servicios educativos. Esto implica la siguiente pregunta: si se decide que el estado financie los servicios educativos, ¿cuál es el modo de hacerlo de modo más eficiente y menos atentatorio de la libertad de enseñanza? Hayek (op. cit., Pág. 92) se refiere a la propuesta de Milton Friedman al respecto. Consiste ésta en cheques, vales o bonos escolares que el estado (reiteramos nuestra preferencia por el nivel municipal) otorgaría a cada padre que acredite un hijo en edad escolar (se discute si en cualquiera o en sólo uno de sus niveles) para que éste acceda con ese bono a la institución privada de su preferencia, la cual recibirá ayuda económica oficial en la medida de la cantidad de bonos que acredite. De ese modo, en vez de subsidiar directamente al establecimiento privado (subsidio a la oferta) se subsidia a la demanda (los padres) lo cual estimula a las instituciones privadas a competir libremente para recibir esos bonos. Esto evita que el estado se vea tentado de controlar los planes de estudio de esas instituciones y, además, permitiría que no se vea estimulado a fundar él mismo instituciones de enseñanza, lo cual es mucho más costoso, sino que cumpliría su fin de financiar la educación a través de la ayuda directa a los padres. Esto implica que es posible, por ende, sustituir progresivamente —*jamás de golpe*— el subsidio directo a las instituciones por el subsidio directo a los padres, lo cual permitiría además progresivas privatizaciones de establecimientos estatales de enseñanza. Ahora bien: ya dijimos que ésta sería la situación ideal en caso de que se haya decidido que el estado debe destinar recursos a la educación formal. Nosotros ya hemos expresado nuestra opinión negativa al respecto, pero, dado que la opinión contraria está muy extendida, el sistema de bonos, que expusimos recién, es el sistema que óptimamente permite conciliar la intervención del estado en materia de financiamiento educativo con la libertad de enseñanza, con lo cual esta última, que es nuestra preocupación fundamental, queda salvada.

Volvemos a reiterar que tenemos plena conciencia de que nuestras propuestas en esta materia chocan contra paradigmas habituales y se adelantan mucho a lo que el consenso actual permitiría realizar, pero precisamente por eso las estamos efectuando, pues de lo contrario ese consenso no se modificará nunca. Por otra parte, se habrá advertido que nos hemos concentrado en la cuestión político-educativa, lo cual corresponde a nuestro contexto filosófico-político. Volvemos a reiterar que, a pesar de nuestro pleno convencimiento de que la educación formal es algo que corresponde principalmente a la iniciativa privada, somos plenamente respetuosos de usos y costumbres que, resultantes muchas veces de razones culturales e históricas perfectamente atendibles¹⁰² han acostumbrado a una mayor intervención del Estado en ese ámbito. Con esto que-remos decir que no proponemos una privatización repentina que no tenga en cuenta la situación concreta de cada región, que la prudencia política del gobernante debe tener siempre en cuenta. Nuestra oposición es terminante, desde luego, a los totalitarismos absolutos que convierten a la población y a los menores en títeres conducidos por las ideologías enfermas de los déspotas de turno, pero nuestra propuesta de cambio progresivo se refiere a aquellas regiones donde el Estado tiene una amplia presencia educativa, tanto en bienes materiales como en planes de estudios, obligatorios en cierto grado, pero respetando, una cierta iniciativa privada y no imponiendo a través de esos planes ideologías totalitarias ni contenidos inmorales que ofenden a tradiciones culturales y religiosas de la población. Esa situación es tolerable y su modificación debe ir, en nuestra opinión, progresivamente desde la desmonopolización referida hasta que el consenso social acepte una privatización global del sistema^{*36}.

Por último, contestemos a la siguiente pregunta: ¿cuál es nuestra concepción de un hombre educado, desde el punto de vista moral, desde el punto de vista de nuestro humanismo teocéntrico? Un hombre educado es aquél que ha actualizado sus potencias de practicar el bien y conocer la verdad. Es una persona que trata de orientar todos sus actos hacia Dios, que ama a Dios y sabe que el bien de su prójimo debe estar presente en toda su conducta y pensamiento. Es una persona que ama la ver-

¹⁰² Véase al respecto, Zanotti, Luis J.: *Etapas históricas de la política educativa*, Eudeba, Buenos Aires, 1984, 3ra. Edición.

^{*36} Esta progresiva desmonopolización del sistema es, por otra parte, el único modo concreto de ir separando estado y ciencia conforme a las propuestas de Feyerabend, op. cit, nota *8, cuestión íntimamente relacionada con la salud pública como veremos a continuación.

dad, que se preocupa por conocerla cada día más y que sabe que debe enseñarla siempre, pacífica y libremente. Es una persona que atiende a los dictados de su conciencia, que ha asumido racional y libremente el cumplimiento de sus deberes y no necesita la compulsión o ningún tipo de amenaza para cumplirlos; ha orientado, pues, su libertad hacia el bien, y es así plenamente libre. Su conciencia es infranqueable; ningún poder de este mundo puede llegar a ella ni doblegarla. Todo ello es una persona educada. Todo ello constituye el fin de la educación. Los educadores, sumergidos muchas veces en asfixiantes reglamentarismos pseudodidácticos¹⁰³ nunca deberían olvidar este objetivo. Y esto es fundamental a la hora de educar a un niño, a un adolescente. Dice al respecto Luis J. Zanotti: “prepararse para ser adulto es, pues, mucho más, y más importante, que elegir una actividad o un estudio determinado. Es forjar un plan de vida sobre bases éticas, religiosas, políticas. Es saber si se puede mentir o no; si se puede robar o no; si la violencia es admisible o condenable; si amaré a mi prójimo o seré indiferente a su suerte; si prefiero la frivolidad como constante o si soy capaz de adentrarme en las honduras de mi alma; si me siento criatura divina o si me supongo un accidente bioquímico sin destino conocido; si prefiero saludar a mi vecino cortésmente o si lo ignoraré mientras nada tenga que esperar de él. Cuando tenga resuelto estos aspectos en apariencia tan simples, muchas actividades podrán complacerme. De lo contrario, podré ser un buen o mediocre profesional, tener éxito o fundirme en los negocios, llevarme más o menos bien con mi mujer o separarme de ella. Pero nunca seré un hombre pleno porque en mi juventud habré olvidado que debía preparar el futuro. Seré existencialmente pobre sin remedio”¹⁰⁴.

¹⁰³ La escuela secundaria argentina es uno de los mejores ejemplos de aquello a lo que me refiero. Véase Zanotti, Luis J.: *Los objetivos de la escuela media*, Kapelus, Buenos Aires, 1980.

¹⁰⁴ Véase *Cuando el presente es futuro*, Fundación Banco de Boston, Buenos Aires, 1988.

2. Aborto, eutanasia y algunas cuestiones de salud pública.*37

Se habrá observado que a lo largo de todo este trabajo el dere-

*37 Vamos a hacer una aclaración general que tendremos en cuenta en todas las demás cuestiones que vendrán a continuación. En los ensayos citados en la nota *8, cuando hablábamos de la dialéctica del iluminismo, desarrollamos la tesis de que, históricamente, Occidente ha realizado una singular vuelta de campana. En la Edad Media, dada la concepción según la cual el poder secular era sólo el brazo armado de poder eclesial, y dadas las creencias culturales de fondo (su horizonte de pre-comprensión básico) la salud era fundamentalmente la salvación del alma, no la salud del cuerpo. Y era esa salvación lo que era una cuestión “pública” y por eso la herejía era un delito civil. Posteriormente, con el proceso de secularización de origen positivista (decimos esto para distinguirlo de una sana laicidad del estado) y por influencia de los planteos de Comte y la Enciclopedia, la salud pública comenzó a ser la salud del cuerpo, científicamente “probada” y obligada por los poderes públicos. Lo mismo en ámbitos educativos. Eso es lo que Feyerabend llama una nueva inmadurez (En Adiós a la razón, op. cit., I, 4) Y por eso él propone una nueva ilustración, consistente en la separación del estado y la ciencia. Traducido esto a nuestros parámetros, esto implica respetar la libertad de conciencia en todos los ámbitos, incluso allí donde el estado positivista la niega en nombre de lo científicamente probado. Todas nuestras propuestas de reducir la ingerencia el estado federal en estas cuestiones y respetar la iniciativa privada en estos ámbitos van en esa dirección. Por ende, es verdad que gran parte de nuestras visiones morales sobre esos temas están sanamente generadas por nuestra cosmovisión católica, pero independientemente de que estoy seguro de que mis premisas allí son también de razón natural, hay otra cuestión: la alerta ante la unión de estado y ciencia, alerta que ha sido hecha por un autor no precisamente católico, como Feyerabend. Creyentes y no creyentes se pelean por el dominio de instituciones del estado que implican la unión de estado y ciencia. En eso se equivocan ambos. Difieren, sí, en el contenido, pero mantienen, ambos grupos, intactas las estructuras opresoras del estado positivista soñado por Comte y llevado a la práctica con mayor sutileza. Todo esto es muy pertinente ahora, en e 2002, cuando han recrudecido las campañas de la ONU de tipo neomalthusianas, tratando de disminuir la tasa de natalidad con políticas abortivas o contraceptivas, y tratando además de luchar contra el SIDA mediante la entrega masiva de preservativos por parte de organismos estatales. Los grupos creyentes se oponen a esas políticas y, como se verá, yo coincido con ellos pero agregó otras dos cuestiones en las cuales muchos creyentes no creen. Primero, creo que, preferentemente, no deben existir hospitales públicos, amén de respetar, obviamente, la objeción de conciencia tanto de médicos como de pacientes en cualquier institución. Segundo, tampoco creo, y eso ha quedado muy claro, en que la mayor cantidad de población e inmigración sea un problema económico, sino al contrario. Y, nuevamente, son dos no católicos, Mises y Hayek, quienes más han demostrado ese punto. Por último, quedó también claro que en ningún momento hemos hablado ni propuesto una neutralidad moral del estado, y menos ahora, cuando sencillamente, por influencia de la hermenéutica de Gadamer y el neopragmatismo de Putnam (tampoco católicos practicantes), no creemos en la neutralidad valorativa de ningún enunciado. Por ende, es obvio que allí donde hemos admitido una muy restringida acción de los niveles gubernamentales, esto es, ese nivel asistencial de tipo municipal, esa asistencia debe hacerse según cánones morales que la razón natural pueda

cho a la vida ocupa un lugar primordial y fundante. Por eso queremos dejar bien claro nuestra posición con respecto a ciertas cuestiones muy debatidas, que tienen una esencial relación con el derecho referido.

2.1. *Aborto*

Con el término aborto nos estamos refiriendo, en este contexto, a la expulsión voluntaria de un feto no maduro. Ello es distinto, pues, de la expulsión involuntaria de un feto no maduro (esto es, antes del séptimo mes completo) y de la expulsión provocada, con fines médicos, de un feto ya maduro, lo cual es aceleración del parto.

Nuestra tesis es: *el aborto, en el sentido referido, es un asesinato, dado que el ser humano es tal desde el primer momento de la concepción*. Por ello este delito cae totalmente dentro de aquello que la ley humana debe prohibir, dado que es una grave violación del derecho a la vida.

Como puede observarse, la clave de la demostración de que el aborto es un asesinato consiste en la demostración de la siguiente premisa: el ser humano es tal desde el primer momento de la concepción”.

Para ello utilizaremos dos vías. La primera será científica-positiva, utilizando los actuales conocimientos biológicos.

En primer lugar, la teoría genética actual nos dice que en el huevo fertilizado o cigota se encuentra un código genético, que permite diferenciar a un individuo de otro. Ese código está presente desde el momento de fusión entre las informaciones genéticas del óvulo y el espermatozoide. Luego, desde el primer momento de la unión entre las gametas reproductoras está presente un individuo específicamente distinto se otro individuo. Consecuencia adicional de esto es que no hay posibilidad de confusión biológica entre el cuerpo del nuevo ser y el cuerpo de la madre que lo está gestando, cuyo código genético es otro. No puede decirse pues que el huevo fecundado es “parte del cuerpo de la madre” o expresiones por el estilo. También se infiere de lo anterior que el individuo es *genéticamente el mismo* desde su primer instante de vida hasta su muerte. Las diferencias son pues las de diversas etapas de desarrollo de los caracteres contenidos en su genotipo.

demostrar como correctos, aparte de que los valores imperantes en una Constitución Federal ya sean correctos.

En segundo lugar, si se intentara rebatir lo anterior diciendo que, en el caso de un tumor, la carga y estructura cromosómica es distinta, lo cual sería un caso similar al crecimiento de un embrión, ello es falso porque en el caso de un tumor canceroso se trata de una división celular desordenada a partir de una o varias células *diploides* (esto es, con el total de cromosomas de la especie), mientras que en el caso del embrión se trata de una división celular ordenada fruto de la unión de dos células *haploides* (esto es, que contienen la mitad de cromosomas de la especie). Esto constituye una esencial diferencia.

Para estar en presencia de esta individualidad genética no es necesario, pues, que el embrión sea “viable”, o que se instale en el útero materno, etc. Dichas cuestiones son accidentales a la individualidad genética del huevo fecundado.

Ahora bien, la epistemología contemporánea, sobre todo a través de Popper y Lakatos, ha establecido muy claramente que, en las ciencias positivas, la certeza total es imposible y lo máximo que podemos alcanzar es conjeturas corroboradas hasta el momento, o, en lenguaje lakatosiano, podemos tener núcleos centrales de un programa de investigación progresivo; hasta ahora, el programa de investigación de la genética actual es progresivo¹⁰⁵. Esto implica que estamos diciendo todo esto según el estado actual de la ciencia, por eso debemos ir hacia nuestra segunda vía, menos sometida a la contingencia de las ciencias positivas, que es la vía filosófica^{*38}.

Filosóficamente, debemos distinguir entre una sustancia individual y las potencialidades propias que emergen de esa sustancia¹⁰⁶. Por ejemplo, un niño de dos meses tiene la potencia de caminar, aunque todavía no la ha desarrollado. Actualizará su potencia al respecto cuando camine. De este modo, conocemos la esencia de una sustancia a través del despliegue y actualización de sus potencialidades específicas. Así, distinguimos a una persona humana de lo no humano por sus capacidades típicamente espi-

¹⁰⁵ Véase nuestra monografía pre-doctoral *Epistemología contemporánea y filosofía cristiana*, presentada a la Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, septiembre de 1988.

^{*38} Dada la importancia que a lo largo de estos años ha adquirido, para nosotros, la epistemología que va desde Popper a Feyerabend, enfatizamos más que nunca que las *conjeturas* científicas nunca pueden ser la base de las *certezas* morales en las que se basa la defensa de la condición de persona del embrión humano.

¹⁰⁶ Véase González Álvarez, A.: *Tratado de Metafísica: Ontología*, Gredos, Madrid, 1979, 2da. edición.

rituales, como el amar y el conocer, de donde surgen facultades como el habla, el aprendizaje, etc. Vimos esto ya en nuestro capítulo uno. Lo que ahora queremos destacar es que dichas potencialidades son propias del ser humano, pero no son “el “ser humano, sino que el ser humano es la sustancia individual de donde emergen dichas potencialidades. Todos saben que el recién nacido es un ser humano aunque todavía no sea capaz de demostrar el teorema de Pitágoras. Esto es: el ser humano es tal aunque sus potencialidades propias *todavía no hayan comenzado a desplegarse y actualizarse de manera visible*. Por lo tanto, las diversas fases del desarrollo de una persona son fases que se encuentran a nivel accidental, pero no afectan la *esencia* de la persona que se está desarrollando. Esto es precisamente lo que fundamenta todo nuestro respeto a la dignidad de la persona y la igualdad esencial de los hombres, que debe ser respetada ante la ley, más allá de sus diferencias accidentales. La persona es esencialmente persona, siempre, en todas las fases de su desarrollo. Luego su derecho a la vida, que surge de su misma condición de persona, no es afectado por las diversas fases del desarrollo de la persona. Luego, no podemos decir que no es una persona aquello que se está desarrollando para actuar como tal. Luego, el embrión humano *es* una persona aunque todavía no *actúe visiblemente* como tal (y decimos “visiblemente” atentos a todas las posibles manifestaciones de psiquismo intrauterino). Si no fuera una persona, no podría, en el futuro, desarrollarse como tal. Si algo se desarrolla como mosquito, es porque es un mosquito, *dado que todo se desarrolla y se despliega según lo que es*. Nada se desarrolla a partir de la nada, sino a partir de una realidad ya especificada. Confundir a la esencia del ser humano con la *manifestación* visible de sus potencialidades propias es un grave error; ello justificaría decir que no es una persona quien ha sufrido una lesión irreparable de su lóbulo frontal. Luego, el embrión humano es persona, desde el primer instante de su crecimiento y desarrollo, esto es, desde el primer instante de la concepción. Que se encuentre dentro de otro cuerpo o que su tamaño sea ínfimo, son todas cuestiones accidentales que no afectan a su esencia como persona, que debe ser, consiguientemente, respetada desde ese primer momento.

Por lo tanto, dado que *nada* justifica quitar directamente la vida a una persona inocente, su derecho a la vida es inviolable, desde el primer momento de su concepción. El fin no justifica los medios (esto es: ninguna conducta contradictoria con el fin último de la vida humana se justifica porque sea idónea para llegar a otro fin) y, por ende, aunque el fin

sea bueno, ese medio (la eliminación directa de la vida de una persona inocente) jamás está justificado.

Alguien puede decir: ¿qué ocurre si el problema no es que se afirme que el embrión no es un ser humano, sino que se *duda* sobre su real naturaleza? Pues en ese caso, tampoco está justificado quitar la vida del embrión, pues, desde el punto de vista ético, la duda sobre si algo es o no una persona lo único que justifica, precisamente, es *abstenerse* de hacer algo que pueda perjudicar al “posible” ser humano. Si alguien está cazando y duda sobre si lo que se mueve es un animal o un hombre, debe abstenerse de disparar, obviamente. Luego, lo único que coherentemente justificaría la eliminación directa del embrión es la certeza total de que no es una persona, la cual es una premisa absolutamente falsa, por los motivos vistos.

A partir de aquí, podemos fundamentar nuestra negativa respecto a algunos casos que se presentan habitualmente como intentos de justificación del asesinato del embrión humano, esto es, el ser humano en los primeros meses de su vida, o en sus primeros segundos.

a) Violación. Se dice que la mujer que fue violada tiene “derecho” a abortar. El fin es salvaguardar su honor y/o no tener un hijo que ella no deseaba. Pero, dado que el fin no justifica los medios, no puede violarse el derecho a la vida del nuevo ser, dado que su derecho a la vida emerge de su misma condición de persona y es, por ende, totalmente independiente del modo o las circunstancias en las que fue realizada su concepción. Luego, la violación no justifica el aborto. Algunos dicen que, en ese caso, la mujer podría pedir la transferencia de su patria potestad, una vez nacido el niño. No negamos esa posibilidad; tampoco la afirmamos rotundamente. Dejemos abierta esa cuestión.

b) Malformación comprobada. Tampoco hay justificación en este caso. Qué persona vive o muere, según sus mayores o menores defectos, no corresponde al ser humano decidirlo. Es gravísimo tratar de tomar el lugar de Dios. Quienes admiten este caso deberían admitir que es lícito quitar la vida a un niño deforme ya nacido, y en ambos casos estaríamos en presencia de un asesinato. El derecho a la vida de una persona no está en relación a sus defectos físicos o mentales, por más graves que estos sean. Por más que el fin sea evitar el dolor y el sufrimiento, el quitar la vida no constituye un medio lícito para ello, por los motivos expuestos. ¿Cuántas veces, por otra parte, el motivo es justamente una falta de amor, que, de tenerlo, nos haría ver la posibilidad de cuidar a alguien de-

fectuoso como una oportunidad de despliegue del amor más profundo, que no pide, sino que da?¹⁰⁷.

c) Situación desastrosa de la familia o de los padres. Nuevamente el mismo tipo de argumentación: el derecho a la vida de la persona no está en relación a la situación económica en la que nace. De lo contrario sería lícito de cualquiera de los hijos con ese pretexto; es más, si el asunto es la situación económica, habría que asesinar al mayor, que es el que consume más. Huelga todo comentario.

d) Abortos ilegales. Dice este argumento –uno de nos más usados– que hay que legalizar los abortos para que éstos se realicen en buenos institutos, con buenos profesionales y en correctas condiciones de higiene, para evitar el peligro que corren las madres en otros casos. Muy encomiable la preocupación por la madre, en este caso, pero eso, nuevamente, no justifica el medio, dar impunidad al asesinato de un inocente. Con el mismo criterio deberían legalizarse los robos a los bancos para que éstos no pusieran en peligro la vida de los asaltantes o de los clientes. Recúrrase al medio que se desee para evitar la dramática situación producida por personas que además de eliminar una vida ponen en peligro otra y arruinan su salud; recúrrase al medio que se quiera para la protección de las menores que son engañadas, dañadas o explotadas por inescrupulosos delincuentes, pero jamás se dé libre curso al asesinato de la persona por nacer como solución a esa situación. Ese medio, precisamente, es totalmente injustificado.

e) Peligro para la vida de la madre. Este caso es ya muy infrecuente, dadas las nuevas técnicas médicas. La cesárea, la sinfisiotomía, etc., han eliminado dramáticas instancias de antaño en el momento del parto. Por otra parte, después del 7mo. Mes completo puede recurrir a la aceleración del parto si hay peligro para la vida de la madre y hay además actualmente posibilidad de reimplantar al embrión en el útero en el caso de

¹⁰⁷ Véase la siguiente carta de una madre, citada por V. Frankl: “Por una deformación prematura de los huesos del cráneo en el vientre materno, cuando mi hijo nació el día 6 de junio de 1929 era ya un enfermo incurable. Yo tenía entonces 19 años. Diviné a mi hijo y lo amé sin límites. Mi madre y yo hacíamos cualquier cosa para ayudar al pequeño gusano, aunque todo fue en vano. El niño no podía andar, ni podía hablar, pero yo era joven y no perdía la esperanza. Trabajaba día y noche sólo para poderle comprar a mi querido gusanito preparados alimenticios y medicamentos. Cuando yo ponía su pequeña y delgada manita sobre mi hombro y le decía ‘¿me quieres?’, él se apretaba muy fuerte contra mi, se reía y me ponía torpemente la mano en la cara. Yo era entonces feliz, a pesar de todo, inmensamente feliz”, de su libro *La Psicoterapia al alcance de todos*, op. cit., p. 135.

embarazo ectópico. Pero, debemos aclarar, si el caso se presentara, no es un medio lícito, para salvar una vida, eliminar directamente otra. En ese caso, además, el no eliminar la vida de la persona por nacer no es “causar” la muerte de la otra. Si X amenaza a Z diciéndole que mate a Y o, de lo contrario, X matara a Y2, entonces, si Z no mata a Y —como corresponde— entonces Z no es “causante” de la muerte de Y2, sino el causante de la muerte de Y2 es Z, en ese caso, “permite”, “tolera”, esto es “no impide” (porque no puede impedir) que X sea causa de ese asesinato. Luego queda demostrado que el no matar a la persona por nacer, en esos casos, no es “causa” de la muerte de otra persona. Por otra parte, no puede decirse que, en esos casos, la persona no nacida actúa como “injusto agresor” frente al cual habría derecho a la defensa legítima. ¿Cómo el embrión o el feto pueden ser “culpables” de algo? No pueden por ende, ser acusados de “injusta agresión”. Son absolutamente inocentes. Es más: la persona por nacer es la persona *más inocente e indefensa* que hay.

