

ORDEN SOCIAL Y BIEN COMUN

*Gonzalo Ibáñez S. M.**

Exceptuando el tema del Derecho y la Justicia, es tal vez éste, del Orden Social y el Bien Común, el más investigado por los tratadistas del Derecho Natural y, en general, por todos los que se ocupan de la Filosofía del Derecho. Sin duda, ha sido el interés práctico inmediato que tiene la ciencia política lo que los ha llevado a él. Porque, si bien lo que se afirme acerca de los temas ya expuestos en estas jornadas necesariamente ha de influir en la vida concreta de los individuos, pues ellos se refieren a principios que obran a través de sus consecuencias, aquélla dice una relación tan directa con la realidad, que los pensadores de todas las épocas han dedicado parte sustancial de su tiempo a dilucidar los graves problemas que constituyen su objeto, esto es, lo referente a la organización de los individuos en sociedad y a su gobierno por las autoridades.

Es por este motivo por el que, para un estudioso de la doctrina iusnaturalista, no tiene ninguna novedad lo expuesto en el cuerpo de este trabajo. No pretendo innovar ni hacer descubrimientos espectaculares, sino tan sólo, a la vista de la realidad chilena, exponer los principios que, las más de las veces por olvidados, gravitan decisivamente en nuestra vida común.

Cualquiera sea el juicio que tengamos acerca de lo que pasa en Chile, habremos de convenir en que las circunstancias han puesto en entredicho un apreciable número de teorías que creíamos o que afirmábamos como básica de nuestra convivencia. Es en momentos como los actuales que, no ya sólo los especialistas en la materia, sino el común de la gente, percibe en carne propia lo que es la naturaleza de las cosas y cómo su atropello acarrea males gravísimos que exigen soluciones drásticas y de consecuencias impredecibles.

Son estas circunstancias las que me han movido a reflexionar sobre la llamada cuestión política, pero, por ahora, sin ocuparme de lo contingente inmediato, sino de los principios que, a mi juicio, deben guiar una recta acción en esta materia, pues, aunque no se sepa por los interesados e, incluso, aunque se niegue, toda acción política implica necesariamente principios, de tal modo que su calidad es consecuencia directa de la calidad de éstos. De partida, sin principios no se puede actuar, porque fal-

* Profesor Auxiliar, Facultad de Derecho, Universidad Católica de Chile.

taría el fin, que es condición *sine qua non* de cualquier movimiento. Si fueren débiles o difusos, la acción que de ellos pueda emanar, se traducirá en un activismo sin sentido ni destino que irremediabilmente ha de conducir a la frustración de quienes la practican.

Es preciso, entonces, si se quiere hacer algo en materia política, afirmarse previamente en un conjunto de principios y, si se pretende que ese algo sea bueno, hay que partir por tener buenos principios.

I. CARACTERÍSTICAS DE LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

Si bien es cierto que las peculiares circunstancias por las que atraviesa nuestra patria invitan a la reflexión, al estudio y a la acción, no lo es menos que ellas son una particularización chilena de las circunstancias en las que se desenvuelve la vida de todas las naciones contemporáneas, de tal manera que, si se quiere partir de su análisis, será útil hacer primero referencia a lo que de universal está en ellas contenido.

Y creo no equivocarme al sostener que la principal característica de la época en que vivimos es el antagonismo constante, larvado o actual, abierto u oculto, entre personas, grupos, partidos, clases y, también, entre naciones.

Si bien nos fijamos, veremos que lo que hoy se llama paz no es más que un precario equilibrio sostenido por el terror mutuo entre los adversarios a una completa aniquilación. Es evidente que, todavía, en muchas partes, esa lucha no ha llegado a extremos sangrientos, pero no es posible negar que late en todas las manifestaciones de la vida social. Podrá alegarse que así ha sido durante toda la historia de la humanidad; es verdad que durante ella no ha dejado de haber luchas y enfrentamientos, pero también lo es que esta época, como ninguna otra, se afirma sobre bases que necesariamente, como luego veremos, provocan el antagonismo, el cual sólo es evitado por ese terror mutuo.

Sin embargo, es difícil, desde un punto de vista racional, aceptar esta realidad sin más y proceder a ubicarse como otro bando dentro de esta universal contienda; es difícil aceptarla como un ingrediente normal, y aun básico, de la vida social. Podrá aceptarse como medio para llegar a una etapa de tranquilidad, pero no como un constitutivo esencial. Ello es algo que parece, a lo menos, contradictorio con el concepto mismo de organización social, porque toda lucha implica la inexistencia de un interés común entre los diferentes bandos que en ella participan respecto a lo que es su objeto.

Esta ausencia de un interés común válido objetivamente ha traído dos consecuencias clarísimas, entre otras muchas de no tan alta importancia.

Es la primera la que consiste en convertir toda la acción política en una lucha desatada por el poder, como único medio de satisfacer las ne-

cesidades personales y de llevar una vida más o menos digna. El que no es poderoso está perdido; no hay términos medios, porque este poder destinado nada más que a servir intereses particulares carece de límites internos —que existirían, en cambio, de haber consenso en uno común— y, consecuentemente, tampoco hay límite de medios; cualquiera es válido y legítimo.