Volvemos a reiterar, sin embargo, que estos son actualmente muy raros.

Los casos analizados reafirman nuestra tesis: el aborto es un asesinato. No puede hablarse, por ende, de “derecho al aborto”. Eso es una absoluta contradicción en términos. No hay derecho a hacer algo que va en contra de un derecho humano fundamental. Tampoco puede encuadrarse dentro del “derecho de la madre a disponer de su propio cuerpo”. Puede la madre tener el derecho a la ausencia de coacción sobre la disposición de su cuerpo, pero no sobre el cuerpo de *otra* persona. Tampoco puede encuadrarse el aborto dentro de “acciones privadas” que no perjudican a terceros. Pues el aborto elimina la vida de una persona humana; luego, está a años luz de una acción privada; al contrario, entra dentro de uno de los más típicos delitos contra terceros: el asesinato. Tampoco debe autorizarse legalmente, por ende, la comercialización de “píldoras abortivas” cuyo objeto es asesinar a una persona de un modo evidentemente muy simple, y tampoco debe autorizarle legalmente la utilización de “anticonceptivos” abortivos, que no son propiamente anticonceptivos, pues no impiden la concepción sino que matan su resultado.

El aborto está muy extendido en muchas naciones. Ello es una muestra de los errores de razonamiento en los que a veces puede incurrir el ser humano y cómo la falta de formación en conceptos filosóficos fundamentales lleva a conclusiones absurdas. Pero también puede ser un síntoma de alejamiento del hombre de su Creador, que lo lleva a querer

ocupar el papel del Dios que ha dejado de lado. Triste papel. Es más ridículo aún que una piedra que quisiera ser un ángel. Por eso, en nuestro humanismo teocéntrico el derecho a la vida, y su respeto, es esencial, pues forma parte del respeto a Dios. Respetar a Dios es respetar al hombre; respetar al hombre es respetar a Dios. Por eso, si alguien no cree en Dios, pero sabe que no debe atentar contra la vida, felicitaciones, porque está respetando a Dios sin darse cuenta.

2.2. *Eutanasia*

Tratamos esta cuestión a continuación de la anterior debido a su estrecho paralelismo. Los argumentos y principios serán casi los mismos. En este caso se trata del derecho a la vida, en sus últimos momentos.

Debemos antes que nada definir los términos para no confundirnos. “Eutanasia” hace referencia a una acción o una omisión que causa la muerte con el fin de evitar algún dolor o sufrimiento. El fin es bueno; *el medio –eliminar directamente una vida–* no lo es. Esto es peligrosísimo si su práctica se extiende a niños anormales –ya tratamos este tema en el punto anterior-, enfermos incurables, ancianos, etc. Todos ellos tienen derecho a la vida, y sus posibles sufrimientos no convierten a nadie en administrador de ese derecho. De no comprender esto, puede derivar esta práctica en genocidios generalizados, ajenos a una sociedad donde la dignidad humana se respete. Esto nada tiene que ver con una supuesta falta de sensibilidad ante el dolor ajeno; al contrario, tiene que ver con el convencimiento de que la vida humana es inviolable, y tiene que ver también con una visión de las cosas donde el amor estimula a cuidar a una vida sufriente y no a eliminarla.

La eutanasia no debe confundirse con la “orto-eutanasia”, que permite al paciente de una enfermedad terminal morir lo más confortablemente posible y autoriza a los médicos a no utilizar medicamentos o tratamientos desproporcionados, esto es, que según el estado actual de la ciencia es muy seguro que no salvarán la vida del paciente¹⁰⁸. En este sentido, el paciente tiene derecho a morir “dignamente”, rodeado de su familia, cuando se sabe que determinadas prácticas no producirán la curación de su enfermedad ya incurable y terminal. Por supuesto, la pre-

¹⁰⁸ Véase “La eutanasia, distanasia y ortoeutanasia. Nuevos enfoques de una antigua cuestión”, por María Teresa Bergoglio de Brower de Koning y María Virgionia Bertoldi de Fourcade, en *Derecho*, Nro. 6.368, del 21 de noviembre de 1985.

sencia de una enfermedad terminal justifica, si el enfermo lo desea, el uso de tratamientos no del todo corroborados desde el punto de vista experimental, y la voluntad del enfermo justifica también el abandono de tales intentos. O sea que nadie está obligado a someterse a tratamientos “desproporcionados”, esto es, que seguramente no lo curarán según el estado actual de la ciencia, y a la vez el paciente tiene derecho a “probar” tratamientos aún no corroborados y dejarlos cuando lo considere necesario. Rechazar estos últimos o rechazar los “desproporcionados” no equivale a suicidio, sino más bien a aceptar la limitación de los medios terapéuticos humanos y disponerse a morir serenamente con dignidad. Nada de esto tiene que ver con la eutanasia citada más arriba. Debe recordarse por otra parte, que siempre una persona tiene el derecho a decidir si se someterá o no a un tratamiento médico, y sus decisiones al respecto entran dentro de su “derecho a la ausencia de coacción”.

Nos referimos recién al suicidio. Debemos aclarar que no hay propiamente un “derecho al suicidio”, porque nadie tiene el derecho de atentar contra ninguna vida; luego, tampoco contra la propia. Sin embargo, debe despenalizarse el intento de suicidio y, en ese sentido, se puede hablar de una no coacción, o un derecho a la ausencia de coacción, en relación a la decisión fallida de suicidarse. Ahora bien: esto no implica que sea lícita la acción de alguien que “colabora” con el suicidio, a “pedido” de quien se va a suicidar. Colaborar con un intento de suicidio es asesinato. Luego, supongamos que un enfermo que está sufriendo graves dolores pide al médico que le aplique una inyección que lo mate. Si el médico accede, eso es eutanasia en el sentido referido.

La eutanasia, pues, definida como la hemos definido y distinguida de la no utilización de medios desproporcionados, es un atentado contra el derecho a la vida, de igual modo que el aborto. Es comprensible que, frente al dolor, el ser humano recurra a soluciones desesperadas. Precisamente, desesperadas, no “pensadas”. Y el orden moral y jurídico de una sociedad respetuosa de los derechos del hombre no puede basarse en la desesperación ni en la precipitación¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Sobre este tema, véase: *Eutanasia*, por F. Monje, Folletos MC, Madrid, 1985. Véase también, del mismo autor, “Iniciativas en favor de una muerte digna de los enfermos incurables”, “Debate sobre la eutanasia en los recién nacidos deficientes”, e “Los equívocos de la eutanasia”, en *ASD Prensa*, del 15 de marzo de 1988, 1 de febrero de 1988 y 15 de enero de 1988, respectivamente; Buenos Aires, editorial Edita.

2.3. *Algunas cuestiones de salud pública.*

Aunque todos los temas se relacionen entre sí, creemos que podemos tratar en este punto cuestiones adicionales que también se relacionan estrechamente con el derecho a la vida. No menos cierto es, como veremos más adelante, que también los temas ecológicos se relacionan con este derecho. Nuestro procedimiento, dada la amplitud de los temas que trataremos a continuación, será expresarlos como “preocupaciones” cuyas soluciones técnico-jurídicas no corresponde a nosotros, desde luego, tratar.

En primer lugar, se verá que estamos utilizando el concepto de “salud” pública. Nuestra defensa de la libre iniciativa privada en todos los ámbitos de la vida social ha proporcionado suficientes bases como para comprender que los servicios de salud pueden estar perfectamente en manos privadas, incluso, como hemos visto, a través de conocidos sistemas de medicina prepaga, que funcionan bien donde el estado no atenta contra el bien común mediante la inflación u otras diversas políticas a las cuales ya nos hemos referidos. Pero, en la medida que en temas de salud haya externalidades negativas que el mercado haya podido solucionar, o existan bienes públicos sin privatizar, tales como la vía pública, instalaciones municipales de diverso tipo, etc., el estado tiene allí el papel de contralor en todas aquellas cuestiones de salud e higiene pública cuya tensión ponga en peligro el derecho a la vida de terceros. Sumemos a esto las ya referidas situaciones de emergencia que el estado debe atender, lo cual implica también diversos tipos de servicios médicos.

En este sentido, no puede destacarse el control judicial sobre determinados medicamentos, (que incluye la posibilidad de algún tipo de legislación preventiva) sobre todo porque en ese caso están en juego determinados principios jurídicos tradicionales de la responsabilidad contractual, tales como el principio de la buena fe o la ausencia de fraude en los contratos.¹¹⁰ Empero, no concluyen aquí los problemas referidos a la salud pública en una sociedad respetuosa de los derechos del hombre. Hay algunos temas adicionales que tratar.

Nos preocupa, en efecto, que, salvado el principio de la buena fe en los contratos libremente realizados, haya sin embargo algunos avances del estado en algunas áreas que son de exclusiva responsabilidad de cada

¹¹⁰ Véase Risolía, M. A., op. cit., y Pardo, J. A.: , “Responsabilidad civil por los productos elaborados”, en *El Derecho*, No 6.692, del 6 de marzo de 1987.

persona. Comprendemos que en muchos casos se trata de la “subsidiariedad sociológica” a la que hemos hecho alusión, pero ello no obsta a que no podamos manifestar nuestra preocupación al respecto. Por ejemplo, en el tema del ejercicio ilegal de la medicina. Ya dijimos, en la parte educativa, que lo que se considere legal al respecto está en relación al sistema de habilitación profesional que se utilice, lo cual, como vimos, es una cuestión más “abierta” de lo que habitualmente se piensa. Pero, aún dentro de usos y costumbres tradicionales al respecto, creemos que hay casos donde el estado realiza una intervención ilegítima: por ejemplo, cuando se prohíbe a determinadas religiones la práctica de ceremonias curativas o se prohíbe, a determinadas personas, que practiquen curaciones en las cuales no se administran fármacos. Eso es un abuso a la responsabilidad individual y a lo que entra dentro de acciones privadas que no perjudican a terceros. Y, desde luego, no nos estamos refiriendo a ceremonias o prácticas que por naturaleza sean sencillamente delictivas. La religión católica, por ejemplo, tiene un sacramento muy importante, que es la unción de los enfermos, cuyos efectos pueden ser curativos aún a nivel físico. Por ende, muchos de los que pretenden prohibir legalmente las ceremonias curativas de otros cultos no católicos deberían acusar al sacerdote católico por “ejercicio ilegal de la medicina”, lo cual sería, por supuesto, contrario a la libertad religiosa. Pues bien: debe aplicarse el principio de la libertad religiosa en todos los casos.

Voy a arriesgarme a dar otro ejemplo. En una oportunidad se condenó a dos personas por la venta de pequeñas “pirámides” que ejercían “poderes curativos”¹¹¹. No se probó que hubiera daño alguno en la salud de los compradores. Sin embargo, se las declaró culpables del delito de “ejercicio ilegal de la medicina”. Podemos comprender, por supuesto, el disgusto del juez por la venta de ese tipo de “tonterías”. Tanto la ciencia como las religiones más serias rechazarían esas prácticas. Pero, nuevamente, estamos aquí ante un caso típico de acción personal donde entra en juego la responsabilidad individual; ya hemos dicho muchas veces que la ley humana no prohíbe todo lo que la ley natural sí. El juez, por otra parte, dice en sus fundamentos que los aludidos productos carecen de “sustento científico”. Evidentemente, no está al tanto de la más contemporánea epistemología, que nos demuestra que ninguna teoría científico-positiva tiene absoluta certeza. La ciencia positiva no puede asegurar *absolutamente* que algo no tenga poder curativo o que sí lo tenga. Desde lue-

¹¹¹ El caso fue en la Argentina, según “La Nación”, del 21 de marzo de 1987.

go, cuando se trata de algo que daña a la vida de la persona, podemos aplicar el criterio de conjetura corroborada hasta el momento y el principio de la buena fe en los contratos; luego, sería perfectamente correcto que alguien demandara ante la justicia al vendedor de pirámides si éstas dañaron su salud, y fueron compradas con fines de meditación mental o algo por el estilo. Pero, evidentemente, no se trataba de este caso. Si alguien nos dice que quienes compran esos productos son "tontos", "o estaría de acuerdo, pero recordemos que una sociedad donde rige el derecho a la intimidad, antes visto, incluye el derecho a la ausencia de coacción sobre nuestras "tonteras", amén de que a veces no es tan sencillo saber *qué* es realmente una "tontera".

Otra cuestión que nos preocupa, donde también debe respetarse la libertad individual, es la decisión de iniciar o no un tratamiento médico. No puede negarse a la persona su derecho a la ausencia de coacción sobre ese tipo de decisiones, por más seguros que estemos de que está en un error, y máximamente cuando pocas veces tendremos certeza en esas cuestiones. El asunto se complica, sin embargo, cuando el enfermo entra a una determinada institución asistencial, dado que el médico puede ser puesto en una situación difícil ante la negativa del enfermo a recibir un tratamiento proporcionado según el estado actual de la ciencia. En esos casos, no estaría de más que la legislación contemplara una "objeción de conciencia" cuando la religión o creencias del paciente le impiden recibir algún tipo de tratamiento. Por ejemplo, una mujer, que profesaba una religión que prohíbe las transfusiones sanguíneas, fue legalmente obligada, bajo decisión judicial, a recibir la transfusión.¹¹² ¿No es el caso difícilmente compatible con la libertad religiosa? Por supuesto, aún en los casos en que esta "objeción de conciencia" se respetara, ello no implica que la persona en cuestión tenga derecho a trasladar su decisión a terceros con los que convive, y mucho menos a menores, cuyo derecho a la vida está más allá de la patria potestad.

Otra cuestión, que nos preocupa gravemente, es el tema de los tratamientos de las enfermedades mentales. La falta de cuidado en este aspecto ha producido verdaderas violaciones de la libertad individual que convierten a los hospitales psiquiátricos en verdaderas cárceles e inhumanos centros de tortura. Y no estamos hablando de las naciones totalitarias donde se recurre a la "psiquiatría" para "curar" a aquellos que tienen "la grave psicosis" de estar en contra del régimen. No nos referimos

¹¹² El caso fue en Rosario, Argentina, según *La Nación* del 2 de octubre de 1988.

a esas situaciones, abiertamente totalitarias, cuyo rechazo y condena no necesita de nuestra parte mayores comentarios, nos referimos a naciones no totalitarias. En efecto parecería que la persona goza de todos los derechos hasta que padece una enfermedad mental. En este sentido, quisiéramos puntualizar las siguientes normas: a) nadie puede ser sometido a un tratamiento psiquiátrico o encerrado en una institución psiquiátrica mediante la coacción física, y ninguna orden médica puede autorizar tal cosa, *excepto que haya una decisión judicial al respecto de la prueba de que la conducta del sujeto entra dentro de algún tipo penal*. Ni familiares ni médicos son dueños de la libertad individual de la persona con la excusa de una supuesta enfermedad mental. Por otra parte, la más elemental y habitual psiquiatría nos dice que la falta de razonamiento y de propio juicio no es la característica dominante de ninguna neurosis. Los paradigmas habituales en estas materias (*sumamente contingentes*) nos dicen que la falta completa de libre albedrío podría manifestarse en psicosis tales como esquizofrenias, paranoias, psicosis depresivas, maniaco-depresivas y estados demenciales. Aun en estos casos, si ante la orden de internación alguna otra persona considera que se está forzando o dañando al enfermo, deberían disponerse los medios legales para que el caso fuera resuelto judicialmente. b) *durante la internación debería estar judicialmente prohibida todo tipo de práctica médica que lesione o mutile al paciente*. El ejemplo típico de lo que estoy hablando sería la lobotomía, ni siquiera se justifica ésta en caso de conducta agresiva por parte del paciente. Tampoco deberían estar autorizados tratamientos que sean abierta y visiblemente dolorosos y crueles para el paciente, por más convencido que esté el médico de su eficacia (por otra parte, el médico cree que en estas materias puede tener plena certeza carece de la más mínima formación antropológica y epistemológica, por más experiencia que tenga en su profesión). De no tener en cuenta este principio, estos institutos psiquiátricos pueden convertirse en inhumanos centros de tortura y de experimentación coactiva sobre los seres humanos, con el sólo límite de la buena voluntad de los médicos intervinientes, sin ningún límite de la buena voluntad de los médicos intervinientes, sin ningún límite a sus “inapelables” decisiones. Eso es indigno de una sociedad que respete la libertad. Habíamos dicho que un paciente con una enfermedad terminal puede decidir que se pruebe sobre él una nueva terapéutica, pero este no es precisamente el caso. Debe pues afirmarse resueltamente que el enfermo mental y el discapacitado mental *tienen un inalienable derecho a la integridad de su propio cuerpo*. Esto incluye el rechazo

moral y jurídico absoluto a prácticas tales como la esterilización a disminuidos mentales. En estas cuestiones se prueba definitivamente qué respeto tenemos por la dignidad de *toda* persona, y si se tiene o no visión absolutamente deformada del “bien común” en caso de que sea esto último lo invocado para justificar estas vejaciones.

Otro tema que nos preocupa es el tema de los trasplantes. Elogiamos toda técnica médica que salve una vida y elogiamos también a la persona que libremente dona en vida alguno de sus órganos y los dona todos después de su muerte, pero no podemos dejar de decir que esta práctica presupone *estar esperando que alguien se muera* para salvar a otra vida. Son inevitables entonces las tentaciones de “hacer todo lo posible” para producir la muerte de aquél cuyo órgano es necesario para “otro”. Y, en este sentido, la ley humana debe ser lo más estricta posible para no dar lugar a abusos en esta cuestión. En este sentido, deben catalogarse como peligrosas para el derecho a la integridad del propio cuerpo las siguientes prácticas: a) considerar legalmente a toda persona como potencial donante después de su muerte “excepto expresa manifestación de lo contrario”; b) no hacer todo lo humanamente posible para salvar una vida para ese modo “acelerar” la “oferta” de órganos humanos “frescos”. ¿Cómo negar que ésta práctica tiene constantemente a considerar *demasiado rápido* que se ha llegado verdaderamente a lo que se considera “muerte legal”, por más estrictamente definida que ésta última esté? c) Por último, y lo más terrible, debe considerarse como contrario totalmente al derecho a la vida y a la integridad personal que sean *obligados* a “donar” sus órganos las siguientes personas: *menores, discapacitados mentales*, etc. Ninguna persona está obligada a “donar” sus órganos, *bajo ninguna circunstancia* —reiteramos: ninguna— y, si la persona no cuenta con voluntad propia, o es menor, *con más razón aún*.

Por supuesto (y valga la aclaración para todos los temas tratados), no corresponde a la filosofía política señalar todas las técnicas médico-jurídicas que permiten concretar estos principios. Ellas son sin embargo importantísimas, dado que permiten plasmarlos, y sería deseable que más médicos y más juristas se ocuparan de estas cuestiones. Sin embargo, ni la medicina ni la jurisprudencia tienen de por sí la facultad de determinar los principios éticos fundamentales; corresponde a la filosofía política dilucidarlos.

Por último, nos preocupa mucho también todo el conjunto de cuestiones referidas a la contaminación ambiental que afectan a la salud pública. Pero a estas cuestiones nos referiremos al tratar la cuestión ecológica.

3. Familia

La familia es uno de los mejores ejemplos de estas instituciones sociales que (como explicamos en el capítulo 2) surgen de un largo proceso de evolución cultural, que no fueron pensadas de un día para otro por sólo una persona y que cumplen funciones indispensables para la salud del grupo social. En este caso se trata de una institución que, emergiendo de la naturaleza social, racional y sexual del hombre, es el instrumento ideal para el desarrollo ordenado de la sexualidad humana y el cumplimiento de uno de sus fines básicos, esto es, la reproducción y consiguiente educación de los hijos. En este sentido, la familia cumple un papel de insustituible eficacia en educación y seguridad social (de niños y ancianos), roles que, como hemos dicho numerosas veces, no deben ser absorbidos por el estado so pena de privar, como también hemos dicho muchas veces, a la persona de la responsabilidad propia que corresponde a su naturaleza racional y social, que se despliega en sus propias iniciativas y en naturales sociedades intermedias. El fortalecimiento de los lazos familiares es así indispensable para garantizar la participación de la actividad privada en actividades que le pertenecen propiamente como las referidas (educación, seguridad social, creación de riqueza, etc.). De este modo, uno de los ejes centrales de nuestra filosofía política, esto es, que la persona tiene derecho a todo lo necesario para su desarrollo *pero mediante su propio esfuerzo y trabajo personal*, tiene en el fortalecimiento de los lazos familiares a otro eje central de igual importancia e íntimamente relacionado.

Por supuesto, los problemas relacionados con la institución familiar son de diverso tipo: moral, jurídico, psicológico y religioso. Nosotros vamos a tratar de sentar ciertos principios básicos en el orden moral natural y en el orden jurídico-positivo.

Desde el punto de vista moral, debe decirse que el amor, esto es, el desear que la otra persona alcance su bien y felicidad, ocupa en nuestra vida moral un papel fundamental, dado que ese deseo nos estimula a cumplir gozosamente nuestros deberes morales de justicia y demás virtudes. Estos deberes son los que señalan el camino de perfeccionamiento

de la persona y el alcance de su fin último. O sea que quien ama a su prójimo tiene un gran estímulo para perfeccionarse moralmente, dado que quien procede inmoralmente se daña a sí mismo, y ese daño no beneficia al prójimo; o sea que quien ama a su prójimo encuentra en ese amor su propio bien y felicidad. Por eso, quien cree amarse a sí mismo mediante el daño al prójimo, se está dañando a sí mismo. Por eso la persona alcanza su plenitud en el amor a su prójimo, y eso estimula cumplir con el deber por propia decisión y no por amor servil, lo cual es indispensable para el auténtico mérito del deber cumplido y desarrolla así el cumplimiento del deber por propio mandato de la conciencia y no por coacción. Por eso el amor plenifica a la persona, además: porque la convierte en plenamente libre.

En todas las relaciones humanas debe, pues, estar presente el amor; consiguientemente, también en las relaciones entre hombre y mujer evita, precisamente, que la otra persona sea utilizada como un mero medio para la satisfacción de una sexualidad que se ha salido de su orden y cuya satisfacción, consiguientemente, se ha convertido en el fin principal, lo cual sería contrario de la dignidad de la otra persona. Cuando hay amor entre hombre y mujer, y no mutua utilización, entonces la sexualidad se convierte en un óptimo medio de *expresión del amor* que ambos se tienen, con lo cual la sexualidad se ubica en unos de sus fines: la colaboración y crecimiento mutuo entre hombre y mujer. Por eso, la sexualidad, sin el amor, degrada mutuamente a las personas que así la utilizan. Ninguna persona es un mero medio para satisfacer un goce que no es fin último sino medio para la expresión del verdadero amor.

Ese verdadero amor, por su propia naturaleza, implica una donación de nuestra propia persona a la otra. Ese género está presente en todo tipo de amor; en el amor entre hombre y mujer, su diferencia específica es que está orientado hacia la sexualidad como su modo habitual de expresión y hacia la procreación y educación de los hijos como resultado y fin natural de ese modo de expresión del amor. Por eso, ese amor es total y para siempre; si no fuera así, no sería verdadero amor. Entonces, el amor entre hombre y mujer implica, si se ha decidido practicarlo, que la donación de la persona hacia la otra es completa (todo su espíritu y su cuerpo) y permanente (pues si fuera limitada en el tiempo ya no sería completa). *De allí se deduce, por medio de la razón, que ese amor se comienza a ejercer verdaderamente con un compromiso monogámico (implicado porque la donación es completa y total) e indisoluble (dado el mismo motivo). A ese compromiso llamamos*

matrimonio. Y no debemos aquí discutir por los términos; hemos descrito una realidad, no un término. Hay algo que es un compromiso de entrega total y para siempre entre hombre y mujer para expresar sexualmente su amor y para tener hijos y educarlos. Nosotros lo llamamos matrimonio; si alguien quiere llamar matrimonio a otra cosa, no le discutiremos^{97b}.

Es necesario observar que todas las conclusiones han sido guiadas por la razón natural que nos puede decir qué es el amor y cuáles son sus resultados.

Dadas las razones anteriores, el matrimonio es, por su misma naturaleza, y para atender a sus fines, monogámico e indisoluble; constituye el núcleo básico donde la persona crece y se educa, incorporando los valores propios que el sólo buen funcionamiento de la institución familiar proporciona. Por eso todo mal funcionamiento de la familia, aunque sea sustituidle por otros medios, genera muy probables inconvenientes a la formación de la persona como tal, con plena madurez y responsabilidad.

Todas las reflexiones anteriores han sido realizadas según la ley natural. Ahora bien: ¿cuáles deben ser las disposiciones de la ley humana en esta materia?

Para contestar esta pregunta deberemos aplicar a este caso concreto varios de los principios que establecimos en el capítulo 1 con respecto a las relaciones entre la ley humana y la ley natural.

Recuérdese, en primer lugar, que la ley humana no cubre todo el espectro de la ley natural. Por eso la ley humana puede “callar”, o sea, nada establecer, con respecto a algo legislado por la ley natural. Pero, si establece algo, sea mucho o poco, no debe establecer nada que vaya en contra de lo establecido por la ley natural. Y ello, como habíamos dicho, por dos razones: primero, porque —como es muy sabido— la ley humana que va en contra de la ley natural injusta; y, segundo, porque la ley humana tiene una función educativa, pues por el mismo motivo anterior, si algo prescribe, debe ser moralmente bueno, si bien puede, como también dijimos, NO proscribir lo moralmente malo. Por ejemplo, no compete a la ley humana, desde luego, proscribir las relaciones sexuales antes del matrimonio (si lo hiciera, sería contra el derecho a la intimidad), pero ello no implica que deba decir que son buenas o que reglamente dónde hacerlas y cuándo. La ley humana calla en esos casos, y es todo lo que debe hacer.

^{97b} Sobre el concepto de “matrimonio”, véase Benegas Lynch, A. (h): *Liberalismo para liberales*, Emecé, Buenos Aires, 1986, 2da. parte.

Ahora bien: es una costumbre secular, en la historia de la humanidad, que el estado legisle sobre el matrimonio. Pero, si lo hace, conforme a los principios anteriores, debe hacerlo conforme a lo que el matrimonio realmente es; de lo contrario, es preferible que nada sea legislado al respecto.

Sociológicamente, el estado y la ley humana, cuando legislan sobre matrimonio, lo hacen siempre siguiendo una determinada concepción sobre lo que el matrimonio es. Tal hecho como tal es innegable, aunque después podremos ver si la concepción que el Estado tiene sobre matrimonio es correcta.

Por ejemplo, si la ley humana dijera que el matrimonio puede ser entre personas del mismo sexo, o que puede ser poligámico o poliándrico, o que puede ser disoluble, en ese caso, en primer lugar, lo que la ley humana *llama* matrimonio no es *realmente* tal, y, segundo, se perjudica al cuerpo social y a la libre iniciativa privada en todos los ámbitos de la vida social, porque uno de sus estímulos, esto es, la familia monogámica e indisoluble, es desestimulada por la ley humana, dado que las personas tiendan a ver bueno y correcto lo que la ley humana prescribe como tal.

Sabemos perfectamente que muchas veces las culturas o el consenso social existente no aceptan lo que nosotros consideramos matrimonio, pero, precisamente, estamos diciendo que en esos casos es preferible que el estado no legisle, a que legisle contra la ley natural, por los motivos expuestos. Pero, a su vez, sabemos que ni siquiera tenemos actualmente consenso para que se acepte esta última propuesta; sabemos perfectamente que casi todo lo que venimos diciendo, aunque fundado racionalmente, chocará contra paradigmas habituales en estas materias.

Sabemos, obviamente, que el divorcio vincular legal está extendido actualmente por casi todo el mundo. No será la primera ni la última vez que en este libro nos manifestemos en contra de algo extendido en casi todo el mundo. Nunca, por otra parte, hemos propuesto cambios más que por la vía pacífica del convencimiento racional. Pero por ello, precisamente, queremos dejar sentadas algunas reflexiones sobre esta cuestión. En primer lugar, habíamos establecido que todo aquello que debilite la institución familiar debilita a aquellas funciones para las cuales dicha institución presta grandes servicios (educación, salud, seguridad social, etc.), estimulando, por ende, el estatismo en esas cuestiones. Ahora bien, nuestra conjetura es que el contrato legal disoluble genera el efecto psicológico de debilitar la fuerza del contrato en el momento de contratar, debilitando ello, consecuentemente, a la propia institución familiar, con

el consiguiente perjuicio dadas sus funciones. Se nos podrá decir: que ello no es *necesariamente* así. Claro que no; estamos utilizando aquí el método 3 de las ciencias sociales expuesto en la introducción. El asunto es que, precisamente, nadie nos puede demostrar necesariamente lo contrario o que necesariamente no ocurrirá el efecto referido. ¿Para qué generar, entonces, una intervención del estado cuyas consecuencias no queridas son imprevisibles, o casi previsiblemente negativas?

La pregunta anterior nos remite a la siguiente cuestión: muchas veces se dice que, de no estar presente el divorcio vincular, las parejas vueltas a casar se encontrarían “fuera de la ley”. En algunos lugares este argumento fue muy importante; ello se debía a que el adulterio, colocarlo como una acción privada que no esté penada por la ley humana y mantenerlo sólo como causal de divorcio no vincular. De ese modo persona que volviera a convivir con otra bajo un mismo techo —después de su divorcio no vincular— estaría fuera de la ley, incluso podría celebrar con esa otra persona los contratos privados habituales que deseara, con el sólo e importante detalle de que ley humana no llamaría matrimonio a esa segunda unión.

Pero esto último nos introduce en lo que precisamente el consenso actual imperante en esta materia no aceptaría. La presencia del estado en la vida social se ha extendido, lamentablemente, tanto, que la demanda social en este caso es que el estado consagre como matrimonio esa segunda unión; luego, mi propuesta anterior no satisface, obviamente, a la gran mayoría de personas que quieren un sello del estado que le diga “está casado”. Nuestra propuesta respeta plenamente la libertad individual de la persona y su derecho a la intimidad; no deja a nadie fuera de la ley porque su matrimonio fracasó, pero, obviamente como matrimonio a la segunda unión. Pero no será la primera ni la última vez que en nuestro trabajo alguna de nuestras propuestas no satisfagan a la general petición de “más estado”.

El tema estará además mal planteado si se lo relaciona necesariamente con cuestiones religiosas o se coloca a la libertad religiosa como argumento a favor del divorcio vincular. Si a una determinada concepción del mismo y analizar las consecuencias de la legislación elegida según la utilidad social de la misma —nosotros hemos seguido ese camino—; ninguna de las dos cosas pasa necesariamente por un *dogma revelado*. A muy pocos se les ha ocurrido que su libertad religiosa está violada porque las legislaciones no acepten, habitualmente, la poliandria, tiene su casa para

practicar su religión, pero no podrá alegar libertad religiosa para que la legislación del estado —establecida según normas racionales de derechos personales, utilidad social y bien común— se adecúe a sus costumbres¹¹³.

Y el punto anterior nos lleva a otro importante: el principio de subsidiariedad. En efecto, muchas veces el estado avanza más de la cuenta en la legislación familiar, legislando sobre cuestiones que podrían quedar en manos de la decisión de los cónyuges: sistema de administración de bienes, el compartir o no la patria potestad en algunos puntos, etc. Pero, sobre todo, muchas veces la ley humana ha entrado monopolícamente en el ámbito familiar en casos donde las religiones asumían tradicional y naturalmente muchas funciones. Todo ello es explicable, según las circunstancias históricas que entraron en juego. Pero, actualmente, no se justifica esta presencia total del estado en materia de matrimonio. En este sentido, supongamos que la legislación del estado reglamenta al matrimonio tal cual nosotros lo hemos concebido, y supongamos que una o más religiones establecen las mismas características para dicho contrato. En ese caso, el principio de subsidiariedad implica que se deben dar efectos civiles automáticos a los matrimonios celebrados religiosamente bajo las mismas características que la ley humana reconoce para el matrimonio. Y, en ese sentido, normas tales como que el contrato civil es condición necesaria para contraer el contrato religioso, son evidentes violaciones, muy graves, de la libertad religiosa, aunque lamentablemente no haya mucha conciencia de ello¹¹⁴.

Pero, por supuesto, la anterior situación tiene muy poco consenso actualmente, aunque estemos tratando de crearlo. En la mayoría de las naciones hay divorcio vincular legal; en algunas de ellas tal vez se mantenga la exigencia del trámite civil como condición necesaria para la celebración religiosa. En esos casos, sobre todo, y aunque esto último no se exija, es justo, pues deriva del principio de subsidiariedad y de la libertad religiosa, que las personas que practican cuyo matrimonio sea indisoluble tengan derecho a contratar civilmente de manera también indisoluble. En este sentido, el sistema de “doble régimen” puede mejorar la situación *allí donde el divorcio es vincular esté vigente (no de lo contrario)*. Este sistema

¹¹³ Ver al respecto, Bidart Campos, G. J.: “El divorcio y la libertad religiosa”, en *La Nación* del 6 de agosto de 1983.

¹¹⁴ Véase Bidart Campos, G. J.: “El ‘ius connubii’ y la libertad religiosa en la Constitución Argentina”, separata de la *Revista de Derecho Español y Americano*, No 24, Madrid, 1969, Instituto de Cultura Hispánica.

tiene el inconveniente de que fortalece la creencia de que la indisolubilidad matrimonial es una cuestión sólo religiosa, pero puede ser mejor dadas las circunstancias.

Lamentablemente, lejos de mejorar, la situación tiende a empeorar, en cuanto al consenso social imperante en materia de ética matrimonial. Algunas naciones están aceptando “matrimonios” entre personas de igual sexo. No falta poco para que, en nombre de una absolutamente deformada noción de libertad, alguien se presente a los tribunales exigiendo que un juez lo case con el animal doméstico. Ante esta situación, volvemos a reiterar nuestra posición favorable a que el estado nada legisle en esta materia, antes de convalidar legalmente costumbres por el estilo.

Por último, queremos señalar nuestro absoluto desacuerdo con algunas legislaciones que, violentando elementales resultados del derecho de matrimonio, imponen un límite al número de hijos de cada matrimonio, imponen el consumo de anticonceptivos o, lo que es más grave, pueden llegar a imponer la esterilización. Dichas legislaciones no sólo están inspiradas en la completa ignorancia de las decisiones más íntimas de la conciencia de las personas, sino que también —como en otros casos— en una deformación total de lo que es el bien común; este jamás podrá ser logrado mediante violaciones del derecho a la intimidad y el desaliento de la institución familiar. Está claro que haya hambre en el mundo; claro que hay muchas bocas que alimentar, pero ya hemos dicho que ese problema está causado por las legislaciones que impiden el libre comercio mundial y la libre iniciativa privada en la economía. Triste coincidencia, pero coherente y aleccionadora, es que las prácticas comentadas se realizan sobre todo en naciones cuyos gobernantes, cegados por el marxismo, estatizan la producción, absorben la familia en el estado, y desconocen la abundancia que brinda la libertad^{*39}.

3. Ecología

Un humanismo teocéntrico que se presupone “del futuro” debe preocuparse indudablemente de los problemas ecológicos que, a fines de este siglo, están amenazando con hacer “inhabitable” el que viene. Más

^{*39} Volvemos a afirmar esto en las presentes circunstancias (2002) donde arrecian las políticas neomalthusianas de las Naciones Unidas desconociendo además las enseñanzas de Mises y Hayek sobre el libre comercio internacional y la consiguiente libertad de movimientos de capitales y de personas.

aún cuando el derecho a la vida ha ocupado siempre un papel dominante en nuestras reflexiones.

Debemos ante todo situar el tema desde el punto de vista filosófico. No debe plantearse esta cuestión como si la naturaleza fuera el fin de la Creación y como si el hombre tuviera que resignar su propia libertad para conservarla; la naturaleza es para el hombre, y no el hombre para la naturaleza. Dada esta relación, el hombre tiene todo el derecho de usar a la naturaleza y sus “secretos”-en la medida que los vaya descubriendo-para su servicio y bienestar. Ahora bien, precisamente por este motivo, el hombre no debe destruir la naturaleza, porque ello equivale a un suicidio, contrario a los planes de Dios. La obligación del hombre para con la naturaleza se funda en que ésta ha sido creada para el hombre. Más aún, cuando -y esto es fundamental- el daño que el hombre hace a la naturaleza y a su equilibrio ambiental y biológico no sólo daña a la persona individual que hace daño, sino a muchas otras personas; y nadie tiene derecho a dañar a otro.

Por eso, no es que tengan derechos los ríos, las plantas o los animales; propiamente, el derecho, por ser una facultad moral, sólo pueden darse en seres racionales. Pero, si el hombre tiene obligaciones de trato para con la naturaleza, eso se debe a las obligaciones que tiene para sí mismo y sus semejantes. Toda la naturaleza ha sido creada para el hombre, y éste, para Dios.

En segundo lugar, a pesar de la difusión actual de los problemas ecológicos, y a pesar de que las generaciones jóvenes tienen generalmente internalizada la conciencia de estas cuestiones, nunca serán muchas, dada la gravedad de la cuestión, las veces que debamos hacer tomar conciencia del problema. Sobre todo, lo que queremos mostrar es la estrecha relación entre los daños ecológicos y la violación de derechos humanos básicos, tales como el derecho a la vida y a la propiedad que son los fundamentalmente afectados.

No es necesario ser experto en biología, geología u otra de las disciplinas relacionadas con esta cuestión, para advertir por qué existe verdaderamente una relación directamente proporcional entre los daños del derecho a la vida y a la propiedad y el aumento de desequilibrios ambientales. Muchas obras de difusión, escritas por científicos que se dedican noblemente a advertir sobre estos temas, lo explican.

Los desequilibrios biológicos son muy ilustrativos al respecto. Toda especie tiene una cantidad de miembros perfectamente autorregulada con

la interacción de otras especies. El crecimiento desproporcionado de una especie o la desaparición de alguna otra, causa daños ambientales que pueden ser mortales, en muchas ocasiones, para el hombre. Demos algunos ejemplos. Poco tiempo después de una gran matanza de caimanes, en una pequeña ciudad del suroeste de Miami, durante 1967, unas pequeñas serpientes venenosas aparecieron por todo el pueblo, en lugares tan oportunos como estanterías de supermercados, armarios de dormitorio, camas, etc. Resulta, sencillamente, que dicha especie de serpientes creció desmedidamente porque su “consumidor” habitual, el caimán, había sido eliminado por el hombre en aquella zona.¹¹⁵ Un ejemplo más significativo lo tenemos en África suroccidental, donde el río Okavango los pescadores decidieron matar cuanto cocodrilo se dignaba a pasear por las aguas. Con ello consiguieron pescar totalmente a salvo de los cocodrilos, pero, como comenta agudamente Droscher (ídem, p. 38), el único problema es que ya no tenían qué pescar: ya no había peces, dado que el cocodrilo comía siluros, los cuales, después de la desaparición del cocodrilo, aumentaron desmedidamente su número y comieron a su vez todos los peces comestibles. Y pensemos que éstos últimos constituían quizás la única fuente de alimentación de muchos lugareños.