La segunda, consiste en la hipertrofia del Estado, fruto del deseo de poder ilimitado de quien lo dirige o de quien aspira a dirigirlo. La lucha política entablada con los fines descritos ha ido, de manera progresiva, aniquilando cualquier organismo intermedio entre la persona individual y el Estado, pues podría enfrentársele como un poder independiente. Para dominar de modo exhaustivo aquel se ve obligado a desarrollar caricaturescamente, todas las funciones que corresponden a los cuerpos intermedios, constituyéndose, por esta vía, en un gigantesco hormiguero, cuya expresión más acabada es el estado socialista, en el cual o se está a la cabeza o más vale simplemente, no estar.

La situación se ha complicado de manera decisiva desde que, conscientemente, se ha elevado la lucha a categoría de la esencia de lo social, aunque muchas veces no quiera reconocerse así.

En especial ha sido el marxismo el que más énfasis ha puesto en este punto. Para él no hay lugar a ninguna duda. La lucha es el motor de la historia y del progreso y quien ose oponérsele buscando la armonía, contradice abiertamente las rígidas leyes que regulan el movimiento de la humanidad, las cuales terminarán definitivamente por aplastarlo.

Es Marx el que señala que “en el mismo momento en que comienza la civilización, la producción empieza a fundarse sobre el antagonismo de los órdenes, de los estados, de las clases, sobre el antagonismo, en fin, del trabajo acumulado y del trabajo inmediato. Sin antagonismo no hay progreso. Es la ley que la civilización ha seguido hasta nuestros días. Hasta el presente, las fuerzas productivas se han desarrollado gracias a este régimen de antagonismo de clases”¹.

Y es por ello por lo que, como vimos, “toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda forma de sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general, cosa a que en el primer momento se ve obligada”². “En efecto, cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes que ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la so-

¹ MARX, MISERIA DE LA FILOSOFÍA 96-97 (Madrid, Aguilar, 1969).

² MARX & ENGELS, IDEOLOGÍA ALEMANA 35 (Barcelona, Grijalbo, 1970).

ciudad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta”³.

Como puede apreciarse, los textos transcritos no pecan de oscuridad. En ellos se afirma la lucha como la ley fundamental de la sociedad, si bien se reconoce como sus sujetos activos a las clases sociales que están organizadas según las relaciones de producción. Al hombre individual, Marx lo reduce a un efecto de dichas relaciones, llegando a afirmar que el hombre es “en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”⁴. Lo que es interesante analizar en estos párrafos, es la negación de un interés común y el hecho de que toda clase dominante se ve en la necesidad de presentar el suyo como el general. O sea, que esta clase—incluso el proletariado, en su momento—no da razones universalmente válidas de su acción, pues ésta no tiene más fin que imponer la voluntad de los que mandan.

Pero sería erróneo, desde un punto de vista histórico, sostener que ha sido el comunismo el primero en afirmar, como constitutivo fundamental del progreso social, al antagonismo.

En general, y según ya vimos, puede decirse que toda doctrina que niegue el hecho real y objetivo de un bien común a todos los que forman una nación, necesariamente ha de concluir en ello.

Así, antes que el marxismo fue la doctrina liberal la que sostuvo la inexistencia de la verdad y del bien como puntos en los que podían convenir los hombres de una sociedad.

El liberalismo, en su tiempo, negó que hubiera un modelo de organización social objetivamente bueno para todos los hombres, y dejó su formulación al querer indiscriminado de las mayorías, en la seguridad de que ellas expresarían fielmente la infalible voluntad soberana de la nación. En el fondo, la doctrina liberal es la cabal expresión, en lo político, del subjetivismo filosófico que parte de concepciones “a priori” de lo que debe ser una realidad, para después constituirla según esa concepción. La diferencia estriba en que, como los habitantes de un país son muchos, esas concepciones también pueden serlo e, incluso, tantas como habitantes haya, por lo que se vio la necesidad de estructurar los partidos políticos como cauces de las diferentes corrientes de opinión.

No es del caso analizar aquí los evidentes absurdos en que cae esta doctrina. Sí cabe mencionar que ella sólo opera previo el acuerdo *unánime* acerca de las reglas del juego, lo que entraña ya una contradicción consigo misma, que había constituido la discrepancia en el elemento básico del orden social; y, en general, históricamente, esta teoría ha operado, o

³ *Id.* 52.

⁴ MARX, *Tesis I Sobre Feuerbach*, en *supra* nota 2, p. 667.

mejor dicho, ha parecido operar cuando, de hecho, no sólo se han respetado las reglas del juego, sino además una serie de estructuras sociales y de principios de organización, tales como la propiedad, la familia, lo referente a la educación, a la iniciativa privada, etc . . . Es que el liberalismo, o más bien los liberales, no pretendieron ni pretenden destrozarse todo vestigio de organización racional, sino sólo manejar el poder sin hacerse responsable efectivamente de su uso, amparándose para tal efecto en presuntos mandatos populares. El liberal sostuvo que las mayorías debían ser las que decidieran sobre el destino de la nación, en la seguridad de que expresarían siempre "su" pensamiento, adoctrinadas —como deberían estar— a través de los medios de comunicación y propaganda manejados totalmente por él. Nunca se imaginó que la situación pudiera darse vuelta y las mayorías expresar algo distinto de lo que él quisiera.

También fue contraria a la posibilidad del interés común la doctrina sobre la que se sustentaron las monarquías absolutistas que, a partir del ejemplo dado por Jacobo I, en Inglaterra, y por los Borbones, en Francia, campearon en toda Europa durante los siglos XVII y XVIII, salvo contadas excepciones. Durante esa época, dominó sin contrapeso la voluntad del soberano, carente de toda cortapisa racional.

Si bien nos fijamos, en los tres casos señalados —comunismo, liberalismo y absolutismo— lo que predomina es la voluntad ilimitada, la voluntad que hace lo que quiere y que pretende hacer de lo que quiere, por el solo hecho de ser querido, algo bueno.

En ninguno de los tres casos hay algo objetivo que sirva de punto de referencia para discernir lo bueno de lo malo, lo verdadero de lo errado, al margen de los querer ilimitados de la voluntad de la clase proletaria, de la voluntad de la mayoría o de la voluntad real.

Y si seguimos fijándonos bien, podremos concluir que estas tres formas de voluntad ilimitada y todopoderosa no son sino expresiones contemporáneas del muy antiguo aforismo de la sofística griega, enunciado ya por Protágoras: *el hombre es la medida de todas las cosas*. Fundamentalmente, lo que se trata de medir es la bondad o maldad, la verdad o el error de algo; en el caso que nos ocupa, de los principios de organización social. Si es el hombre el que mide en última instancia, será bueno y verdadero o malo y errado lo que él quiera como tal. O sea, a través de este camino se desemboca siempre en una voluntad desorbitada, libre de toda obligación moral impuesta por la razón. Pero la voluntad absolutamente libre es la que por naturaleza no tiene por qué ceñirse a ningún mandato racional, pues es con la inteligencia una sola y misma cosa. Y éste es sólo el caso de Dios, que siempre quiere lo bueno y no puede errar jamás, siendo todo lo que Él quiera, por el puro hecho de quererlo, bueno. Por eso, más atrás que el sofisma de Protágoras, está implícito

en el absolutismo, en el liberalismo y en el comunismo, la tentación de que fueron objeto nuestros primeros padres: seréis como dioses.

El problema con que se encuentran todas las doctrinas de este tipo consiste en que, desgraciadamente, no existe "el Hombre", sino muchos y diversos hombres, y si cada uno quisiera ser la medida de todas las cosas, no habría posibilidad de ningún tipo de orden social. Por eso, se hace necesario reducir un poco el ámbito de este principio. Y será entonces la medida de todas las cosas, en un caso, la voluntad del rey, en el otro, la de las mayorías, la de una clase, la de una raza, la de un pueblo privilegiado, etc. . . . En definitiva, y así lo atestigua la experiencia, será la voluntad capaz de hacerlo, la que se imponga sobre las demás. Es aquí donde nacen la lucha y la búsqueda desenfrenada del poder como instrumento de dominación.

Más aún, aunque se sostenga lo contrario, como la mayoría, la clase social, la raza, etc. . . . no tienen existencia sustancial, sino que son sólo relaciones entre personas individuales, siempre, en última instancia, la lucha se planteará entre éstas para quedarse con el poder total, y así hacer el triunfador su voluntad. Por eso vemos cómo, a través de todos los tiempos, las contiendas por el poder se han resuelto en el plano individual, terminando uno arriba de todos los demás. En este sentido, el absolutismo tiene a la sinceridad como una cierta ventaja moral sobre las demás doctrinas que parten del sofisma mencionado.

El poder ilimitado, incontrastable, es algo que no puede ser compartido por muchos, ni siquiera por pocos, sino que imperiosamente ha de ser tenido sólo por uno. De aquí que todos los sistemas así contruidos desembocuen en la tiranía de algún "Jefe Genial", "del más grande hombre de todos los tiempos", de un "demiurgo carismático", que no pasa de ser, como profundamente lo señala Donoso Cortés, un plebeyo de satánica grandeza cuya pretensión inicua es sentarse en el trono de Dios⁵.

Las consecuencias de estas teorías no han esperado mucho para hacerse sentir. Hoy, más que nunca, se habla de los derechos del hombre, de la libertad, de la justicia, etc. . . . , pero ya todos sabemos que, tal como están usados esos términos, no pasan de ser unas abstracciones etéreas que, de suyo, no reflejan nada concreto y que, en definitiva, es el más poderoso el que les da su contenido. Por eso, Marx no deja de tener razón cuando sostiene que las ideas dominantes en una época son las de la clase dominante. El error estriba en creer que esta ley es algo absoluto y también en creer que el comunismo puede sustraerse a ella, cuando, en realidad, es su más consumada aplicación.

⁵ DONOSO CORTÉS, *Carta al Cardenal Fornari*, en 2 OBRAS ESCOGIDAS 275-97 (Madrid, Ibero-Americana de Publicaciones).

En general, los efectos pueden reducirse a la destrucción de todo vestigio de racionalidad en la vida social y al progresivo imperio de la fuerza.

En resumen, el hombre moderno —todos nosotros, contemporáneos— se enfrenta a una disyuntiva clara y precisa. El triunfo de la tesis de la ilimitación de la voluntad en cualquiera de sus formas nos retrotrae inmediatamente y sin solución de continuidad a la ley de la selva. En tal caso, milenios de civilización han pasado en vano.

El otro camino, el imperio de lo racional, de lo propiamente humano, y especialmente en lo referente a la organización social, implica salir de la inercia en que se mueve nuestro mundo y luchar, incluso por la fuerza, por un fin que posibilite el triunfo de la armonía entre las personas; armonía que será fruto de la existencia y del conocimiento subsiguiente de un bien común objetivo y real, que justifique nuestros esfuerzos por el hecho de poder participar todos de él, en la medida de nuestras necesidades y merecimientos.

Las líneas que siguen tienen por objeto la existencia y contenido de este bien y los medios necesarios para conseguirlo. El que se logre depende ya no sólo de eso, sino fundamentalmente de la decisión de cada uno.