Si a esto agregamos las conocidas contaminaciones atmosféricas, la contaminación de las aguas, y la reciente y alarmante disminución de la capa de ozono, el panorama no se presenta precisamente muy alentador.

Es interesante tal vez reflexionar un momento lo que pensarán de nosotros generaciones futuras de 500 años más adelante, si es que logramos sobrevivir a este empeño autodestructivo. Ahora nos reímos de las ciudades que, siglos atrás, no tenían los hoy habituales servicios e instalaciones sanitarias y cuyos habitantes arrojaban a la vía pública el fruto de sus excrementos. Por supuesto, ello era causa, no sólo de no muy agradables aromas, sino de transmisión de todo tipo de enfermedades infectocontagiosas cuyo origen y relaciones de causa y efecto eran totalmente desconocidas en la época. Pues bien: nuestras chimeneas, nuestros caños de escape de los motores de explosión, nuestros desechos químicos arrojados a las aguas, etc., no ofrecen una esencial distinción con lo que sucedía siglos atrás. ¿Cuántas enfermedades, especialmente cuántos tumores malignos, de etiología hoy desconocida, pueden deberse a esos facto-

¹¹⁵ Véase Droscher, V. B.: *Renacer, vida, y futuro de las especies animales amenazadas de extinción*, Sudamericana-Planeta, Barcelona, 1985; p. 29.

res? ¿Cuánto veneno mortal estamos tragando diariamente en nuestras actuales ciudades?

Frente a todo este panorama, ¿qué hacer?

Una respuesta atribuye todos estos problemas al progreso técnico en sí mismo. No tienen en cuenta quienes así piensan que se están refiriendo a determinadas etapas de la elaboración de fuentes de energía, y que será el mismo progreso técnico, parte esencial de la futura solución. Otra respuesta, más conocida, atribuye todos estos desastres al funcionamiento del mercado libre y la libre iniciativa. Sobre esto último vamos a detenernos algo más.

Los problemas de contaminación que surgen de los procesos productivos y del aprovechamiento de fuentes energéticas derivan de los procesos técnicos utilizados, sea el estado o el sector privado quienes invierta en dichos procesos. Basta en muchos casos someter a la actividad privada a una legislación especial para que el problema se reduzca sensiblemente. Una sencilla ley que establezca los tiempos de caza de determinada especie es una ley por el estilo. Esto parece ser a primera vista la solución más eficaz y, de hecho, es la que más se está utilizando. De todos modos, cabe preguntarse: ¿qué puede hacer la libre iniciativa privada en este ámbito?

El análisis efectuado en su momento con respecto a las externalidades negativas y los bienes públicos nos ha permitido ganar mucho terreno para responder a esta pregunta. En efecto, todos los problemas de contaminación son ejemplos de externalidades negativas y hemos visto que éstas surgen por la indefinición de ciertos derechos de propiedad. Habíamos también sugerido una hipótesis que, combinando ciertos principios de derecho y economía con la teoría del proceso de mercado, explicaba de qué modo se podían ir elaborando nuevos derechos de propiedad, sobre la base del supuesto del derecho a la vida de la persona afectada, todo lo cual implicaba una reelaboración de los supuestos del teorema de Coase sobre la internalización de externalidades. Funcionando con agilidad y rapidez los tribunales ordinarios de justicia, éstos irían asignando a lo largo del tiempo nuevos derechos de propiedad sobre bienes hasta ahora muy indefinidos tales como agua, sonido, aire, que son los elementos principales de transmisión a terceros de agentes contaminantes. A su vez, ellos pueden ser considerados como bienes públicos que de ese modo entrarían en un proceso de privatización. Cuando no fuera posible aún la delimitación de la propiedad desde el punto de

vista técnico se fijarían compensaciones monetarias por los derechos afectados. A su vez, el proceso de mercado debe mantenerse en este proceso funcionando máximamente según su característica esencial de libre entrada, para de ese modo estimular la creación de nuevas tecnologías y nuevos bienes sustitutos que permitan la aludida redefinición de derechos de propiedad y el descubrimiento de fuentes sustitutas de energía (como la solar, que seguramente será la energía dominante en algunos siglo o tal vez menos) para las hoy agotables y “sucias” fuentes de energía que estamos utilizando.

La privatización referida solucionaría los problemas de contaminación de bienes que hoy son comunes y sometería su control a trámites judiciales habituales. Así, arrojar sustancias contaminantes al agua, contaminar el aire, diezmar una especie animal, siempre sería atentar contra la propiedad de alguien, lo cual es delito, tipificado sin necesidad de recurrir a una legislación especial. Esto es importante porque las legislaciones preventivas tienen el inconveniente de que pueden implicar la estatización de determinados bienes potencialmente privatizables, lo cual puede frenar legalmente el proceso de redefinición de derechos anteriormente aludidos. Sin embargo, debemos tener en cuenta que podría haber inconvenientes aun cuando todos los derechos de propiedad estuvieran asignados. En efecto, supongamos que en su propiedad alguien realiza una acción tal que el derecho a la vida y a la propiedad del vecino resulta afectado. Supongamos que alguien elimina un extenso bosque de su propiedad y causa inundaciones a propiedades vecinas, que incluso produzcan pérdidas en vidas humanas. Podríamos colocar muchos ejemplos más sobre la base de los comentados al principio. Algunos opinan que, en esos casos, el afectado tiene derecho a presentarse a la justicia *después* de haber sufrido la agresión. Pero el problema es: ¿debemos esperar que se muera una o varios miles de personas, por una contaminación y desequilibrio en masa, para penar una acción que se sabe, técnica y biológicamente (con hipótesis altamente corroboradas), que iba a producir dicho efecto? Otra vez, nuestra preocupación por el derecho a la vida produce que no descartemos en ningún caso la posibilidad de aplicar legislaciones preventivas que tipifiquen como delito determinadas acciones cuyos efectos peligrosísimos para la vida y propiedades sean muy conocidos. La posibilidad de que dicha acción se cometa será en ese caso menor. Obviamente, países que se rijan por *common law*, dicha legislación sería producida por la tradición acumulada de sentencias judiciales en

materia ecológica, las cuales habrán sido producidas por el proceso anteriormente descrito, pero no todas las naciones tienen ese sistema judicial.

Hoy por hoy, cuando muchos derechos de propiedad están indefinidos y cuando la vuelta al proceso de mercado será seguramente algo progresivo pero no repentino, no vemos que se pueda prescindir de legislaciones de tipo preventivo para solucionar el problema ecológico. Nos enfrentamos sin embargo con un problema sumamente delicado pues hemos reconocido que dichas leyes pueden frenar el proceso de redefinición de derechos que permitiría, en el futuro, un control privado de los problemas de contaminación, en la mayoría de los casos. Por ende, lo esencial es que dichas legislaciones no monopolicen bienes públicos y no hagan avanzar al estado en el proceso de producción de energías sustitutas. Deben referirse sobre todo a limitar acciones que por su naturaleza perturben el equilibrio biológico o contaminen bienes que hoy son de uso común (aire, etc.). Hay problemas que son urgentísimos; muchas vidas están en juego si no los resolvemos y, por ende, no admiten que nos pongamos a esperar que se produzca, con el tiempo, el proceso de redefinición de derechos. El actual problema de la reducción de la capa de ozono es uno de los mejores ejemplos.

Sabemos que estamos elaborando hipótesis arriesgadas sobre un terreno por demás resbaladizo. Estamos abiertos a cuantas soluciones mucho más brillantes que la nuestra se propongan para este problema. Nuestra preocupación y nuestro consiguiente intento de solución derivan de la cantidad enorme de vidas humanas que están en peligro día tras día cuanto más se intensifica este problema.

Por otra parte, esperamos que nuestra posición haya quedado bien clara en cuanto al papel indispensable que juega el mercado libre en el descubrimiento de nuevas fuentes de energía y nuevas tecnologías que permitan solucionar graves problemas de contaminación. También esperamos que se haya comprendido nuestra preocupación por la privatización de bienes hoy superabundantes en un futuro no muy lejano donde dicha superabundancia se haya terminado. Debe recordarse que el stock físico de factores originarios de producción (recursos naturales) es siempre submarginal en relación a la cantidad de capital y trabajo existente para su explotación. Esto significa que, de no haber suficiente cantidad de capital, muchos recursos naturales permanecerán inexplorados aunque su explotación se haya convertido en potencialmente rentable por el aumento de su demanda, lo que es aplicable a la producción de alimentos,

por ejemplo. Ya hemos visto que la acumulación de capital es herida mortalmente por políticas de estatización. En los siglos venideros, las tecnologías permitirán seguramente la explotación en gran escala del lecho submarino, con fuentes de energía solar mediante acumuladores colocados en la superficie, y seguramente la población existente demandará esos nuevos recursos alimenticios. Pero toda esta nueva tecnología será vana —o, lo que es peor, tal vez no será estimulada su invención— si los estados asumen ese tipo de explotación, produciendo la misma ineficiencia y deseconomización que siempre la administración estatal de recursos implica y frenando la acumulación de capital que permita la aplicación de esas tecnologías (este “siempre” no tiene ninguna implicancia ideológica, sino la simple verdad científica de que la acción administrativa fuera del proceso de mercado no permite saber si se está actuando o no con eficiencia)¹¹⁶. La no privatización de estos nuevos modos de producción puede condenar, en el futuro, a la muerte por hambre a millones de personas, como hoy está sucediendo por el mismo motivo.

Debemos también comentar que tampoco es verdadero el paradigma habitual que sostiene que el mercado es “culpable” del agotamiento de recursos naturales que deberían guardarse para generaciones futuras. Este es el conocido problema la “equidad intergeneracional”. Volvemos a reiterar que el proceso de mercado es indispensable para el estímulo al descubrimiento de productos sustitutos y nuevas tecnologías. A medida que un recurso natural se va agotando, su precio, si su demanda se sostiene, aumenta, y eso es señal, en el mercado, de que los productos potenciales que logren sustituirlo serán altamente rentables, lo cual estimula las inversiones en ese sector. La aparición progresiva de dichos sustitutos

¹¹⁶ Vemos, según lo expuesto, que el problema económico no es un problema tecnológico, sino de cantidad de capital existente y su correcta administración. Aunque parezca increíble, aún hay ilustradísimas personas que, desconociendo el ABC de la economía, piensan que la tecnología actual permitiría solucionar perfectamente el problema del hambre. Pero la tecnología, por sí sola, nada soluciona; los científicos de la India, por ejemplo, no ignoran las técnicas occidentales de producción agropecuaria, ni las modernas ingenierías genéticas que permiten el cultivo de nuevos cereales más grandes y alimenticios. Lo que falta es el capital suficiente como para realizar las inversiones necesarias para la aplicación de esas tecnologías. Y falta ese capital porque no se liberan los mercados ni se permite actuar a la libre iniciativa privada. Y no se liberan los mercados debido sobre todo a las ideologías que pretenden destruir la propiedad privada y todo rastro de libertad. Afortunadamente, hoy parece que las ideologías están en retirada, pero falta aún mucho por hacer en ese terreno. (Aclaración de 2002: decíamos eso en 1989. “Hoy”, en el 2002, no parece ser así).

produce la consiguiente baja en el precio de los mismos y la baja en el precio del producto que se está por agotar. Mal se puede acusar al mercado de derroche de recursos en esos casos. Por supuesto, cuanto más intervenido esté el mercado, tanto interna como externamente, este proceso será proporcionalmente más lento y trabajoso. Por otra parte, en el proceso de mercado constantemente se compran bienes en el presente cuando sus precios son bajos, con la intención de venderlos en un futuro en el cual el precio de esos bienes sean más alto, lo que aumenta en ese momento la oferta de dichos bienes y disminuye la suba de sus precios. Esta acción, en el mercado de los recursos naturales, implica una acción conservadora de recursos intrínseca al proceso de mercado. Lo anterior, volvemos a reiterar, no excluye una acción del estado en caso de un bien cuya eliminación repentina ponga en claro peligro los derechos a la vida y la propiedad de terceros, pero nunca esa acción debe ser monopólica para no impedir la sustitución del bien por parte del proceso de mercado.

Todo lo anterior nos permite enfocar con más facilidad ciertas cuestiones de salud pública que habíamos dejado pendientes. Por ejemplo, la regulación de las externalidades negativas producidas por un elemento como el cigarrillo es un ejemplo típico de una acción que, siendo en principio privada y estrictamente personal, produce un grave daño al derecho a la vida del no fumador. Algunos científicos ya están sosteniendo, al parecer con hipótesis no falsadas, que el humo del cigarrillo espirado es aún más cancerígeno que el aspirado¹¹⁷. Debemos aplicar en este caso las conclusiones generales de nuestro análisis anterior: en la medida en que el mercado no redefine los derechos de propiedad allí afectados, determinadas reglamentaciones, tendientes a delimitar con precisión lugares de utilización del cigarrillo, parecen insustituibles. Análogas consideraciones deben efectuarse con las enfermedades infectocontagiosas cuyos agentes de transmisión circulen por el agua o el aire sin necesidad del contacto con fluidos humanos. Allí tenemos otro ejemplo típico de externalidad negativa. Por ese motivo, tampoco pueden allí excluirse medidas habitualmente conocidas como vacunaciones obligatorias o controles sanitarios migratorios mientras el mercado no, logre solucionar por sí mismo los derechos en ese caso afectados. Con respecto al tema de las

¹¹⁷ Véase, Johnson, S.: "Los fumadores pasivos", en *La nación*, 18 de diciembre de 1986; y las conclusiones del doctor Richard Doll publicadas en *El País*, 26 de agosto de 1986, p. 17.

enfermedades venéreas —donde salud y moral pública se relacionan estrechamente—, expondremos nuestra opinión en el próximo punto.

5. Algunas cuestiones de moral pública

Expondremos ahora nuestra opinión sobre cuestiones muy polémicas pero que no deben quedar desatendidas en nuestro análisis. Ellas son las referidas a la moral pública, que será un tema siempre presente, sobre todo en la medida de la cantidad de bienes públicos tradicionales tales como vía pública y otros lugares de utilización común.

Comencemos con el conocido problema de la pornografía. Esta última es como el tiempo: parafraseando a San Agustín, podríamos decir que, mientras no se la trata de definir, todos saben lo que es; cuando se la intenta definir, surgen las primeras discusiones (el asunto es, sin embargo, mucho más fácil de definir en los casos de pornografía “dura”, esto es, aquella donde lo expuesto se refiere a todo tipo de desviaciones sexuales, y también es fácilmente tipificable la “paidopornografía” (esto es, con menores de edad) donde allí la gravedad es mayor pues además se incurre en directa corrupción de menores).

Pero, como estamos seguros de que cualquier persona que no haya silenciado su conciencia sabe perfectamente a qué nos estamos refiriendo, digamos que la pornografía es una forma tal vez mitigada de prostitución, donde la función sexual, cuyo fin natural es la procreación y la expresión del amor, es arrancada de dicho fin y utilizada para obtener el solo goce fisiológico de la función sexual, siendo la persona utilizada como un mero medio para dicho fin. Que este tipo de conductas van contra la ley natural es claro; también es claro que este tipo de problemas morales son muy habituales en una naturaleza humana a veces desviada de sus fines naturales y que, por ende, demanda toda nuestra comprensión y consideración, tanto con nuestro prójimo como con nosotros mismos; pero esas cuestiones, quizás las más interesantes, no son lamentablemente lo que debe interesar en primer lugar a la filosofía política. A esta última le compete sobre todo esta cuestión: ¿qué debe hacer la ley humana frente a este problema?

Intentaremos elaborar algunos principios generales, los cuales, como tantas veces dijimos, deberán aplicarse en cada caso concreto según las circunstancias. Habíamos dicho que la ley humana no pena todo lo prohibido por la ley natural. En función de lo anterior, algunos podrán

decir que la pornografía no viola ningún derecho de un tercero, dado que la compra-venta de material pornográfico no tiene ningún acto de violencia; luego, es una acción privada que está fuera del alcance de la ley humana. Otros, en cambio, la consideran un delito que debe ser fuertemente penado, incluso con organismos de censura previa dependientes de los poderes del estado. Nosotros pensamos, sin embargo, que este tema tiene muchas complicaciones que no son vistas por ninguna de las dos anteriores posiciones, que pecarían por un simplismo.

Los sostenedores de la última posición no advierten dos problemas básicos. Primero, la pornografía no es delito fácilmente tipificable. Segundo, uno de los bienes más preciados de una sociedad democrática es la libertad de expresión, concebida, no sólo como corolario de las libertades religiosas y de enseñanza, sino también como el “cuarto poder” de las sociedades democráticas, por el cual los ciudadanos pueden libremente manifestar su disconformidad o no con la gestión del gobernante de turno. Habíamos dicho incluso que este derecho es en las presentes circunstancias un parámetro básico para medir el grado de respeto por la libertad de un determinado gobierno. Ahora bien, si hay un organismo del estado directamente habilitado para decidir qué publicación es pornográfica y cuál no, y tiene capacidad jurídica para prohibir su circulación, entonces dado que la pornografía no es fácilmente tipificable, ¿no corre serio peligro la libertad de expresión en ese caso? Desde luego, alguno nos podrá decir que no está de acuerdo ni con las libertades religiosas y de enseñanza ni con la democracia. Admitiríamos la coherencia de aquel a quien la censura previa no preocupa a partir de esas dos negaciones, pero eso sería remitir la discusión a otro plano. Estamos suponiendo que reflexionamos junto a quienes aceptan, tanto las libertades básicas, como la vigencia de una democracia constitucional. La demostración de la justicia de las primeras y la conveniencia de la segunda ya ha sido establecido en los capítulos uno y dos.

Debemos insistir en lo anterior para que no se nos entienda mal: creemos que ha quedado claro que, en nuestros conceptos, la libertad de expresión *no* incluye la pornografía; luego, es conceptualmente erróneo defender esta última sobre la base de la primera; pero la dificultad reside justamente en los casos de difícil tipificación de la pornografía. ¿Qué quedaría, en efecto, de la libertad de expresión, en caso de que un funcionario estatal tuviera poder para prohibir, por ejemplo, la difusión de

una película seriamente crítica de la gestión del gobierno de turno, con la excusa de que una de sus protagonistas aparece con muy pocas ropas?

Ahora bien, la dificultad aludida parecería dar la razón a quienes sostienen la primera posición. Pero, a su vez, también habría en ese caso dos problemas. Primero sostenemos la hipótesis general de que las sociedades tienen, en diversas épocas, diversos grados de consenso moral que establecen una especie de límite de tolerancia pública frente a determinadas manifestaciones efectuadas fuera de los límites de la propia casa. Pasado ese límite, la reacción social puede implicar cierto desorden público que puede ocasionar perjuicios a terceros. El modo de canalizar ordenadamente ese límite de tolerancia, es, en nuestra opinión, el poder judicial. Por ello, en estos casos, estamos a favor de un control judicial de lo que un ciudadano considere pornográfico, a través de la tipificación del delito de “obscenidad” en el Código Penal, cuya resolución en cada caso quedará en manos del juez. Tenemos plena conciencia de que tal cosa otorga al juez una obvia discrecionalidad en este caso, pero, precisamente, estamos manejando la hipótesis general de que los jueces serán en cada caso como el termómetro que recibe el nivel de consenso moral correspondiente a cada circunstancia histórica, siendo de ese modo su vía de canalización jurídica; canalización jurídica *que es necesaria para evitar reacciones que de otro modo degenerarían en desorden público*. Esta es pues, nuestra hipótesis general que justifica sociológicamente la intervención del poder judicial frente a la pornografía y manifestaciones afines. Ahora bien, obsérvese que la hipótesis anterior describe más que nada un hecho sociológico. Pero no excluye de ningún modo —como se ha visto desde que comenzamos a tratar este tema— la presencia de un orden moral objetivo que juzgue esta cuestión. Lo que ocurre es que en este caso, precisamente, la cuota de consenso moral existente, que puede ser cercana o no del orden moral objetivo, es lo que determinará en última instancia la medida de la aplicación de la ley humana en este caso, esto es, la medida de la tolerancia posible en este tipo de cuestiones, canalizada, como dijimos, vía Poder Judicial, lo cual evitaría las arbitrariedades manifiestas de un comité de censura dependiente de los otros Poderes. Por eso, si bien las circunstancias históricas y el consenso no determinan lo que es moralmente bueno o malo, éstas influyen decisivamente muchas veces en el grado de tolerancia de la ley humana, en caso de que no estén en juego de manera directa derechos de terceros.