II. A LA BÚSQUEDA DEL BIEN COMÚN

Si los hombres se agrupan en comunidades con el objeto de satisfacer sus necesidades, la cuestión estriba en determinar si para ello deben luchar unos contra otros, o bien, armonizarse de modo que todos puedan alcanzar tal fin. No está de más notar el carácter contradictorio de estas alternativas, que obliga, de aceptarse una a declarar absurda la otra y, además, que en el caso de ser favorecida la primera, se está aceptando como consecuencia, que sólo algunos pueden alcanzarlo, frustrándose *inevitablemente* las esperanzas de los demás.

Frente a este problema, es la experiencia la que nos ofrece un dato clave para encontrar su solución: los que se agrupan son hombres, son personas que buscan, por tal vía, la perfección propia de su naturaleza que, como ya está visto, no es cualquier cosa, sino algo muy preciso y definido. Es así, entonces, como el orden social será provechoso en la medida en que permita esa perfección. O sea, hay una base objetiva, ajena a los querer particulares de cada uno, para medir la bondad de tal orden y que, además, explica la raíz última de la sociabilidad humana. Pues no basta con decir que ésta se fundamenta en la necesidad de la vida en común tal como lo atestigua la historia. Una exacta comprensión de esta realidad exige explicar la causa de por qué es así y de por qué sólo en la sociedad el hombre encuentra lo que le falta, hecho que es el que atestigua la historia.

Para aclarar este punto nuevamente es menester recurrir a la experiencia que muestra cómo en el mundo hay una multitud de individuos singulares que siendo idénticos en esencia, esto es, predicándose de ellos lo específico humano de manera exactamente igual —lo que nos permite afirmar que son todos igualmente hombres— a la vez, son diferentes desde un punto de vista accidental. Si tal es la verdad, como me parece, es preciso concluir que aquello que define al hombre —su esencia— es constreñido por la potencialidad de la materia individual en la que se da, lo que le impide agotar todas las perfecciones propias de la especie en un solo individuo. Si esa materia es diferente en cada caso, también lo será su potencialidad; luego, cada individuo, perteneciendo tal como los demás a la especie humana, posee sus perfecciones en grado diferente; en el grado que, precisamente, le permite la potencialidad de su materia.

Este hecho, por lo tanto, nos demuestra que la suma de fuerzas que exige la plena satisfacción humana, *necesariamente* se reúne sólo en el todo que deben formar los individuos, si de veras quieren alcanzar su bien. Todo que, por lo demás, será siempre relativo pues, de suyo, la esencia humana, como vemos a diario, está abierta a una serie indefinida de singulares en los que puede realizarse.

Es este hecho, de darse la misma esencia pero actuada en grados diferentes en los individuos, el que hace que éstos naturalmente tiendan a la vida en sociedad, única forma posible de lograr el máximo de plenitud humana en este mundo.

Establecida tal premisa, el problema se transforma en este otro: si es posible para alguien alcanzar su bien, aunque sea de modo relativo, sin que los demás no estén a la vez, plenamente posibilitados también para ello.

Si contestamos afirmativamente, habremos de concluir que para tal individuo, si bien constituye obligación moral integrarse en sociedad, pues lo obliga así todo lo que le sea necesario para alcanzar su fin, no lo será, en cambio, el respetar un modelo de organización o unos principios que a todos permitan lo mismo.

Le será obligatorio si se prueba, al contrario, que un orden que impida a uno, unos pocos o a muchos ese bien, también se lo impide, y de modo rigurosamente absoluto, a todos los demás, aunque dominen sobre el cuerpo social.

Como es evidente, la complementación requerida sólo se producirá si cada uno de los asociados aporta sus facultades personales a la solución de los problemas comunes. Al asociarse, se buscan aptitudes que no se tienen para satisfacer necesidades que se tienen; y ello sólo se logra en el supuesto de que cada uno pueda dar de sí lo propio, que es lo que a los demás falta. Es así como podemos concluir que, para que el orden

sea tal, antes que nada, todo individuo debe tomar el lugar que por su vocación le corresponde, y no otro.

Pero no basta con esto; la sociedad para ser eficaz, para servir, requiere la plena expansión de la potencialidad encerrada en cada individuo: necesita que éste dé de sí lo más; y la única forma en que tal cosa es posible, consiste en permitir a todos desarrollar de manera humana sus aptitudes, respetándose la naturaleza libre e inteligente de las personas y permitiéndoles conducirse por sí mismas en ese integral desarrollo de su potencialidad.

En resumen, será apta para producir los efectos que de ella se esperan, la forma social que parte de la base de que sus miembros son personas, que se mueven y actúan a partir de *razones*, esto es, cuando ven como fin de esa actividad un bien. En el caso que nos ocupa, cuando son capaces de percibir la necesidad de la vida social y de aportar a ella lo mejor de sí mismos. Por lo demás, es su propia suerte la que está en juego.

En consecuencia, si el bien de cada uno depende de lo que los otros puedan aportar en el todo social, si la eficacia de ese aporte depende directamente del respeto de la naturaleza libre e inteligente de cada uno de los asociados, y si, por último, este respeto exige asegurar a todos la satisfacción de sus necesidades, es preciso concluir que, sin lugar a duda, el bien de cada uno depende de que todos, por lo menos, tengan similares posibilidades de conseguirlo.