Nuevamente, no queríamos que se nos entienda mal. Nos estamos diciendo que no existe un orden moral objetivo y todo depende de quien grite más fuerte; estamos diciendo que, frente a discusiones sobre cuál es el criterio para juzgar si la moral pública está afectada o no —y esas discusiones son como tales una situación de hecho—, el modo racional y pacífico de solucionarlas es el Poder Judicial. Sin esa válvula de escape, las disidencias podrían afectar al orden público. Tampoco estamos negando que estos casos entre en juego el tema de si hay o no derechos de terceros afectados; precisamente es eso lo que trataremos a continuación.

En efecto, la otra cuestión, muy relacionada con la anterior, es que no puede descartarse totalmente la presencia de “externalidades negativas” en el caso de la pornografía expuesta en la vía pública. Puede concebirse, en efecto, la existencia de una especie de contrato tácito en cuanto a lo que se va a ver o escuchar en determinada vía o paseo público, lo cual implicaría un derecho adquirido a circular por esos lugares sin estar expuesto a determinadas manifestaciones pornográficas. El asunto no es, sin embargo, muy claro, dado que determinados usos y costumbres pueden hacer suponer precisamente lo contrario en cuanto a que hay lugares donde el que circula ya sabe de antemano qué tipo de cuestiones se exponen públicamente. Para dirimir este tipo de conflictos, consideramos que, además de la intervención del Poder Judicial, como en el caso anterior, serían atendibles reglamentaciones municipales que delimiten las zonas que tradicionalmente se exponen determinados espectáculos, cuya prohibición implicaría más problemas que su permiso. Por otra parte, en la medida en que, en un futuro tal vez muy lejano, determinadas vías públicas sean privatizadas, este problema casi desaparecería inmediatamente. En los actuales asentamientos habitacionales tipo *countries*, estos problemas casi no se producen.

Por último, queremos hacer una aclaración importante. Hasta ahora nos hemos estado refiriendo a este problema en cuanto a sus manifestaciones en el sector privado. Debemos aclarar que, obviamente, en la medida en que el estado —siempre, volvemos a reiterar, preferentemente a través del sector municipal— tenga medios de difusión o medio de difusión pública —tales como lugares municipales donde colocar afiches, o cuestiones por el estilo— es obvio que en esos ámbitos la pornografía debe ser jurídicamente inadmisibles. El estado debe limitar su acción, como hemos visto, según principios morales que le dictan los bienes jurídicos que debe proteger; por ende, el estado debe asumir una determinada po-

sición moral en su misma constitución y, consiguientemente, debe manifestarla en sus manifestaciones públicas. El estado no puede ser indiferente a los valores morales. A esta altura de nuestra exposición, creo que no se sospechará que estamos diciendo que el estado debe imponer por la fuerza valores de tal modo que viole las libertades públicas siempre estarán basadas en determinados valores, y debe por ende establecerse qué tipo de valores serán. Nos estamos refiriendo a algo tan sencillo como que debe establecerse jurídicamente si, por ejemplo, en el mástil de los edificios públicos (estatales) deberá colocarse la bandera nacional, o un signo nazi o una gran foto pornográfica. En cualquiera de los tres casos el estado habrá hecho una opción moral, aunque sólo la primer alternativa sería correcta moralmente. Nosotros pensamos que una sociedad que se organice sobre la base de los derechos del hombre, basados en Dios como fuente de toda razón y justicia, debe *no* elegir las dos últimas alternativas y debe optar por que sus organismos estatales no promuevan manifestaciones que no estimulen la institución familiar. La pornografía, estimulada por el estado y admitida en sus órganos de manifestación pública, es contraria a la naturaleza de una sociedad verdaderamente libre.

Hemos tratado de mantener, en este tema como en los demás, el equilibrio entre la utopía y la degeneración total. Una sociedad organizada sobre la base de los principios generales que hemos expuesto, será una sociedad tal que tendrá siempre un margen de error, un margen de manifestaciones públicas contrarias a la ley natural, fruto de los problemas de una naturaleza humana que vanamente podrá curar una ley muy rígida. En este tema se debe aplicar máximamente el delicado equilibrio entre la ley natural y la ley humana, y recordar más que nunca que ésta última no rige una sociedad de santos, por lo cual tiene un margen variable de tolerancia frente a lo que no es perfecto. Hemos planteado los principios generales donde el sector público no debería tener manifestaciones pornográficas, y donde el sector privado estaría sometido a la canalización jurídica del Poder Judicial allí donde se pueda hablar de desorden público y derechos afectados. ¿Se puede pedir, humanamente, algo más? La tentación de lograr un paraíso moral en este mundo mediante el recurso de la fuerza de gobiernos autoritarios han aplicado una censura total y absoluta en estas materias, mediante organismos desligados del control judicial, se ha producido, una vez terminada la experiencia autoritaria —que nunca es eterna— una casi explosión de inmoralidad pública

que mostraba el verdadero consenso moral existente que se había intentado tapar vanamente por medio de la fuerza (¿O, tal vez no *empeoró* ese intento la conciencia moral de muchas personas?). Parece, pues, que las sociedades humanas no encuentran un equilibrio de ese modo, y deberían meditar esto quienes no hacen más que vituperar contra las sociedades libres porque éstas admiten al hombre su margen de imperfección. El mundo puede ser mejor de lo que es (de lo contrario no hubiéramos escrito este ensayo), y el consenso moral general puede acercarse a lo objetivamente bueno en la medida de nuestra prédica y persuasión. Pero no caigamos en la tentación de querer hacer al mundo mejor de lo que el límite de una naturaleza humana con problemas puede admitir, ni tampoco en la tentación de mantenernos indiferentes frente a una degeneración que va por debajo de lo que socialmente se puede lograr. Creemos que las normas generales expuestas en este punto se dirigen hacia ese equilibrio.

Otro tema, muy ligado al anterior, es la cuestión de la prostitución. En la Edad Media, la prostitución era considerada como el ejemplo típico de aquello que debía ser tolerado por la ley humana (Santo Tomás opinaba así) y nosotros tenemos tendencia a opinar igual. Nuestra postura moral ha quedado suficientemente clara como para tener que aclarar que es una acción contraria a la ley natural –tal vez, con más responsabilidad en la demanda que en la oferta-. Pero, la prostitución ejercida privadamente en la propia casa entra dentro de una acción privada que no viola derechos de terceros; por otra parte, su publicidad queda sometida a las consideraciones generales del tema anterior. Incluso, pensamos que, en ese caso, el estado no tiene que intervenir para prevenir el contagio de las enfermedades venéreas, dado que éstas, por definición, sólo pueden contagiarse por una acción privada que no afecta a terceros y cuyas consecuencias deben ser pues plenamente asumidas por cada persona. De todos modos, lo anterior no se aplica en caso de que las enfermedades venéreas afecten a los derechos de terceros y produzcan de ese modo externalidades negativas. Eso es posible en el caso del cónyuge y de los hijos, quienes no tienen por qué sufrir las consecuencias de una acción de uno de los cónyuges que puede afectarlos directamente. En relación a esto último –y estrechamente ligado a cuestiones ya vistas de salud pública-, tampoco puede descartarse regulaciones para la utilización de determinados instrumentos médicos cuya mala higiene puede ser causa de transmisión a un tercero de una enfermedad venérea o de otro tipo.

Sin embargo, en nuestra época hay otro problema, muy grave, que no debemos olvidar. Se sabe que en la gran mayoría de los casos, las casas públicas de prostitución están regidas por mafias poderosas que organizan la “trata de blancas”, uno de los comercios humanos más deleznable, donde las mujeres, so pena de muerte por el grupo mafioso, son obligadas a someterse a un estricto régimen de esclavitud, donde incluso son “tasadas” o “vendidas” en sesiones con público especialmente invitado para ello. Semejante atentado contra la dignidad humana no puede dejarse impune con la excusa de que las mujeres participan “voluntariamente” en dichas prácticas, cuando se sabe perfectamente que no es así. El problema es que muy pocas veces se encuentran pruebas judiciales de este tipo de extorsiones y se sabe que, muy probablemente, detrás de una casa pública de prostitución esté operando un grupo mafioso como el descrito. Dada esta circunstancia especial, nos inclinamos por la prohibición legal de dichas casas públicas, allí donde se sepa que existe detrás ese infame negocio, como único modo efectivo de proteger a la mujer de semejante vejación. Por supuesto, estamos dispuestos a que se nos demuestre que hay otros medios más efectivos.

Otra cuestión que entra dentro de acciones privadas que no perjudican a terceros es la homosexualidad. La práctica, si bien no la tendencia, de la homosexualidad va contra la ley natural, porque también es sacar a la sexualidad de su fin natural; empero, no compete a la ley humana penar este tipo de prácticas. De todos modos, hay tres cuestiones que aclarar. Primero, sobre las manifestaciones públicas de esta conducta, deben considerarse las normas generales que establecimos al tratar la primera cuestión. Segundo, en la actualidad está muy difundida la cuestión del SIDA; ésta es sin embargo una enfermedad venérea más, no necesariamente homosexual^{*40} y con una posibilidad de contagio no mucho mayor que las demás; caben, por ende, las mismas consideraciones que hicimos al tratar el tema de las enfermedades venéreas en general. La única peculiaridad actual (1989) del SIDA radica en que es por ahora mortal. Su incidencia será menor en la medida que su medida profiláctica principal, a saber, el matrimonio monogámico e indisoluble, se practique con más intensidad. En ese sentido, sería paradójico que el estado, tratando de prevenir esta enfermedad venérea u otras, promoviera y/o vendiera de

^{*40} Decir hoy, en 2002, que el SIDA es una enfermedad de transmisión sexual “no necesariamente homosexual” es más que obvio y raya en una aclaración innecesaria y hasta ridícula. Pero decirlo en la Argentina de 1989 no era tan obvio.

algún modo determinados anticonceptivos que sólo sirven para estimular la promiscuidad sexual con la cual la incidencia de la enfermedad aumenta^{*41}. Por otra parte, es importante aclarar las características propias del contagio del SIDA para evitar las hoy muy difundidas actitudes de pánico que convierten al homosexual o al enfermo de SIDA en alguien cuya situación parece ser la del leproso de siglos atrás. No debe ser así, y debe recordarse siempre que el enfermo de SIDA, como cualquier otro enfermo, como cualquier otra persona, tiene una dignidad natural que debe ser respetada. En relación con esto último, y como tercer punto, debe decirse que, sin embargo, no resultan correctas expresiones tales como “derechos de los homosexuales”, como si ellos, o cualquier otro grupo de personas, tuvieran derechos adicionales a su condición de personas humanas. No tienen ni más ni menos derechos que cualquier persona por el hecho de ser tal.

Vamos a entrar ahora en la última cuestión que trataremos dentro de estas cuestiones, a saber, la drogadicción. Vamos también en este caso a hacer algunas reflexiones generales. De más está decir que gran parte de la ingestión y aplicación de sustancias dañinas para el propio cuerpo podría entrar perfectamente dentro de acciones privadas y el derecho a la intimidad, y que, por supuesto, el problema se produce cuando hay daños para terceros. Otra vez los límites no son sencillos de fijar. Es interesante ver que, en esta cuestión, las sociedades no han seguido un criterio homogéneo. Sustancias tales como la nicotina (cigarrillos) o el alcohol pueden tener (hemos visto el caso de la nicotina) efectos graves sobre terceros, ya sea a través de las sustancias espiradas, ya sea a través de conductas peligrosas para terceros (es el caso del alcohol). Sin embargo, pocas veces se ha recurrido a la prohibición directa de su comercialización y consumo, aunque en muchos casos se ha procedido a lagunas reglamentaciones. ¿Qué ha sucedido, entonces, en el caso de las drogas?

^{*41} Creemos que en 2002 sigue resultando válido sospechar del resultado de la distribución masiva de preservativos como medida central de prevención del SIDA. No se necesita ser creyente para poder ver las ventajas de las uniones monogámicas estables para la prevención de enfermedades de transmisión sexual, dejando de lado, desde luego, casos particulares y específicos. Pero, además, nuestro rechazo a que los gobiernos interfieran masivamente en estas materias se deben a otras razones arriba expuestas. No estamos de acuerdo con el “estado científico protector”, ni en este caso ni en ningún otro. Por supuesto siempre hay grises y en las ciencias sociales y en las filosofías políticas, estas cuestiones rara vez son de todo o nada. Se trata simplemente de señalar una tendencia, conforme a lo dicho en la nota ^{*37}.

Nosotros pensamos que la explicación pasa por dos cuestiones. La primera la explicaremos a través de una hipótesis general, parecida al caso de la pornografía. Creemos que, dentro de los órdenes espontáneos de los que habla Hayek, se desarrollan a veces ciertos límites públicos a ciertas conductas, con lo cual la consecuencia consiste en casos de subsidiariedad sociológica fuertemente asentada en las costumbres de la población. Ante esta tradicional intervención del estado en casos como la prohibición del consumo de ciertas sustancias dañinas, podría llegarse a hablar de consecuencias no queridas y no previstas de una desregulación repentina en estos casos. Creemos que con la droga ha sucedido exactamente eso. Pero, y en segundo lugar, una explicación mucho mayor puede darse en las externalidades negativas que pueden producirse a partir del consumo de ciertas sustancias, y ello por dos razones: primero, conductas agresivas y peligrosas para terceros, como seguro efecto del consumo de ciertas sustancias, y, segundo, a través de su venta a menores, con lo cual el derecho de los padres a su patria potestad sería gravemente afectado, dadas las consecuencias mortales que tiene este tipo de ingestión.

Por otra parte, las conocidas y estrechas relaciones entre diversos tipos de terrorismo y el tráfico internacional de drogas agregan a estas últimas un peligro adicional a la hora de considerar el grado de prohibición o reglamentación que la ley humana deba aplicar en las presentes circunstancias.

De todos modos, más allá de las reflexiones anteriores, que explican y fundamentan la intervención de la ley humana en este tipo de consumo, debemos hacer una reflexión adicional, de tipo antropológico y ético. La droga, se sabe perfectamente, puede llegar a lesionar gravemente el sistema nervioso del drogadicto, sobre todo en sus etapas de dependencia aguda, antes de la muerte. El libre albedrío, cuya actualización es una de las manifestaciones más propias de la dignidad personal, queda casi anulado en ese estado. No podemos dejar de preguntarnos, pues, si el vender una sustancia que se sabe que llevará al comprador a una muerte “en cuotas” no entraría dentro de la colaboración con el suicidio, que habíamos rechazado más arriba; advertimos pues un conflicto serio entre el tráfico libre de drogas y el derecho a la vida.

Las anteriores razones nos mantienen lejos de la propuesta de liberación del tráfico de drogas; sencillamente, no vemos que no haya una alta peligrosidad, en cuanto a derechos de terceros y el derecho a la vida, de las consecuencias no queridas de esa prohibición. Con toda franqueza,

no nos atreveríamos a cometer un error en este caso. Obviamente, no es de nuestra competencia introducirnos en los detalles legales del caso, pero sí queremos manifestar nuestra preocupación con respecto a que el régimen legal sea máximamente benigno para el enfermo drogadependiente, e incluso se considere la posibilidad de que su “pena” consista en el tratamiento de recuperación^{*42}.

6. Algunas cuestiones de bioética

Nos enfrentamos ahora con una cuestión cuyas ramificaciones médicas, jurídicas y técnicas son tan amplias, que desbordará totalmente la posibilidad de tratarlo brevemente y desde un solo punto de vista. Pero, sin embargo, si nuestro humanismo es “del futuro”, deberemos fijar nuestra posición con respecto a un tema que, como la ecología, es máximamente concerniente a nuestro futuro mediato e inmediato. Pero nuestra posición no resolverá todos los problemas ni dejará despejadas todas las cuestiones; sólo señalará, tal vez, una “tendencia”, con mayor o menor seguridad según el punto en cuestión.

Vamos a ir, en primer lugar, y para no esquivarla, a la delicadísima y tan debatida cuestión de la fecundación in vitro (FIV)^{*43} que ha ocupado tanto espacio últimamente.

En primer lugar: ¿estas técnicas de reproducción humana, son conformes con la ley moral? Podemos contestar esta pregunta en dos niveles: tanto por el hecho en sí como por la técnica utilizada.

Habíamos dicho que los fines de la sexualidad humana son la expresión del amor y la reproducción y educación de los hijos: habíamos visto además que esto último es fruto natural del amor entre hombre y mujer. Desde el punto de vista del orden que naturalmente existe en el cuerpo humano, hay momentos en los cuales la expresión sexual del amor conduce a la concepción de un nuevo ser, y si tal es el orden del cuerpo de

^{*42} Trece años después de escribir esto, las circunstancias han cambiado, y para peor. El fracaso de la lucha contra el tráfico de drogas parece ser inevitable. La relación entre prohibición y suba de precio de las drogas y unión del tráfico con todo tipo de mafias, también. ¿No llegará un momento en el que, dramáticamente habrá que elegir entre mal mayor y mal menor? Sabemos que el Magisterio se ha mostrado muy restrictivo ante la tolerancia legal en esta cuestión (Ver L'Osservatore Romano, nro. 7 del 13-2-1998) y precisamente por ello, siendo un tema tan delicado, hacemos esa pregunta.

^{*43} Obviamente, ya en su momento había otras técnicas que han ido sucediéndose con el tiempo.

determinados momentos, y el amor implica la donación total de toda persona (incluido pues el cuerpo), no parece razonable o compatible con ese amor separar en esos momentos ambos aspectos, cuya unión pertenece a la naturaleza de la persona que mutuamente se están entregando los cónyuges.¹¹⁸ Esta es una verdad sólo racional aunque habitualmente se la trate en ambientes religiosos. La expresión del amor y la fecundidad van juntos, y no es conforme a la naturaleza de la reproducción humana, por ende, su separación, excepto cuando por naturaleza humana están separados, esto es, en los momentos no fecundos de la mujer (obsérvese el detalle *moral* de decir “naturaleza humana” y no simplemente “naturaleza”). Esto fundamenta moralmente que no sea correcto separar al amor de la procreación. Un resultado de esto es que no correspondería al modo humano de la procreación que esta última esté separada del acto sexual donde el amor se expresa. La FIV tendría con ello un primer problema intrínsecamente moral, no técnico.

Ahora bien: aunque la FIV presente ese problema moral, ello no implicaría deducir *sólo a partir de allí* que sea contraria a la ley humana. En efecto, como tantas veces hemos dicho, podría tratarse de una acción que compete a los cónyuges como una acción privada, que queda fuera de la jurisdicción de la ley humana. Esa postura, comprensible en principio, tiene sin embargo, algunos inconvenientes (es ahora que contestamos desde el punto de vista de la técnica utilizada).

En primer lugar, la FIV implica, como se sabe, que se fecundan en un medio externo óvulos con espermatozoides que provienen habitualmente de un acto de masturbación del cónyuge, aunque esto último es claramente una acción privada de ningún modo punible por la ley humana; por otra parte, no necesariamente el semen del cónyuge tiene que tener ese origen, en la medida que se utilice un recolector adecuado en una relación sexual normal. Pero, en el medio externo donde se ha procedido a la fecundación, hay muchos óvulos fecundados como resultado, es decir, hay muchos seres humanos “nuevos”. Pero es así que habitualmente se procede a elegir los mejores óvulos fecundados y se desechan los restantes. Y eso es aborto provocado. Luego, sin la más mínima duda, afirmamos que en la medida que la FIV implique esa técnica de selección y eliminación de óvulos fecundados, ello constituye asesinato en masa de muchas o varias personas, lo cual es un atentado contra el dere-

¹¹⁸ Véase Wojtyła, Karol: *Amor y responsabilidad*, Ed. Razón y Fe, Madrid, 1978.

cho a la vida que queda obviamente fuera de los límites de lo que la ley humana puede permitir.

Ahora bien: existe, sin embargo, la posibilidad de que la técnica progrese y se logre la FIV “caso simple”, esto es, la unión de un espermatozoide con un óvulo, y su reimplantación en el útero materno una vez efectuada la fecundación en el medio externo. En ese caso no habría aborto provocado.

Ante esto, debemos decir que esta FIV “caso simple”, en caso de que fuera posible su realización, no chocaría, en principio, contra el derecho a la vida; luego, no podría ser penada por la ley humana. Pero, sin embargo, existe una complicación. La técnica referida implicaría para la persona concebida “in vitro” un riesgo previsto, voluntariamente producido por el hombre, y que no estaría justificado médicamente ya que la FIV no es un método terapéutico (no “cura” la esterilidad, aunque “soluciona” sus efectos). El riesgo previsto es el de toda manipulación externa de la persona recientemente concebida. Varios autores (Andorno, Dolzani) opinan que ese riesgo provocado a una vida humana está totalmente injustificado. La FIV, por su propia naturaleza, en el caso simple, implica un peligro, producido por el hombre e inevitablemente una vez iniciada, para la vida humana concebida en el proceso. El aborto que en ese caso se produjera por cualquier motivo estuvo causado pues por el hombre, al utilizar una técnica que excede el riesgo normal e inevitable de una fecundación humana normal. Y este riesgo es evitable dado que la FIV no es un método terapéutico imprescindible. Este razonamiento nos parece a nosotros sumamente aceptable.