Ha de ser el orden social, entonces, necesariamente un orden de justicia en el que cada uno, dando lo suyo, o sea, cumpliendo sus deberes, reciba lo que en derecho le corresponda. Y, en la misma medida en que falle lo preceptuado por la virtud de la justicia: dar a cada uno lo suyo, ese cuerpo tiende a desintegrarse con el consiguiente perjuicio colectivo.

Y es lógico que así sea. Si la sociedad no es más que una prolongación del individuo, si no es más que un efecto de su actividad, no puede extrañar el hecho de que en ella sus miembros mantengan sus atributos específicos: racionalidad y libre albedrío. Más aún, desde el punto de vista de aquéllos, sería absurdo suponer que, siendo la vida en común un medio tan necesario para el bien de cada uno, hubieren de despojarse de dichos atributos para ingresar en ella. La verdad, gracias a Dios, es la contraria: precisamente es en la sociedad donde deben emplearse más a fondo la inteligencia y la voluntad. Y, porque aquella señala que sin asegurar a todos su bien, ningún particular lo alcanza, es que ésta —la voluntad libre— está moralmente obligada a respetar el orden social así construido.

El Bien Común

Es en este momento del análisis de nuestro tema cuando desembocamos en la consideración del bien común.

Porque, tal como lo señalé al principio, para que se produzca una asociación humana, es preciso el acuerdo sobre el fin común por conseguir. Si se pretende que la sociedad esté formada por hombres, hay que aceptar su libre participación en ella, lo que significa acuerdo voluntario sobre el fin que se ha de alcanzar.

Vistas así las cosas, cabe preguntarse: ¿cuál es el fin o el bien común buscado por los asociados? Y ese, si somos consecuentes con lo ya explicado, no es más que la misma vida social común o, si se quiere, el orden que debe reinar entre sus miembros, para que todos puedan alcanzar lo que legítimamente persiguen. A mayor abundamiento, la realidad demuestra muy a las claras que, si hay algo común a todos los hombres es la necesidad de la asociación, respetándose, eso sí, la peculiar individualidad de cada uno. Lo que todos buscan es el orden en el cual puedan alcanzar su más alta perfección natural. Si esa convivencia es realmente algo necesario—cosa ya demostrada— y si es por todos buscada, ella es, consecuentemente, el bien común por excelencia.

El problema, sin embargo, no se presenta tanto al tratar de probar lo dicho, cuanto al tratar de determinar las características más importantes de este bien, su contenido y los principios fundamentales sobre los que debe estructurarse.

En lo que a las primeras se refiere, cabe destacar su distinción de los bienes privados; sin perjuicio de que por ser común, también lo sea de cada uno. Es algo así como la salud del cuerpo, que es poseída por cada órgano a su modo. Por ser un bien de orden, no es la suma de los bienes propios. Tal como en el cuerpo ningún órgano cumple adecuadamente su función si aquél no está integralmente sano, así, en la sociedad, cualquier defecto del bien común, cualquier desorden en las relaciones de justicia, afecta a cada uno de los miembros. Por ello es que, además de ser distinto de los bienes privados, es superior, porque es el bien del todo, que se comunica eminentemente a cada parte y al cual se ordenan los intereses de éstas. Pero se erraría al afirmar que puede haber alguna vez contradicciones entre ambos tipos de bienes: el del todo y el de la parte. Si por definición sabemos que jamás una parte, en tanto que tal, puede alcanzar su bien separada o contra el todo al que pertenece, habremos de concluir que cualquiera colisión es sólo aparente, debiendo siempre primar el bien del todo, porque de ese bien depende él de la parte que, dada esta coyuntura, no es propiamente bien, sino su hipertrofia que, de imponerse, termina siempre por afectar negativamente a su presunto beneficiado.

Contenido del Bien Común

En lo que respecta al contenido del bien común, si lo hemos definido como el orden que a todos permite la satisfacción de sus necesidades, éstas serán las que lo determinen.

Es así como —señala Santo Tomás— es posible observar en todo hombre una triple inclinación, que tiene por objeto cubrir un triple orden de necesidades. Según el santo, “el hombre, en primer lugar, siente una inclinación hacia un bien que es el bien de su naturaleza; esa inclinación es común a todos los seres, pues todos los seres apetecen su conservación conforme a su propia naturaleza. Por razón de esta tendencia, pertenecen a la ley natural todos los preceptos que contribuyen a conservar la vida del hombre y a evitar sus obstáculos. En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación hacia bienes más particulares, conformes a la naturaleza que él tiene común con los demás animales; y en virtud de esta inclinación decimos que pertenecen a la ley natural aquellas cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, tales como la comunicación sexual, la educación de la prole, etc. Finalmente, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a su naturaleza racional, inclinación que es específicamente suya; y así el hombre tiene tendencia natural a conocer las verdades divinas y a vivir en sociedad. Desde este punto de vista, pertenece a la ley natural todo lo que se refiere a esa inclinación” (S. Teol. 1-2, q. 94, a. 2).

El análisis del santo no puede ser más ajustado a la realidad. El hombre, antes que nada, es; luego, como todo ser, tiende naturalmente a la conservación de su existencia, por lo que el orden social debe partir por afirmar y proteger todo lo que contribuya a conservar la vida del hombre y a apartar y prohibir todo lo que la obstaculice. En segundo lugar, el hombre tiene una naturaleza común con los animales, la cual lo inclina a ciertos bienes como la conservación de la especie, el cuidado de los hijos, la alimentación, etc. Por último, están las inclinaciones propias de lo específico humano: la racionalidad, en virtud de la cual tendemos a conocer las causas de las cosas, o sea, a la ciencia, tendemos a vivir en sociedades que aseguren nuestra perfecta subsistencia, buscamos la cultura y la vida tranquila y pacífica con los demás, etc.