Lo anterior nos sirve para establecer uno de los principios que más firmemente sostendremos en estas materias, como un límite esencial marcado por la bioética: *no pueden permitirse de ningún modo, experimentaciones de ningún tipo sobre personas humanas en sus primeros estadios de vida (esto es, óvulos fecundados, embriones, fetos)*. Esto está directamente deducido a partir de nuestra posición contraria al aborto. Es atentar contra el derecho a la vida mantener congelados a los óvulos fecundados, experimentar sobre ellos, o, como lamentablemente se está haciendo, utilizarlos para fabricar productos farmacéuticos. No dudamos en calificar a tales prácticas de verdaderas aberraciones similares a los campos de concentración nazis, pero a escala microscópica. Un ordenamiento legal que respete el derecho a la vida no puede admitir tales prácticas. Esto pone un freno importante a futuras experiencias que pueden conducir a la sociedad humana a

verdaderas pesadillas totalitarias de tipo futurista donde el despotismo ha encontrado en la manipulación genética su modo de dominación. El ser humano, una vez concebido, no es sujeto de experimentación de nadie y su derecho a la vida es pleno e inviolable. Esto es muy importante, sobre todo si en “el futuro” queremos respetar verdaderamente la dignidad del hombre. *Cuanto más grande es nuestro poderío técnico, nuestros principios morales, en estas cuestiones básicas, deben ser más firmes.*

Luego, en la medida que la FIV implique destrucción de óvulos fecundados, nuestro rechazo es firme, de acuerdo a las consideraciones anteriores^{103b}.

La naturaleza del problema es distinta con respecto a la inseminación artificial, dado que, si bien existe el mismo problema moral aludido al principio, desde el punto de vista legal no hay aborto ni ningún tipo de manipulación genética. De todos modos, por lo que hemos visto este tema debe encuadrarse jurídicamente dentro de las normas habituales de derecho de familia, colocándose habitualmente a la inseminación heteróloga sin consentimiento del marido como un caso de adulterio en el ámbito de lo que en los países con sistema de codificación es la legislación civil. La inseminación artificial homóloga con pleno consentimiento de ambos cónyuges no podría, en cambio, entrar en ningún tipo de conducta penalmente tipificada; la ley humana no podría llegar a ese tipo de decisiones. El problema, sin embargo, es muy arduo, no sólo por problemas jurídicos que escapan a nuestra competencia, sino sobre todo por lo que comentaremos hacia el final¹¹⁹.

Con respecto al tema de los anticonceptivos, debemos decir: no se compadecen con las pautas morales anteriormente establecidas, dado que, como dijimos, la entrega total de las personas en el acto sexual es incompatible con la voluntaria separación de la expresión del amor y la procreación. Ahora bien, desde el punto de vista legal-positivo se trata, en nuestra opinión, de una acción privada que está fuera del alcance de la

^{103b} Sobre este tema, véase: Andorno, R. L.: “Fecundación ‘in vitro’ y valor de la vida humana”, en *El Derecho*, del 24 de octubre de 1986; Dolzani, D. M.: “Problemas de la fecundación in vitro en humanos desde el punto de vista de la Ética Médica”, en *Revista de la Sociedad Argentina de Ética y Moral Médica y Biológica*, No 22, 1985; O’Dougherty y Valle: *La fecundación ‘in vitro’*, en Ed. MC, Madrid, 1985; Blázquez, N.: *La manipulación genética*, BAC, Madrid, 1984. Esta última obra contiene interesantes aportes para distinguir entre la manipulación genética aludida y la “cirugía genética” con fines terapéuticos.

¹¹⁹ Sobre este tema, véase Di Cio, A.: *La inseminación artificial y el derecho de familia*, Ed. de Belgrano, Buenos Aires, 1984.

ley humana, dado que no están afectados derechos de terceros ni tampoco la moral pública (excepto, claro está, que el método utilizado sea abortivo). Hay que tener en cuenta que el derecho a la intimidad se vería gravemente afectado el día que se admita al estado introducirse nada menos que en la privacidad de la vida sexual de las personas. Y coherentemente con lo anterior, debemos reiterar que no corresponde a los poderes públicos incentivar el uso de anticonceptivos y, menos aun, obligar a su uso, o limitar legalmente el número de hijos de matrimonio (lo que sumado a campañas públicas de anticonceptivos, equivale casi a una imposición de estos últimos). Todo ello es vejatorio de la intimidad personal, de la institución familiar, y no puede ser justificado luego en nombre de una deformada noción de bien común, que si es auténtica incluye los derechos de intimidad personal y vida familiar, e incluye además el respeto a la libre iniciativa privada y el mercado libre internacional, como solución a los problemas del hambre y superpoblación.

Debemos concluir estas breves reflexiones sobre bioética con una consideración final. Los avances modernos en las técnicas biológicas, en el ámbito de la reproducción humana, están planteando problemas morales y jurídicos de difícil resolución e insospechadas consecuencias. Alvin Toffler ha escrito sobre esta preocupación¹²⁰. Varias son las cuestiones que comenta. Por ejemplo, la posibilidad de cruce entre una célula reproductora humana y una no humana, o los úteros “prestados” o “alquilados” para la gestación de un óvulo fecundado, o la posibilidad de congelar células reproductoras y activarlas en un futuro lejano, o la posibilidad de clonación en seres humanos, etc.^{*43}. Frente a todo ello, ¿qué hacer? ¿Dónde quedan allí las nociones tradicionales de maternidad, paternidad y filiación?

Para algunas de las cuestiones citadas, los parámetros generales que hemos establecido dan un principio de respuesta, y una respuesta firme para todo aquello que signifique manipulación o poner en peligro óvulos recién fecundados, que son personas humanas, (por ejemplo, la no licitud del innecesario peligro para la vida del embrión o cigota sería aplicable al caso de la prestación o alquiler de úteros). Pero el problema es más delicado, en cuanto a lo que la ley humana debe establecer o permitir, cuando se trata de prácticas realizadas *antes* de la fecundación. Demos un

¹²⁰ Véase su artículo: “El caos moral rodea a la incontrolable revolución biológica” en *La Nación*, 8 de julio de 1987.

^{*43} En el 2002, casi todo esto ha dejado de ser una “posibilidad”.

ejemplo final. Supóngase que existiera en el mercado un producto que permitiera fácilmente elegir, a voluntad, el sexo del hijo que se va a tener. ¿Debe estar eso permitido o no por la ley humana? ¿Es o no una acción privada que compete a la intimidad de los cónyuges? Supongamos que decimos que es una acción privada. Si la práctica se generaliza, en una o dos generaciones la desproporción entre los sexos será alarmante, con obvias consecuencias, muy graves, para la vida social y sexual de la humanidad. ¿Qué hacer, entonces?

Es aquí, cuando, en función de estos interrogantes, queremos hacer una especie de reflexión final. Estamos frente a problemas ético-sociales que exceden talvez nuestros más cuidadosos presupuestos. Se habrá observado que, en general, hemos tratado de aplicar siempre los mismos presupuestos para la resolución de diversos problemas: cuál es la ley natural al respecto, cuáles son los derechos humanos afectados; si la ley humana debe o no consiguientemente intervenir; si hay o no externalidades negativas; si es un caso de moral pública; si hay o no bienes públicos en el caso, etc. Todo ello sigue siendo máximamente válido para los problemas bioéticos, pero sospechamos que, a la hora de decidir cuál es el ordenamiento legal, la humanidad deberá llegar algún día a una especie de pacto general sobre qué normas generales está dispuesta a seguir en estas cuestiones. Creemos que nos espera un período, cuya extensión no podemos prever, de numerosos ensayos y errores en esta cuestión. Pero, finalmente, hay veces que la humanidad llega a un consenso general sobre ciertos principios como única posibilidad de supervivencia. Cuando llegue ese momento en el caso de bioética, estamos seguros de que la mayoría de los pueblos y personas volverán sus ojos al orden del matrimonio monogámico como la clave ético-jurídica que permitirá resolver graves cuestiones de otro modo insolubles. La reproducción humana tiene un orden natural propio, que los seres humanos pueden ayudar, pero no alterar o cambiar, so pena de atentar contra su finalidad propia. Muy posiblemente ésta última afirmación sea negada terminantemente por quienes no ven límites técnicos ni morales al poder del hombre, pero que el poder del hombre no tenga límites es una tan vieja como vana ilusión. Dios ha puesto un orden en el hombre, y ese orden no es una imposición externa al hombre, como una pieza ortopédica, sino que es, sencillamente, su misma naturaleza. Esto último, para nuestro humanismo teocéntrico, es básico. Tarde o temprano el hombre termina toman-

do conciencia de su orden, porque la razón humana es lenta pero no ciega. El orden familiar es la clave para la bioética del futuro.

7. La guerra^{*44}

Entramos ahora en otra cuestión que es clave en nuestro humanismo “del futuro”. Se trata de uno de los horrores más viejos de la humanidad: la guerra.

Moralmente, el derecho a la legítima defensa es lo único que justifica la guerra, que por lo tanto sólo puede ser justa si es defensiva. La guerra, pues, siempre implica que hubo una grave injusticia por parte del que ataca.

Pero, así como la legítima defensa que utiliza violencia es siempre, absolutamente, el *último* recurso, de ese modo también la guerra debe ser siempre el último recurso de defensa, cuando todos los demás han fallado y se está seguro de que la *no* defensa armada acarrearía un mal mayor. Porque aun cuando todos los demás recursos hayan fallado, *si la defensa armada implica un mal mayor que la injusticia que se trata de reparar, entonces tampoco estará justificada en ese caso la guerra, aunque sea defensiva.*

Esta última aclaración es muy importante en las circunstancias actuales, donde cualquier conflicto puede desatar la guerra atómica, obviamente autodestructiva para todo el planeta. Por ello, hoy en día, más que nunca, las guerras ofensivas son máximamente inmorales, no sólo por su intrínseca injusticia sino por su imprudencia manifiesta. A su vez, hoy en día, más que nunca, los reclamos territoriales, especialmente aquellos que provienen de mucho tiempo atrás, no admiten *jamás* el recurso de la guerra; y quienes crean que un pedazo de territorio secularmente disputado es más valioso que *una sola* vida humana, manifiestan un evidente desorden valorativo. Es urgente, por tanto, que mundialmente los estados se comprometan a dirimir sus conflictos territoriales mediante el sometimiento del caso a la decisión inapelable de un organismo internacional, que elija a un mediador con autoridad moral para ambas partes, y se deberían instrumentar los mecanismos necesarios para que quedara totalmente aislado de la comunidad internacional el estado que no respete el

^{*44} Ténganse en cuenta, para esta sección, las aclaraciones hechas en la Introducción para el 2002.

compromiso asumido y/o tomara la iniciativa de tomar por las armas a un territorio en disputa^{*45}.

Nada hay más criminal, más atentatorio contra el derecho a la vida, que las guerras ofensivas, que conquistan por la fuerza territorios habitados. Antaño, esa era una de las causas más frecuentes de la guerra, en nombre de un imperialismo que hoy, aunque se practique, se oculta por vergüenza. El colonialismo tampoco tiene ningún tipo de justificación moral: ningún grupo de personas, por más “primitivas” que las juzguemos, puede ser obligada coactivamente, por la fuerza, a pertenecer a otro estado; el progreso cultural de los pueblos es por definición libre y no mediante las armas. Pero, actualmente, son las ideologías totalitarias las que han promovido y promueven este tipo de crímenes colectivos. *Hoy en día son las ideologías totalitarias las que han activado esta bomba de tiempo sobre la que estamos sentados*. Han sido y siguen siendo los nacionalismos xenófobos los que siguen provocando conflictos territoriales; fueron el nazismo, el fascismo y el comunismo los causantes de la Segunda Guerra Mundial, y es el marxismo la ideología que ha causado el armamentismo atómico y financia y sostiene a los diversos terrorismos que causan estragos en diversas naciones^{*46}. Pero el marxismo no sólo promueve la guerra por el carácter ideológicamente expansivo e internacionalista de su “dictadura del proletariado” también fomenta las guerras a través de la teoría de la dependencia, que hace que los pueblos se vean mutuamente como enemigos en su progreso económico^{*47}. Hemos visto la falsedad total de esa concepción; hemos visto también las ventajas para la paz de la expansión de la libre iniciativa privada por todo el planeta; pero no porque pensemos, como los marxistas, que las estructuras transforman el corazón humano, sino por la muy sencilla evidencia de que *los intereses comerciales recíprocos necesitan relaciones pacíficas*. Ni los ciudadanos ni los Estados de EE.UU. ni los de Rusia tendrían el más mínimo interés en una

^{*45} Todo esto que decíamos en el 89 estaba muy condicionado por la experiencia argentina de Malvinas en el 82.

^{*46} Obviamente, volvemos a decir que, ante la caída del Muro y la aparición de feroces terrorismos de origen religioso, esto parece haber perdido actualidad pero, en otro sentido, la sigue teniendo. Porque los diversos terrorismos, ya religiosos, ya nacionalistas, coinciden en su visión neomarxista del mundo y de la economía al suponer que es el capitalismo el causante de la miseria de los pueblos. Y volvemos a decir que se trata de un neomarxismo como creencia cultural, como horizonte de precomprensión, y no de una teoría explícitamente afirmada (aunque a veces sí).

^{*47} Es lo que decíamos en la nota anterior.

guerra si sus ciudadanos estuvieran unidos por negocios comunes bajo un sistema de libre cambio y propiedad privada^{*48}. No sería, en ese caso, el mutuo miedo a las bombas atómicas lo que mantendría la “paz”, sino el mutuo interés en sus relaciones comerciales lo que haría sencillamente inútil y poco rentable cualquier armamento, lo cual sí mantendría la “PAZ”, esta vez con mayúsculas.

Pero lo anterior no basta. La conciencia y la inteligencia humana deben desactivarse de ideologías, como único medio para desactivar el permanente peligro de la guerra. La desactivación de las armas pasa por la desactivación de las mentes, y esto pasa, a su vez, por “desactivar” mentalmente a las ideologías totalitarias. Esto es, a largo plazo, el único modo para lograr el desarme: la prédica del respeto a los derechos del hombre, y el convencimiento de ello por parte de quienes hoy gobiernan las naciones que han caído en el totalitarismo, que es violento por definición.

Lamentablemente, no puede descartarse, hoy por hoy, el legítimo derecho a la defensa a los pueblos que no quieran ser víctimas del totalitarismo, si están presentes las condiciones para la aplicación del último recurso. Tampoco se puede negar su derecho a mostrar que están preparados para la defensa^{*49}. Aún así, es totalmente falsa la teoría de quienes dicen que en la guerra todo está permitido. En primer lugar, la destrucción de poblaciones civiles, como objetivo directo para obtener una ventaja militar o victoria, parcial o final, ha sido, es y será siempre absolutamente inmoral. El fin no justifica los medios, y debemos aplicar este principio tan firmemente como antes lo aplicamos para oponernos a

^{*48} Hoy agreguemos: ni los ciudadanos de Israel, Palestina, Irak, Irán, Afganistán....

^{*49} Por supuesto, ya se sabe que las nociones tradicionales de guerra ofensiva y defensiva han cambiado. Habían cambiado ya después de la 2da guerra. Tras la caída del Muro el mundo tuvo un momento de optimismo cuasi-kantiano en una paz perpetua pero evidentemente el sueño duró poco, más aún después del 11-9-2001, fecha que ha cambiado drásticamente el escenario. Pero nos parece que el problema del terrorismo no nace ahí. La defensa contra el terrorismo no admite, como recurso necesario y habitual, acciones armadas determinadas en territorios específicos, sino más bien la acción mancomunada de diversos estados contra un enemigo que es extra-territorial. Sobre los problemas de seguridad, ya nos hemos pronunciado en la introducción. La fundamental derrota consiste en abandonar la noción de derechos individuales y convertirnos verdaderamente en una sociedad hobbesiana. Volvemos a decir, empero, que estas situaciones históricas son muy complejas como para juzgar con tanta certidumbre las acciones específicas de los hombres de estado. Creo que estos casos requieren un liderazgo moral que, obviamente, desde un punto de vista humano, es una circunstancia tan afortunada como aleatoria. Los J. F. Kennedy no abundan.

cuestiones como el aborto. No importa que por medio de esa destrucción se termine la guerra; el derecho a la vida de inocentes y civiles es inalienable. En segundo lugar, armas químicas y bacteriológicas, de imprevisibles consecuencias futuras, son también intrínsecamente perversas. En tercer lugar, el ordenamiento constitucional debe prever los mecanismos para preservar los derechos de los civiles en situación de guerra. La matanza de prisioneros y/o agresiones hacia los mismos es, por supuesto, otro crimen, y, desde luego, la tortura es también absolutamente inmoral, sea cual fuere la información que se busque. *Todas estas cuestiones son verdaderas pruebas cruciales para ver si el respeto al derecho a la vida es algo fácilmente declamado en situaciones tranquilas o verdaderamente practicado en situaciones menos sencillas.* Lo anterior debe ser tenido en cuenta, también, en situaciones de guerras internas producidas por el terrorismo, que es una nueva forma de guerra ofensiva. Los estrategas deben dilucidar cuáles son las mejores técnicas militares para defenderse del terrorismo subversivo, pero nada de lo que digan podrá eliminar principios morales inmutables^{*50}.

Nos preocupa que habitualmente todas las cuestiones anteriores se declamen mientras la situación sea tranquila o se las considere valiosas sólo como adorno de discursos pomposos, mientras en realidad muy pocos están dispuestos a no transigir estos principios cuando llega el momento de tener que aplicarlos. La tortura es uno de los mejores ejemplos. Supongamos que hay una bomba en un estadio de fútbol lleno de personas; supongamos que se encuentra a quien la puso. ¿Está justificada la tortura en ese caso, si el delincuente no quiere decir donde la puso y faltan pocos minutos para el estallido? Nuestra respuesta será terminante: *no*. Y “no”, sencillamente porque el fin no justifica los medios. Hay cuestiones que son muy graves, que no admiten excepciones, so pena de viciar de nulidad el principio que se sostiene.

¿Cuál es el futuro de las guerras? Algunos dicen que un mundo sin guerras es imposible y utópico. Pablo VI opinaba lo contrario, y estamos de acuerdo con él. La paz mundial es perfectamente posible. En realidad, la verdad es que *dado el efecto de autodestrucción total que una guerra mundial puede hoy provocar, lo utópico es pensar que el mundo puede seguir indefinidamente sentado sobre la bomba de tiempo que las ideologías totalitarias han construido.* O sea que lo utópico es pensar que el mundo puede seguir “conviviendo” con las guerras. Por supuesto, en la medida que se difundan las religiones que ponen al hombre en contacto sobrenatural con Dios, el fanatismo, el

^{*50} Dijimos todo esto en 1989 y lo seguimos manteniendo ahora más que nunca.

odio y la violencia irán disminuyendo^{*51}; pero también debemos preguntarnos si no es posible la organización mundial de un sistema que frene las guerras; que las haga inútiles, poco rentables, poco atractivas. Como ya hemos sugerido, ese sistema existe: respétese universalmente su derecho a la libre iniciativa y al libre comercio; elimínense las fronteras comerciales y culturales, y las guerras y conflictos internacionales disminuirán sensiblemente. Lamentablemente nunca la humanidad podrá evitar a los asesinos y enfermos mentales que promueven la violencia, *pero lo importante es que el sistema político y comercial no los promueva*. Con el sistema que proponemos, muchos de los hoy llamados “jefes de estado”, no podrían ser jefes más que de la real banda de delincuentes asesinos que hoy comandan, y como tales aparecerían ante la opinión pública mundial.