Así, una sociedad donde, entre otras cosas, no se respete la vida de sus habitantes, donde la estructura familiar esté deteriorada o corrompida, donde se obstaculice el derecho de los padres a educar a sus hijos; o donde los bienes de la cultura y de la vida social estén injustamente distribuidos, no es una sociedad perfecta sino, al contrario, una corrupción de tal.

No es del caso entrar aquí en una pormenorización más acabada. Con la casi unanimidad de los autores que se han ocupado de la materia, se

puede decir, en síntesis, que el bien común supone una abundancia de bienes exteriores, de riquezas materiales; bienes del cuerpo: alimentación, vestuario, habitación; bienes interiores del alma, suficiencia y abundancia de recursos para el perfecto desarrollo de sus facultades y hábitos: artes, ciencia, cultura, virtud, etc.

Sin embargo, lo propio de una sociedad humana no consiste sólo en la abundancia de estos bienes, sino fundamentalmente en su justa distribución de acuerdo a los méritos, a la dignidad y a las necesidades de cada uno de sus miembros. Esto es lo que define a una sociedad rectamente organizada: que en la medida de lo posible, distribuya de acuerdo a justicia estos elementos para estructurar un bien común.

Es por esto que, en definitiva, la salud del cuerpo social puede aquilatarse por el grado de paz que en él reine. Como se sabe, la paz no es una pura tranquilidad callejera, no es la bovina aceptación de un sistema injusto, ni la imposición forzada por las armas de los caprichos de un tirano mal avenido.

Como la define San Agustín, la paz no es más que la tranquilidad en el orden, o sea el fruto de la adecuada disposición de los miembros de una comunidad en el todo; la consecuencia del ejercicio constante y pleno de la virtud de la justicia y que se refleja en la perfecta unidad orgánica característica del cuerpo social. En este orden, plenamente racional y comprensible como bueno por todos, el que puede ser sostenido incluso por la fuerza si, a pesar de su bondad, es atacado por agentes disociadores. Pero en este caso, la fuerza no está empleada para respaldar decisiones arbitrarias e injustas, sino para respaldar a la razón, a lo que ella demuestra como bueno.

La Estructura del Orden Social

Después de considerar lo que en sí debe contener un justo orden social, corresponde determinar cuáles son los principios fundamentales de organización social para que él pueda realizarse.

Nuevamente, para resolver la cuestión, es menester volver la mirada a la realidad misma de las cosas, a su peculiar naturaleza y a lo que señalan reiteradamente la historia y la experiencia cotidiana. Se trata de hacer ciencia a partir de lo real, conocido según lo que es por nuestra inteligencia, y no a partir de ideas o categorías *a priori* a las cuales haya de meterse, cueste lo que cueste, una realidad que se cree sin forma, como si fuera a adquirirla al someterla a la idea.

Y es esta realidad la que nos muestra, desde luego, una diferencia fundamental, tanto de finalidad como de entidad, entre el hombre y la sociedad de que forma parte.

Empecemos por la última. Diferencia de entidad implica, como lo dice el mismo término, distinto modo de existir, o sea, distinta esencia. Mientras el hombre es un ser sustancial, que es “en sí” y no “en otro” y que, por lo tanto, puede suponerse sin la sociedad, ésta no es más que un ser accidental, un ser de relación que se sustenta en los individuos; y las relaciones, salvo las que constituyen las tres divinas Personas, no pueden subsistir en sí, sino en otros sujetos; en este caso, las personas individuales que, al ordenarse entre ellas de un determinado modo, dan origen a la sociedad.

De esta diferencia entitativa se origina, consecuentemente, la diferencia de finalidad. Toda naturaleza o esencia es proporcionada al fin para el que fue creada. Así, si el hombre tiene una naturaleza, la tiene para alcanzar un determinado fin; y si la sociedad tiene la suya, diferente a la de las personas, la tendrá para alcanzar un fin también distinto, mas no completamente, sino ordenado a los de aquéllas, pues, como dijimos, no es más que una determinación accidental de los sujetos individuales. El fin de la sociedad consiste, como ya se ha dicho, en servir lo mejor posible de medio para que cada uno de sus miembros alcance su personal perfección.

Y es por tal razón que puede afirmarse que el hombre tiene una prioridad ontológica —es decir, de entidad— y de finalidad sobre la sociedad, prioridad que nos da la clave para entender todas las relaciones que se establecen entre ambos.

Fundamentalmente interesa destacar que es imposible la subordinación absoluta del individuo al todo social, como si éste fuera algo que tuviera existencia y subsistencia por sí mismo. El error en este punto, esto es, considerar a la sociedad como la existente y a los individuos *nada* más que como partes de ella, es lo que conduce irremediamente a los totalitarismos cualquiera sea la forma que revistan en un momento dado; pues de tener ella la prioridad ontológica, también tendría la de finalidad. Sin embargo, la persona humana, individual y subsistente, es sujeto de una dignidad que la coloca inconmensurablemente sobre toda estructura social.