En este sentido, pensamos que tal vez se ha puesto el carro antes que los caballos, en cuanto a la creación de organismos internacionales que reúnan a los diversos estados del planeta. Muy noble y loable su creación, pero muy inútil cuando los totalitarismos, nacionalismo xenófobos y fanatismos religiosos intolerantes formen parte de esos organismos, para promover en ellos lo único que saben producir: la guerra, ya en nombre del partido, la clase trabajadora, la patria o, impíamente, en nombre de Dios. Muy inútiles mientras que esos organismos se conviertan en centros mundiales de difusión ideológica marxista en temas como medios de comunicación, salud, educación, etc. Nada de ello conducirá a la paz; al contrario, tenemos todavía mucho camino por recorrer para desactivar *mentalmente* ese tipo de ideologías. Cuando eso se logre, y la humanidad, progresivamente, se vaya uniendo bajo una común organización de respeto a los derechos del hombre en sus respectivos pueblos; cuando progresivamente se vayan uniendo porque, coherentemente con lo anterior, vayan levantando estos últimos sus barreras comerciales, migratorias, culturales, entonces, sólo entonces, estarán dadas las condiciones para una organización mundial que pueda efectivamente servir a la paz y proteger los derechos del hombre. ¿Una especie de gobierno mundial? Tal vez. Pero no nos pronunciamos ahora al respecto (creemos que, de hecho, se dará alguna vez entre las naciones libres una confederación con organismos que se ocupen de sus problemas comunes; esa confede-

^{*51} Soy plenamente consciente de que, frente a los terrorismos de origen religioso, lo que estoy diciendo puede parecer ingenuo, pero no lo es. Yo creo en Dios, esto es, en Quien salva, perdona; en Quien dijo “guarda la espada”. El que mata en nombre de Dios sencillamente no sabe quién es Dios. *Dios es Cristo clavado en la cruz.*

ración, por definición, no anulará, en determinado grado, sus autonomías políticas). Sólo decimos que efectivos y sólidos lazos comunes mundiales, tanto políticos como económicos, presuponen un paso previo: el aludido proceso de integración de los pueblos a través de la común unión de sus ciudadanos en actividades de todo tipo, para lo cual los gobiernos no tienen más que respetar verdaderamente la libre iniciativa y tomar conciencia de que son las personas, y no las burocracias, los protagonistas de la historia.

Los estados, pues, no deben fomentar culturalmente la idea de la guerra; en ese sentido, hay varias cosas que nos preocupan. Los servicios militares obligatorios, por ejemplo, costosos e ineficientes, no tienen razón de existir. Fuerzas armadas bien equipadas, económica y técnicamente, con tropas voluntarias bien pagas —todo lo cual es perfectamente posible allí donde el presupuesto del estado esté destinado a sus funciones propias— no necesitan ese tipo de reclutamiento. Pero no sólo no lo necesitan: desde el punto de vista moral, es muy dudoso que dichas prácticas sean compatibles con las libertades de los ciudadanos en tiempos de paz, y muy difícil, además, que dichas prácticas no degeneren en verdaderos centros de *corrupción moral* y tortura física y mental de los reclutados. Además, es absolutamente atentatorio de la libertad religiosa y de conciencia no respetar a la “objeción de conciencia” de aquél cuyos principios le impiden empuñar un arma. Es violatorio de los derechos humanos básicos que a personas así, en muchos lugares, se las encarcele, a veces sometiéndolas a todo tipo de burlas y vejaciones, por ser fieles a su conciencia y a su religión. No tienen ningún tipo de justificación moral el conjunto de atropellos y maltratos que sufren las víctimas del servicio militar obligatorio, además de la interrupción de su trabajo y sus estudios; excepto, claro está, que se considere correcta a la antropología filosófica primitiva y pueril que considera el concepto de “hombre” ligado proporcionalmente a la cantidad de gritos y violencia (resabio, esto último, de ceremonias de iniciación a la “adultez” todavía hoy presentes en tribus primitivas)¹²¹.

¹²¹ Alberto Benegas Lynch (h), op. cit., p. 246, cuenta el siguiente caso, sobre un chico asmático que fue incorporado al servicio militar (con expreso conocimiento de su problema): “... sus peticiones no fueron oídas. Fue incorporado. El hecho sucedió durante la segunda semana de su ingreso a las filas del ejército. Una noche, entró súbitamente el capitán a cargo de la compañía en uno de los dormitorios donde diez ‘colimbas’ descansaban sin percatarse del drama que estaba apunto de comenzar. Este capitán, que irrumpió avanzada la medianoche al dormitorio, tenía los ojos inyectados de sangre, gritaba

En segundo lugar, la educación de la persona es clave. Dado que a la persona debe enseñársele la verdad, debe mostrársele la guerra como lo que es: un hecho brutal, sanguinario, lamentable siempre, justo muy pocas veces. Ayuda poco, en este sentido, a los niños se les muestre una imagen idílica de las guerras y las batallas; ayuda poco que las naciones que son ex-colonias no terminen de advertir que no hay por qué ponerse a saltar con alegría exultante por el hecho de que su libertad haya sido ganada con episodios de sangre, por más justos que puedan haber sido en algunos casos esos episodios. No hay entonces por qué llevar en masa a los niños a ver películas que relatan esos episodios de violencia, para que los internalicen como algo bueno y normal. Por supuesto, la cultura es libre y no estamos pidiendo que el estado imponga nada al respecto, pero sí que se abstenga de dichas prácticas en su sector.

En este sentido, vamos a decir resueltamente algo que sonará muy extraño, dada, precisamente, la mentalidad imperante: *las victorias de una guerra no deben festejarse*, aun cuando la guerra en cuestión haya sido justa. Atención al término utilizado: “festejar”; esto es: un episodio bélico no es algo por lo cual *alegrarse*, o recordar con una sonrisa de satisfacción,

con furia que todos se apostaran a los pies de la cama, como si algo terrible hubiera sucedido. O como si estuviera alcoholizado, o ambas cosas... o vaya a saber qué. A los alaridos ordenó que se abrieran las ventanas del recinto. A pesar de que era verano, la noche era muy fresca. Afuera lloviznaba y soplaba viento. Empezó a hacer preguntas en el mismo tono de histeria irreprimible. Los interrogantes eran ridículos. Preguntaba a sus circunstanciales esclavos cosas sobre sus intimidades, luego los hizo cantar marchitas incoherentes. Alguno se sonrió, lo que enloqueció más al guardia e hizo que todos salieran al patio a practicar el salto de rana con el torso desnudo. El chico asmático advirtió en tono cortés sobre los riesgos que corría. La reacción del capitanejo fue más severa aún con ese pobre desgraciado. Además del salto de rana al que sometió despiadadamente a todos, obligó al chico a subir y bajar en repetidas ocasiones una de las escaleras apostadas en las paredes laterales del patio. Dos de sus compañeros, al ver que el asma prácticamente asfixiaba al chico, intentaron salir en su defensa, lo cual, si cabe, suscitó aún más la ira del bruto capitán, haciendo recaer sobre los defensores los mismos maltratos que habría sufrido el chico. Ya amanecía. El capitán ordenó a todos que se fueran a dormir. Al toque de diana el chico no pudo incorporarse. Deliraba de fiebre. Todos los compañeros hicieron un peticorio pidiendo que se lo trasladara al hospital. El capitán, *de común acuerdo con otros oficiales*, se negó. Tuvieron al chico una semana en cama sometido a vaya saber que brebajes. A la semana siguiente, lo trasladaron al hospital donde murió de neumonía. El escándalo fue mayúsculo. Pero el hecho sucedió. Desde luego que este drama no revela que en el servicio siempre sucedan episodios de este tenor. *Pero el sistema lo hace posible*. Este resabio de la trágica contrarrevolución francesa *abre las puertas* a todo tipo de excesos. A los esclavos se los trata como esclavos. En este drama que hemos relatado, la esclavitud transitoria se convirtió en definitiva” (los destacados son nuestros).

por medio de cantos o marchas que sigan impulsando esa creencia. Si en un momento entran ladrones en una casa, e intentan dañar gravemente a los miembros de la familia, y el padre se ve obligado a utilizar el recurso último de la defensa propia violenta y mata a alguno de los asaltantes, ¿qué hay que festejar en ello, por más que la conducta del padre haya sido correcta? ¿Al año siguiente, se pondrán todos a bailar y a reír recordando el episodio? ¿Qué festejarán? ¿Acaso los gritos de los niños? ¿Acaso el llanto y el miedo? ¿Acaso la agonía dolorosa del agresor? ¿Acaso la sangre que salpicó los muebles? ¿Es tan difícil de entender que un episodio de violencia *nunca* se “festeja”?

Seguimos insistiendo en esto, porque no negamos, por supuesto, un recordatorio que pida a Dios por todos los muertos y/o que destaque el valor de quienes intervinieron en la justa defensa; no pedimos que la gente se ponga a llorar porque fue vencido el injusto agresor; pedimos que se *tome conciencia de lo que una guerra es y significa*. ¿Qué significa una guerra? ¿Acaso un señor carilindo, de uniforme impecable, cruzando majestuosamente altas montañas en un caballo blanco al cual sólo le faltan las alas? Obviamente, no. Significaba, antaño, miles y millones de hombres, hijos de un mismo Dios, avanzando unos sobre otros, clavándose bayonetas y espadas, desgarrando mutuamente sus entrañas, llenos de odio y furor; significaba, y aún hoy significa, zonas llenas de cadáveres descomponiéndose, agonías interminables tras una herida desgarrante; significa el llanto y la soledad por la pérdida del ser querido; significa la interrupción de una vida para volcarla sin mayores explicaciones a su mutilación o destrucción. Significa todo tipo de latrocinios, atropellos, corrupciones y delitos por parte de tropas a veces no muy fáciles de controlar. Todo ello es la guerra. Hoy significa, además, la imagen de un hongo atómico tras el cual quedan por años las secuelas de las malformaciones y contaminaciones; hoy significa la posibilidad de destruir en segundos a millones y millones de personas. Todo esto significa la guerra. ¿Qué hay que “festejar” sobre ello? ¿De qué hay que reírse? ¿De qué hay que cantar, bailar y batir las palmas? Sólo una actitud cabe frente al recuerdo de las batallas, ganadas o perdidas, justas o no: la oración a Dios, pidiendo por el alma de las víctimas y pidiendo que jamás algo por el estilo vuelva a repetirse. Pero de nada de esto se tomará conciencia mientras desde su niñez se engañe a las personas con una imagen infantil, santurrón y novelesca de la guerra, que oculte totalmente su verdadero rostro de sufrimiento y crueldad.

Son pues, muy loables, y a veces útiles, todas las iniciativas de desarme, así como también lo son los organismos internacionales donde las naciones discuten sus diferencias. Pero la guerra sólo detendrá su mortal carrera el día que los espíritus se desarmen. Para ello hay dos caminos (no contrapuestos, desde luego): uno, religioso, a través del contacto del hombre con Dios, y otro, político, la adopción *universal* de sistemas políticos que respeten las libertades de los ciudadanos y, consiguientemente, la eliminación de las barreras culturales y económicas, a través de una libre iniciativa en todos los ámbitos y el libre comercio internacional. Lejos de ser utópico, llegar a ello es absolutamente indispensable, pues el día en que el mundo estalle entero en pedazos nos daremos cuenta que estábamos viviendo en la utopía de pensar que vivir sobre una bomba era posible. Si sobrevivimos a esa prueba, es posible que llegue un futuro donde, al mirar para el pasado, no comprenderemos cómo era posible que viviéramos sin la paz.^{106b}

8. Iglesia y Estado

Concluimos esta serie de reflexiones con un tema donde más que en otros es nítida la distinción entre los principios generales que rigen la cuestión y la diversidad de aplicaciones posibles de esos principios, según las circunstancias.

Ante todo, no estará de más recordar sintéticamente cuáles son esos principios generales. La Iglesia tiene un fin propiamente sobrenatural, no político. Ese fin es la salvación de cada persona. En ese ámbito la Iglesia tiene una competencia directa y, en función de ese fin, tiene una competencia indirecta en todo aquello que ponga en dificultad ese fin; de ello deriva la competencia indirecta de la Iglesia en materia temporal, ya sea de tipo positivo, señalando los principios básicos de ética social, ya sea de tipo negativo, rechazando los sistemas políticos que se opongan y dificulten la salvación del hombre^{106c}.

^{106b} Sobre la cuestión de la guerra, véase la Constitución *Gaudium Spes*, del Concilio Vaticano II, y Alberdi, J.B.: *El crimen de la guerra*, Sopena, Buenos Aires, 1957.

^{106c} Véase Derisi, O. N.: *La Iglesia y el orden temporal*, Eudeba, Buenos Aires, 1972.

En este sentido, la doctrina de Jesús, al rechazar que el Estado se identificara con el Reino de Dios, coloca un límite esencial al poder desmedido del Estado que se daba en ciertas teocracias de la antigüedad^{106d}.

Al mismo tiempo, el poder de la Iglesia y el poder del estado, aunque esencialmente distintos uno del otro por su naturaleza y su fin próximo, no deben sin embargo *chocar* entre sí, sino que deben relacionarse a través de la armonía de sus respectivas legislaciones, sobre todo en materias llamadas “mixtas”, tales como educación, familia, etc.^{106e}

Cuando, a través de esta armonía jurídica, la legislación del Estado no choca contra los principios de la Iglesia, entonces hay una efectiva “colaboración” entre ambas, colaboración que no significará privilegios que atenten contra la igualdad ante la ley, ni dependencia económica de la Iglesia con respecto al estado, sino simplemente armonía jurídica. Esta puede darse a través de un acuerdo constitucional o concordato (confesionalidad formal) o a través de una legislación de Estado no contradictoria con la Ley Divina (confesionalidad sustancial)¹²².

En ese sentido, los dos principios generales que rigen esta cuestión son: a) autonomía (o independencia) de naturaleza y de fines de estado e Iglesia; b) colaboración entre ambas potestades, a través de la armonía jurídica en materias mixtas. La Iglesia ha resumido estos principios en el Concilio Vaticano II: “... la comunidad política y la Iglesia son, en sus propios campos, independientes y autónomas la una respecto de la otra. Pero las dos, aun con diverso título, están al servicio de la vocación personal y social de los mismos hombres. Este servicio lo prestarán con tanta mayor eficacia cuanto ambas sociedades mantengan entre sí una sana colaboración, siempre dentro de las circunstancias de lugares y tiempos”^{107b}.

Esta última expresión (“... siempre dentro de las circunstancias de lugares y tiempos”) es clave. En efecto, los principios que hemos expuesto muy pocas veces se han aplicado en su pureza a lo largo de la historia, ya sea por desinteligencias de los mismos, ya sea por su no aplicación, tanto por parte de creyentes como de no creyentes. Pero, dado que nues-

^{106d} Véase Ratzinger, J.: *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid, 1987, parte tercera; y Juan Pablo II: Discurso al Parlamento Europeo del 11 de octubre de 1988, en *Revista Palabra*, Madrid, noviembre de 1988.

^{106e} Véase Derisi, O. N.: op. cit.

¹²² Véase Fuenmayor, A.: *La libertad religiosa*, Eunsá, Pamplona, 1979. Nosotros creemos que es mejor hablar de “colaboración” formal o sustancial.

^{107b} Véase la Constitución, *Gaudium et Spes*.

tro humanismo es “del futuro”, ¿qué puede suceder en el futuro con esta cuestión? ¿Cómo podemos hoy en día aplicar estos principios?

Hemos defendido con claridad el derecho a la libertad religiosa, el cual se aplica a todas las religiones y, por ende, también a la Iglesia. Con que solo se respetara plenamente este principio en todos los pueblos, y, por ende, la organización de la Iglesia —como de cualquier otra religión— fuera independiente de los poderes del estado, y gozara por lo tanto de plena libertad, las relaciones entre Iglesia y estado quedarían con ello muy bien planteadas. Esto podría solucionar rápidamente muchos problemas y tensiones que existen hoy en día es este sentido, sobre todo en los pueblos que han caído en las garras del totalitarismo.

Dado este paso, los laicos podrían, como lo hacen hoy en día en las naciones que respetan la libertad religiosa, participar activamente en la vida política y en todas las manifestaciones culturales, “bañando” a la sociedad con su visión de los principios básicos de ética social, con diversas aplicaciones prácticas de los mismos y con diversos puntos de vista en las cuestiones opinables, como son la mayoría de las cuestiones temporales. Esta sería la forma de lograr eficientemente la colaboración sustancial, cuyo grado será diverso según las diversas circunstancias culturales de los pueblos. Esto no es tan del presente actual, por cuanto todavía algunos cristianos laicos no han tomado conciencia de la importancia de su participación activa en toda la cultura y la política; no han tomado conciencia tampoco de que la Fe Católica admite muchas veces —más de las que se piensa—, diversas visiones sobre varias cuestiones temporales (si bien los principios morales básicos son y deben ser los mismos); no han tomado conciencia de que no deben comprometer al cristianismo y a la Iglesia con su propio criterio en cuestiones opinables; no han tomado conciencia de que Cristo no les pidió que adoptaran ante las cosas del mundo una actitud permanentemente condenatoria y de consiguiente alejamiento, sino una actitud de presencia y ayuda; y, finalmente, algunos no han tomado conciencia de que la Fe Católica es y será siempre incompatible con toda forma de totalitarismo y que la sola presencia de Dios en el alma del hombre lo limpia de todo fanatismo, de toda violencia, de toda intolerancia, y le dicta el amor como camino para la difusión de la verdad. Muchos no laicos tienen también estas “faltas de toma de conciencia”. Mientras este panorama no cambie, la “colaboración sustancial” entre Iglesia y estado será lenta; por eso todo esto es “del futu-

ro”, aunque algunos grupos de creyentes ya lo están practicando desde hace tiempo.

La colaboración formal entre Iglesia y estado, a través de un acuerdo, concordato, o Constitución, es ideal, pero no se puede dar si no se da el paso anterior. El consenso para su aplicación es indispensable, sobre todo, porque la imposición violenta de un acuerdo así le quitaría toda autoridad moral y eficiencia práctica. La violencia nunca es compatible con la religión. Pero, en la medida en que los laicos den el paso anterior, y en la medida en que algunos pueblos tengan en su tradición y origen histórico una presencia de la Iglesia, estarían dadas las condiciones sociales para un acuerdo así. Sin embargo, vemos hoy en día pocos lugares en el mundo donde esas condiciones están dadas; todo depende de la eficiencia del paso anterior. Pero se nos ocurre una propuesta. Habíamos propuesto la unión económica de América Latina en un mercado libre común; habíamos propuesto su unión a través de la unión de sus estados bajo sistemas de democracia constitucional. Todo ello puede tardar mucho tiempo, pero, a medida que se lograra, ¿no sería América Latina la región que más estaría en condiciones de lograr la colaboración formal con la Iglesia, a través de un acuerdo en materias mixtas? Lo colocamos como un interrogante, pero tenemos esperanzas, basadas más en la razón humana que en la actual circunstancia, de que tal vez en el futuro América Latina pueda brillar, en la medida en que la laboriosidad de su pueblo, su deseo de paz, y sus valores religiosos comunes, puedan integrarse en un futuro liberado del sojuzgamiento y la opresión de las ideologías marxistas y autoritarias que hoy la aplastan.

Por supuesto, cabe aclarar que cualquier tipo de colaboración formal entre Iglesia y estado está destinada al fracaso en la medida que viole la libertad religiosa de otras personas y no respete la igualdad ante la ley. Igual consideración debe hacerse en caso de que en otras regiones las tradiciones históricas dicten un acuerdo de esta naturaleza entre el estado y otra religión.

¿Y el mundo? Habíamos dicho que, a medida que logremos desactivar mentalmente las ideologías, las personas de todos los pueblos se irán integrando en un común intercambio de todas las manifestaciones de sus culturas; habíamos dicho también que estarán dadas entonces las condiciones para que haya una eficiente organización mundial que coordine a todos los pueblos y pueda proteger realmente los derechos humanos esenciales. Dada la diversidad de religiones, juzgamos muy difícil en ese

caso un acuerdo formal entre esa organización mundial y alguna religión en particular. Pero, en la medida en que se lograra el consenso necesario, no sería ilusorio pensar que tal vez en la declaración formal de derechos personales haya una referencia a Dios, como el Padre Común de todos los hombres, de donde toda justicia emana, y en El Cual los hombres podrían sentirse más unidos a través de un real sentimiento de fraternidad universal. Incluso, quienes en esa situación no crean en Dios o no puedan ver las razones de su existencia —quienes gozarán como en todo de libertad religiosa— se sentirán integrados a un mundo donde la mención de Dios implica tolerancia y amistad. Nada de ello sería un peligro para la libertad, sino al contrario. Los fundadores de los Estados Unidos de Norteamérica dijeron claramente en su declaración de independencia *que todos los hombres son creados iguales y que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables*. ¿Qué oposición hay allí entre Dios y libertad? Ninguna. Más bien, es su garantía absoluta, pues Dios es lo único absoluto. Esto, para nuestro humanismo teocéntrico, es esencial. La presencia de Dios en el alma de los hombres es la clave para su libertad. Como vemos, comenzamos con esta relación y terminamos con ella. Quien tiene a Dios en su alma, no hace daño a su prójimo. Quien no hace daño a su prójimo, respeta su dignidad. Dijo Juan Pablo II el 15 de septiembre de 1987, en Los Ángeles: “En base de todos los derechos humanos está la dignidad de la persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios (Gen 1, 27). Un reconocimiento de esta dignidad humana es también parte de la tradición cívica de los Estados Unidos y está expresada en la declaración de la independencia de vuestra nación: todos son creados iguales en cuanto a su dignidad humana, y son dotados por el Creador con derechos inalienables a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad. Todos los demás derechos tienen también sus raíces en la dignidad humana, incluido el derecho de conservar la propia intimidad y a no ser agredido en la intimidad de la propia familia”.¹²³ En la medida en que tomemos más conciencia de esto, los hombres cometeremos menos faltas, o, al menos, las haremos con conciencia de que lo son. Podremos seguir discutiendo el grado de intervención del estado en las variables económicas, o si tal bien público es o no privatizable, o el régimen legal en temas de moral pública, o si los derechos sociales son derechos y si deben o no incorporarse al texto constitucional, o cuál es la mejor forma de gobierno, o cuáles son los límites de tal o cuál derecho, y tantas otras

¹²³ Véase *L'osservatore Romano*, edición española, Nro. 981, 13 de octubre de 1987.

cosas más. Pero nunca más torturaremos a nadie, culpable o inocente; nunca más iniciaremos una agresión armada; nunca más mataremos a un niño en el seno de su madre; nunca más encarcelaremos a alguien de por vida por no estar de acuerdo con nuestras ideas; nunca más impediremos a nadie producir y comerciar y condenarlo así al hambre, la enfermedad y la muerte. Claro, es posible que sigamos haciendo todas esas cosas; sería una utopía pensar lo contrario; pero, al menos, serían reconocidas como lo que realmente son, graves atentados a la dignidad humana, delitos internacionalmente reconocidos como tales, no como en la actualidad donde los delincuentes profesionales que practican diariamente todas esas atrocidades son tratados como jefes de estado, o como grandes políticos o sindicalistas; tienen voz y voto en una supuesta comunidad internacional y se dan todavía el hipócrita lujo de proclamar su adhesión a los derechos humanos.

En síntesis: Dios es el fundamento último de la justicia, y la justicia es el fundamento último de nuestra libertad. Dios funda nuestra libertad.

REFLEXIÓN FINAL

Vamos a concluir nuestro ensayo con una serie de aclaraciones que pueden despejar algunas dudas generales que hayan surgido.

La primera de ellas se refiere a la cuestión de Dios. Se habrá observado que, conforme a nuestro humanismo teocéntrico, Dios ha aparecido constantemente a lo largo de todas nuestras reflexiones, como el fundamento último, como la premisa fundante de todo nuestro sistema. Por supuesto, es de esperar la obvia objeción: usted habla para los creyentes; nada de lo que dice tiene valor sin esa premisa que no será, por supuesto, aceptada por todos.

Aunque ya hemos explicado lo suficiente como para aclarar esa cuestión, volveremos a sistematizar ciertas cosas. Ante todo, el Dios que afirmamos no se contrapone al Dios de los creyentes, pero es un Dios cuyo conocimiento se basa en su demostración racional. Lo cual, como venimos diciendo, deja abierta la razón para la recepción de la fe, pero la fe no es el fundamento de la demostración racional de la existencia de Dios. Tenemos conciencia, por otra parte, de que nuestra posición, a saber, que la razón puede demostrar la existencia de Dios, único, personal, y esencialmente distinto del mundo y Creador del mundo, es una de las posiciones mas negadas y rechazadas por muchas corrientes del pensamiento actual, y tanto es así, tanto ha penetrado esa negación en nuestra cultura, que casi todas las personas, sea cual fuere su profesión, tienden naturalmente a pensar que la cuestión de Dios es una cuestión exclusivamente religiosa y ni se les pasa por la cabeza que es una cuestión también filosófica. Tenemos conciencia de todo ello. Nosotros, en nuestra pequeña introducción *Filosofía para no filósofos*, hemos indicado las líneas generales del análisis racional de la existencia de Dios. Pero esa demostración racional, que en este trabajo he utilizado como premisa, es la tarea principal que como filósofo me he propuesto; en términos más actuales, será a lo largo de mi vida, mi principal programa de investigación. Dios o no Dios: he allí la disyunción básica de toda la vida humana y el filosofar.

Pero lo más interesante es que aquellos que no aceptan esa demostración racional, tampoco la necesitan indispensablemente para estar de acuerdo con nuestras conclusiones. Ello deriva del estilo de filosofar de Santo Tomás, que hemos internalizado a través de su lectura. En Santo

Tomás hay un equilibrio constante entre Causa Primera y causas segundas; ello significa que en su razonamiento filosófico las cosas de este mundo son verdaderamente causas, a partir de ellas se pueden explicar determinados efectos, pero no son la *última* causa o primera en el orden del ser, que es Dios. Ahora bien: la base antropológica de mis razonamientos es la persona humana y su dignidad. Si alguien acepta que el ser humano tiene una naturaleza inteligente y libre y que de acuerdo a ella debe ser tratado, está aceptando la base antropológica de la fundamentación de los derechos humanos. Luego, *en ese nivel de análisis* no necesitará de la existencia de Dios para entender por qué el ser humano debe ser respetado; pero Dios aparece como la *razón última*, del análisis, porque alguien puede seguir preguntando: ¿por qué existe el hombre, con dos potencialidades propias que son la inteligencia y la voluntad? ¿Cuál es el fundamento último de esa existencia, de esa esencia y de su orden natural? La única respuesta posible, si es que decidimos responder, es: porque existe Dios, que es el Ser Absoluto, necesario, sin el cual los demás seres, contingentes, no podrían existir, dado que no tienen en sí mismos la razón de su existencia.

Tomemos por ejemplo la cuestión del aborto. Si alguien acepta que el ser humano es tal desde el primer momento de la concepción, y que no debemos asesinarlo, entonces tal es su fundamento para oponerse al aborto. En ese nivel de análisis, la cuestión de Dios no aparece; aparece cuando preguntamos quién es el creador y ordenador del ser humano y su orden, y cuál es el fundamento último del deber ser en la moral humana, en ese nivel de análisis aparece Dios. Y nuestro humanismo es teocéntrico porque la afirmación del hombre y su dignidad no se queda allí porque tiene en Dios su fundamento último y, por otra parte, nuestra concepción de la dignidad humana es contraria a aquella que coloca en el hombre una autonomía moral de tal modo que lo separa de Dios, al impedirle ver las normas que emergen de la propia naturaleza humana, cuyo fundamento último es Dios.

Según lo venimos diciendo, muchos habrán aceptado muchas de nuestras conclusiones aunque no estén convencidos de la existencia de Dios. Luego nuestro humanismo teocéntrico está abierto a los creyentes o a los no convencidos racionalmente de Su existencia^{*52}.

^{*52} Sobre el tema planteado por la filosofía política de J. Rawls, no tenemos por ahora más que agregar que lo expuesto en las notas anteriores.

En segundo lugar, cada vez que alguien propone su visión acerca de “como debería ser” la sociedad en la que vive, surge la pregunta: ¿cuánto hay de utopía en el ideal propuesto, entendiéndose por “utópico” como lo imposible? Varias veces hemos hecho referencia a este tema, pero no estará de más ordenar ciertas cuestiones.

Digamos ante todo que nuestro sistema moral es tal que, como aclaramos al principio, el deber ser es un derivado del *ser* de las cosas, y el “ser” del cual hemos partido es la naturaleza humana, con sus características, potencias y debilidades (estas últimas, en cuanto tales, son una “privación” que ontológicamente forman parte de un “no ser que debería ser” —como un ave sin alas— pero que *inciden* en la producción de ciertos efectos y características propias de la conducta humana). Ningún ideal moral que parte de lo que el ser humano es resulta imposible.

Pero lo anterior es válido como respuesta general. Vamos a explicar ciertas cuestiones particulares. Hemos manejado constantemente, a lo largo de todo nuestro ensayo, ciertos elementos que nos mantienen esencialmente alejados de cualquier utopismo y de la violencia y el fanatismo que habitualmente acompaña a las utopías. En primer lugar, hemos hecho referencia constante a la escasez de recursos, cuestión que muy pocas filosofías políticas actuales y sistemas morales tienen en cuenta. En segundo lugar, hemos establecido una constante diferencia entre el radio de acción de la ley natural y el radio de acción de la ley humana, siendo este último más reducido, lo cual se basa a su vez en algo que de utópico tiene sencillamente nada: la afirmación de Santo Tomás, rebozante de lo que se llama “realismo y sentido común” de que la mayor parte de los hombres no son perfectos en la virtud; esto se relaciona también con el análisis de la escuela escocesa sobre la naturaleza humana. En tercer lugar, constantemente hemos dicho que no debemos imponer nuestros ideales por medio de gobiernos autoritarios y violentos, y en relación a lo anterior hubo dos conceptos, manejados también a lo largo de todo el ensayo, que han sido como un permanente “cable a tierra”. Ellos son: el consenso y la subsidiariedad sociológica. En relación con el primero, creemos que toda nuestra posición es clara con respecto a que no es el consenso el origen de las normas morales objetivas, pero sí es un parámetro que nos permite saber el grado de aceptación y acercamiento de un grupo social a un determinado ideal moral en una determinada situación histórica, y el único modo de acercar el consenso al ideal moral es el convencimiento racional de las personas sobre la verdad de ese ideal

moral. Y para ello, el único medio es la prédica pacífica. Muchas veces hemos dicho que tenemos conciencia de que nuestra posición o nuestras propuestas no gozan de consenso actualmente y precisamente por ello escribimos este ensayo. Todo lo anterior implica modos actuales de aplicación de la prudencia política, una cuestión muy clásica y muy tomista, que es la virtud por la cual aplicamos de un modo concreto principios ético-sociales universales a una situación concreta y particular.

En cuarto lugar, se habrá observado que en la introducción hemos dicho que muchas veces las conclusiones expuestas no se infieren directamente de nuestras premisas morales básicas, sino que necesitan la mediación de la prudencia política y los principios actuales de determinadas ciencias sociales. Ello otorga a esas conclusiones un margen de opinabilidad mayor que a los principios morales en sí mismos. Así, muchos habrán coincidido con ciertos planteos básicos efectuados en el capítulo uno o cuatro, pero habrán disentido con otros planteos cuyas conclusiones necesitaban las mediaciones referidas. Así, alguien puede coincidir con las ventajas de la libre iniciativa privada pero con la teoría del proceso de mercado o coincidir con nuestra defensa de la ley natural pero disentir con nuestra oposición a la introducción de los derechos sociales al texto constitucional (o al revés). A la hora del debate, estas distinciones son muy útiles para ver qué es lo que realmente estamos discutiendo; eso evita, también todo fanatismo. Muchas veces he notado que eventuales contraopinantes, con los que alguna vez he discutido estas cuestiones, no hacen de ningún modo esta distinción y hacen propuestas muy concretas como *directamente* deducidas de su posición moral fundamental.

A pesar de todo lo anterior, alguien podría decirnos que muchas de nuestras propuestas “suenan” muy extrañas. América Latina unida bajo gobiernos democráticos y apertura de sus fronteras culturales y económicas; un mundo donde la guerra *no sea rentable* ni necesaria... ¿Cómo explicar el “sabor a imposible” que tiene todo ello? La explicación está en las ideologías —en el sentido negativo del término—. Como hemos dicho, las ideologías han convertido a este planeta en la bomba de tiempo en la que estamos sentados y han convertido en situación excepcional lo que de otro modo sería normal. La ideología es un mal sustituto del pensamiento religioso. Son construcciones mentales inmunes a los hechos⁵³ y a la lógica, que absolutizan lo relativo o lo falso y terminan siempre en violencia y fanatismo. El marxismo y el nazismo son los mejores ejemplos,

⁵³ Hoy diríamos “inmunes al realismo”.

pero cualquier cosa, aunque sea en sí misma buena, puede ser “ideologizada”; cualquier aspecto de la realidad que se tome como el único y se lo absolutice, colocándolo en el lugar de Dios, es la actitud en la cual consiste la ideología; así, aquél que no aceptaría *jamás* un control de precios pero puede llegar a justificar la tortura en algunos casos, es víctima de una ideologización. Lo más ridículo de las ideologías es su absolutización de lo relativo. Por eso la religiones son sanas, porque tratan con lo verdaderamente absoluto, y las ideologías son insanas, porque absolutizan lo que *no* lo es: el partido, la “clase social”, la raza, el Estado, los sistemas de gobierno, la “soberanía”, la “nación”, la ciencia... El colmo de la desubicación de las ideologías es que quienes las propugnan y las aceptan se creen racionales y científicos, se ríen de los que tienen fe en Dios y practican la religión y no se dan cuenta de que ellos han construido una falsa religión de la cual son esclavos. Nos reímos o espantamos de las guerras religiosas de antaño. Es cierto que eran guerras lamentables, pero dentro de algunos siglos, cuando la mente humana haya logrado desligarse de la actitud ideológica, se reirán de nosotros, y nuestras guerras producidas por ideologías. Son ellas, pues, las que transforman en aparentemente utópico lo que es plenamente posible; por eso, cuando esto se advierte, es cuando tomamos conciencia de que lo verdaderamente utópico es creer que el mundo puede seguir como está, plagado de guerras, hambre, torturas y persecuciones, hasta que explote en mil pedazos por no haber sabido liberarse de la opresión de las ideologías, esa cárcel propia que llevan tantas personas en su mente. Y el marxismo, que sigue poniendo a cada persona en pie de guerra contra la otra, que sigue enfrentando al obrero con la inversión, al habitante del “sur” con el del “norte”, que sigue pregonando la violencia y la tortura como método de revolución del “oprimido” y que sigue tratando de ocultarse bajo nombres bonitos como paz y democracia, es la principal ideología que hoy sigue activa y que hay que combatir, pero *no* con aquello que ella busca, que es nuestra violencia (lo cual sería una aparente demostración de su dialéctica histórica), sino con lo único que la puede definitivamente desactivar: el convencimiento racional y pacífico de sus errores y falacias.

No queremos que nuestra crítica a la actitud ideológica sea malinterpretada y se confunda con otra ideología, muy paradójica, la “ideología de la crítica a la ideología”, que tras su crítica esconde un total escepticismo gnoseológico y reniega, por ende, de la razón humana pueda llegar a algo de verdadero y cierto, adoptando entonces un pragmatismo utilita-

rista. No es esa, obviamente, nuestra posición: el hombre, en el conocimiento científico-positivo, puede llegar a conjeturas corroboradas (lo cual, parafraseando a San Agustín, sería una “certeza menor” y, en el ámbito filosófico (lo cual incluye firmes, mediante razonamientos efectuados a partir de premisas fundantes, evidentes, extraídas de la realidad (ello sería una “certeza mayor”). Así, podemos estar seguros de la verdad de los grandes principios de ética social, y eso no implica una ideología, como nosotros la hemos definido. Tampoco negamos que el término “ideología” puede ser utilizado como “conjunto de ideas” y, en ese sentido, sería un término absolutamente neutral.

La tercer cuestión que queremos tratar es la siguiente: se nos puede decir que una filosofía política es incompleta sin una filosofía de la historia, o, al menos, una perspectiva del proceso histórico. Sin embargo, la historia ha estado presente en nuestro esquema, de manera implícita: primero, porque hemos utilizado muchas veces tradiciones de pensamiento que tienen un largo proceso de elaboración en la historias de Occidente y, segundo, porque en función de ello tratamos de proyectarnos hacia el futuro. Por otra parte, no consideramos que las teorías que podemos tener acerca de cuestiones históricas fundamentales sean premisas para la filosofía política aquí propuesta. De todos modos, nuestra visión de algunos aspectos históricos de Occidente puede verse en nuestro ensayo *Modernidad e Iluminismo*. Allí expresamos nuestra opinión de que lo que habitualmente se denomina “modernidad” es en realidad el iluminismo racionalista, que coincide con el humanismo antropocéntrico que nosotros hemos rechazado, mientras que la “modernidad en sí misma” es una profundización de ideales que ya se encontraban en algunos pensadores de la Edad Media —como Santo Tomás— que consistían sobre todo en la distinción entre naturaleza y fines próximos de Iglesia y estado y la elaboración de los principios del derecho natural, según el humanismo teocéntrico defendido por nosotros. No hay pues diferencia esencial, sino de grado, entre el humanismo teocéntrico de algunos pensadores de la Edad Media y la Modernidad en sí misma, o, si no se quiere entrar en una cuestión de términos, los aspectos positivos de la Modernidad. En el ensayo citado* entro en detalles y cito a otros autores que piensan de este modo. Empero, recuérdese que no hay relación necesaria entre esta visión de la historia de Occidente y la filosofía política aquí planteada; esta última seguiría siendo válida aunque alguien demostrara que los tres ele-

* *Libertas*, Nro. 11.

mentos de lo que yo llamo “Modernidad en sí misma” no se dieron de ningún modo después de la decadencia de la escolástica y que toda la modernidad fue absorbida por el Iluminismo racionalista. Estas discusiones históricas no afectan de ninguna manera a nuestra filosofía política.

Finalmente, queremos destacar que, conforme también a una característica del modo de filosofar de Santo Tomás, nuestro modo de pensar no está unívocamente alineado en cualquiera de las posiciones habituales con las que habitualmente se clasifica de antemano a las posiciones políticas en la actualidad, ni seguimos estrictamente a ningún autor, sino que, teniendo un eje central, que es la filosofía de Santo Tomás de Aquino, vamos tomando diversos elementos y elaborando una síntesis general. Estamos convencidos de que las discusiones terminológicas no conducen a nada más que a pre-juicios en el sentido estricto del término^{*54}. “Humanismo teocéntrico” es lo más apropiado que hemos encontrado, aunque sabemos que hay muchos que, aunque, aceptaran llamarse así, no coincidirán con muchas de nuestras propuestas más concretas; y otros que, aceptando estas últimas, no aceptarán nuestras bases filosóficas¹²⁴.

Creemos que estas cuestiones eran las que debían aclararse. A partir de aquí, sólo nos queda una permanente esperanza: que universalmente se respeten los derechos de la persona, la libre iniciativa privada en todos los ámbitos de la vida social y la limitación del poder público.

¿En qué se funda nuestra esperanza? No lo sabemos, porque el curso de la historia humana, dependiente de la libertad humana, es impredecible. Sólo Dios lo conoce. Pero, ¿habrá reservado Dios, en su infinita providencia, un momento de la historia en el cual los hombres no se maten los unos a los otros? Tampoco podemos saberlo. Pero, si ese momento llegase, seguramente no habrán sido vanos los intentos de la razón humana, a fin de que todos respetemos la justicia y, con ella, la paz y la libertad.

^{*54} Hoy diríamos, con Gadamer in mano: en el sentido negativo del término.

¹²⁴ Con respecto a los términos “liberal” y “liberalismo”, ver nuestras aclaraciones al respecto en “Liberalismo y religión Católica Apostólica Romana”, en *Cristianismo y Libertad*, varios autores, Fundación para el avance de la Educación, Buenos Aires, 1984; también en “*Economía de Mercado y Doctrina Social de la Iglesia*” (op. cit.); y “Reflexiones sobre la encíclica ‘Libertas’ de León XIII”, en *El Derecho*, Buenos Aires, del 11 de octubre de 1988. Véase también, García Venturini: *Politeia*, op. cit.

ÍNDICE

ÍNDICE ANALÍTICO.....	5
INTRODUCCIÓN.....	19

CAPITULO UNO

LA PERSONA HUMANA: SU DIGNIDAD NATURAL Y SUS DERECHOS FUNDAMENTALES

1. La persona humana y la ley natural.....	25
2. La dignidad humana. Noción y delimitación.....	30
3. La ley natural y los derechos de la persona humana. Fundamentación, enumeración, delimitación.....	34
4. Los derechos sociales.....	56
5. Aclaraciones finales.....	62

CAPITULO DOS

EL ESTADO Y LA LIMITACIÓN DEL PODER

1. La sociedad humana y el bien común.....	65
2. El bien común y los derechos del hombre.....	69
3. La naturaleza del estado.....	71
4. Principios éticos que rigen al estado:	
a) La limitación del poder;.....	82
b) El principio de subsidiariedad.....	84
5. La democracia constitucional.....	89
6. La necesidad de una reforma institucional.....	100

CAPITULO TRES

LOS PROBLEMAS DE LA ORGANIZACIÓN SOCIO-ECONÓMICA

1. Planteo de la cuestión.....	107
2. El proceso de mercado.....	108
3. Aspectos morales.....	120
4. El contexto internacional.....	127
5. Una propuesta para América Latina.....	131
6. La redistribución de ingresos. Análisis de la posición de J. Rawls	133

CAPITULO CUATRO

EL HUMANISMO DEL FUTURO Y SU APLICACIÓN A PROBLEMAS CONTEMPORÁNEOS

Advertencia metodológica.....	145
1. El problema educativo.....	146
2. Aborto, eutanasia y algunos problemas de salud pública.....	157
Algunas cuestiones de salud pública.	
3. Familia.....	171
4. Ecología.....	177
5. Algunas cuestiones de moral pública.....	185
6. Algunas cuestiones de bioética.....	194
7. La guerra.....	200
8. Iglesia y estado.....	208
REFLEXIÓN FINAL.....	215