Esto debe entenderse, sin perjuicio de lo anteriormente dicho. Es verdad que la persona es parte de la sociedad, pero sólo desde un punto de vista adjetivo y material, no formal, lo cual indica que puede subsistir como tal fuera de ella. No es parte como lo es cualquier órgano de nuestro cuerpo, que es tal mientras lo sea de un cuerpo vivo. Si éste muere o si se separa de él, ese órgano deja de serlo, para pasar a constituir un simple conglomerado de células sin ningún principio de unión. Si los hombres, en cambio, se separaren de una sociedad, es la sociedad la que deja de ser, no los hombres, no obstante que, privados de la vida social, se degradaría su existencia.

De este hecho se desprende una consecuencia decisiva: todo hombre entra en sociedad a medida que lo necesita y en la medida en que lo necesita. Entra para encontrar en ella lo que por sí solo no puede alcanzar, por lo cual ninguna forma social —si quiere ajustarse a la naturaleza humana— puede impedir que el hombre desarrolle ordenadamente y en armonía con los demás la totalidad de su capacidad. Es lo que se conoce con el nombre de principio de subsidiaridad.

Según él, ninguna sociedad superior puede inmiscuirse en lo específico de una inferior o del individuo o, lo que es lo mismo, cada sociedad debe cumplir con sus fines particulares sin entrometerse en los fines de las demás. Precisamente, cuando dentro de la sociedad alguno de sus órganos se dedica a cosas ajenas a las que le corresponden, es que ni deja a los otros cumplir con sus funciones, ni tampoco cumple con las suyas.

De aquí se desprenden dos características del cuerpo social que no pueden perderse de vista.

La primera es la de la funcionalidad. Cada órgano debe constituirse como medio de satisfacción de alguna necesidad; cada necesidad debe tener un órgano que la satisfaga y, órgano que no es necesario, debe desaparecer.

Pero estas funciones no pueden ser satisfechas anárquicamente. La misma estructura de la naturaleza humana exige que entre ellas se dé una cierta jerarquía, paralela a la jerarquía de las necesidades humanas. Como ya lo señalé, una sociedad superior tiene por objeto solucionar algún problema superior, por lo que no debe inmiscuirse en lo de las inferiores. Sin embargo, esto no significa que entre ellas no haya de haber ninguna relación. Al contrario, el principio de subsidiaridad, si bien exige funcionalidad, también exige que lo superior controle lo inferior, compeliéndolo a cumplir con su específico deber y, por otra parte, que lo ayude en todo lo posible. En consecuencia, sí a la funcionalidad, pero manteniendo la jerarquía, con todo lo que ella significa: vigilancia, compulsión y ayuda; jerarquía que debe coronar en el Estado, como sociedad superior y perfecta donde los individuos encuentran todo lo necesario para su desarrollo y que, a más de ejecutar ciertas misiones particulares —como la defensa nacional— debe velar por que los individuos y cada consorcio inferior hagan lo suyo.

Son entonces, la funcionalidad y jerarquía las que dan al cuerpo social su organicidad y vitalidad y permiten a cada una de sus partes cumplir con su objetivo, en bien de todos y, en definitiva, en el suyo propio.

Estas son, a mi juicio, las principales características que debe reunir una sociedad que quiera llamarse tal, que pretenda basarse en la naturaleza humana. Un orden así construido es un orden racional, es un verdadero bien común capaz de ser conocido por todos como tal y capaz de

ligar a las voluntades de modo de ser realizado constantemente. Cualquiera forma social que no respete estos presupuestos básicos, no se funda en lo humano, ni tiene otra base que la fuerza y la intimidación.

La sociedad política, el Estado, no es un conglomerado de individuos atomizados por una consideración abstracta que pretende hacer de ellos una materia totalmente maleable y organizarlos mecánicamente de acuerdo al modelo arbitrario de alguien a quien la fortuna ha deparado el poder.

Al contrario, la sociedad es un organismo vivo compuesto por personas de carne y hueso, todas diferentes, cada una con su individual vocación y que antes de estar en el Estado forman parte de una familia, de un municipio, de un gremio y de una empresa determinada. Cada uno de estos consorcios inferiores tiene un objetivo claro y preciso y para ello está dotado de una especial naturaleza. Si, por desgracia, se pretendiera sustituirlos atropellando de arriba a abajo la realidad del cuerpo social, éste deja de ser tal, para convertirse o en una selva fruto de la anarquía o en un colosal hormiguero, mantenido por el uso constante de la fuerza.

Lo que interesa ahora es determinar la concreción de estos principios de organización social a la realidad misma en que se desenvuelve la vida de las diferentes sociedades humanas, pues siendo probable que todos conozcan los fundamentos universales de organización social, lo difícil es adecuarlos a la vida social.

III. LA CONSECUCCIÓN PRÁCTICA DEL BIEN COMÚN

Tal como no existe ni "la" naturaleza humana ni "el" hombre, sino muchos en los que aquélla se realiza en concreto, así tampoco existe "la" sociedad ideal, sino muchas y muy diferentes que desenvuelven su existencia en circunstancias contingentes y cambiantes y que, si bien —en la medida en que pretendan ser sociedades— deben realizar los principios universales de organización ya expuestos, ello lo deben hacer en esas circunstancias, cuya variedad exige modalidades diversas para cada caso. No basta con conocer especulativamente los fundamentos de ciencia política. En la realidad, el bien común no se presenta como algo ya alcanzado o que, en algún momento, pueda alcanzarse definitivamente, sino como algo que tiene que estar consiguiéndose diariamente.

Lo que la ciencia política afirma de modo universal, abstracto y necesario es preciso aplicarlo a realidades singulares, concretas y contingentes.

Determinar cómo se ha de alcanzar un fin, cuál es el orden que a él conduce de acuerdo a la naturaleza misma de las cosas, es función propia de la inteligencia, y lo es, especialmente en el caso de la sociedad, donde es preciso tener un conocimiento acabado de los elementos mate-

riales y humanos con que se cuenta y de las circunstancias en las que se desarrolla la vida común.

Siendo factor importantísimo la buena voluntad de los asociados, ella no sirve de nada si no está iluminada, dirigida, por la inteligencia. Si nos remitimos a la realidad de la persona individual, podremos apreciar cómo su bien es presentado como tal por la inteligencia a la voluntad. Así también en el caso de la comunidad política, es imprescindible la existencia de una inteligencia común, y rectora, que discierna el bien del mal. Luego, es preciso que haya una persona, física o moral, que profesionalmente se sobreleve a los demás y los dirija en el ordenamiento que caracteriza una vida social. Esa persona es la que conocemos con el nombre de autoridad.

Su finalidad, entonces, no ofrece dudas: teniendo a la vista los fundamentos universales de todo orden social y la realidad en los que debe realizarlos, su papel es señalar qué es lo bueno; qué es lo que debe hacerse en un momento dado, de modo de respetar siempre lo preceptuado por la virtud de la justicia.

De aquí se derivan ciertas conclusiones importantes que no conviene perder de vista. En primer lugar, la autoridad no está para hacer la voluntad de ninguna persona humana ni de grupos de tales, ni para ser mandada por otros. Ella, contra lo que en nuestros días se dice —más que se cree—, no es mandataria, sino mandante y no cualquiera, sino el que manda más en toda la sociedad, como corresponde a su papel de inteligencia rectora.

En segundo lugar, cabe destacar la unidad propia del poder. En la sociedad no hay más que, por definición, un gobierno. Si hubiere dos principios rectores equivalentes, habría, como es lógico, dos sociedades o, a lo más, dos facciones que luchan por el poder.

Por último, la forma que revista la autoridad y el número de personas que la ejerzan es algo secundario. Da lo mismo, en teoría, que la autoridad tome la forma de un rey, de un parlamento, de un consejo de ministros, de una asamblea, etc. . . . Lo que interesa es verificar que su obligación es y será siempre la misma: gobernar conforme al bien común. En el caso de autoridades colectivas, el hecho no significa que hay tantas autoridades como personas estén en el poder, sino que ella es ejercida por un cuerpo moral que actúa como uno, o que las diversas funciones que implica son cumplidas por diversas personas, que también pueden tener unidad física o moral. En cualquiera de estos últimos casos, lo que hay no es una división del poder, sino de funciones: legislativa, ejecutiva y judicial, sin perjuicio de que el gobierno se define fundamentalmente por la función legislativa, pues a la ejecutiva sólo le corresponde

aplicar lo dispuesto en las leyes, y a la judicial, resolver las contiendas que esa aplicación origine.

La Ley

Como lo dice su nombre, el acto propio de un gobernante es gobernar, es conducir la comunidad puesta a su cargo a un orden de justicia. Y es para estos efectos que procede a través de dictámenes imperativos o leyes.

El objetivo de la ley, entonces, es el bien de la comunidad, o sea, es el medio por el cual la autoridad da a conocer su juicio práctico sobre lo que debe hacerse. La ley es una regla y medida de los actos libres de los individuos para ordenarlos al bien común. De aquí que, según la célebre y certísima definición que da Santo Tomás, la ley no es más que una prescripción de la razón en orden al bien común, dada y promulgada por quien tiene a su cargo la comunidad.

Las consecuencias que derivan de la naturaleza de la ley son básicas para entender la función gubernativa y su relación con el cuerpo social. La primera dice relación con el carácter de generalidad que toda ley debe revestir, pues ha de aplicarse a una diversidad de personas, de casos y de circunstancias, hecho que deja a los súbditos un amplio campo bajo su directa responsabilidad y es así como, en medida no pequeña, la consecución definitiva del bien común dependa de ellos.

La segunda, consiste en la dependencia de la ley positiva de la ley natural, o, lo que es lo mismo, de nuestra naturaleza. La ley organiza personas que responden a una esencia y que tienen un fin plenamente objetivo. La ley positiva no tiene más finalidad que adecuar lo humano a circunstancias dadas.

Este hecho revela una verdad de primera importancia, cual es la dependencia de la potestad humana de la potestad divina. Si hemos dicho que la ley positiva es una aplicación de los principios de ley natural, siendo la naturaleza humana obra de Dios, quien dicte la ley positiva no hace más que cumplir con la voluntad divina.

Por último, la ley, por tener por objeto la felicidad real de cada uno, obliga en conciencia; cosa que no tiene nada de violenta por provenir aquélla precisamente de otra inteligencia que obra como común. Por eso se dice que la ley es causa formal extrínseca de la bondad de nuestros actos, que los dirige a nuestro bien en todo el campo que no pueda normalmente nuestra individual inteligencia cubrir.

Gobernantes y Gobernados

Sin embargo, la consecuencia más importante de la naturaleza de la ley y de todo lo dicho al respecto, es el carácter limitado del poder humano. Ya señalamos su dependencia de la potestad divina a través de la

ley natural. Es esta dependencia la que impone al gobernante la fundamental obligación de gobernar bien e impedir que en la sociedad reine lo arbitrario y lo caprichoso. Y, aunque sea majadero, no está de más recordar que el bien social, como el individual, no depende del querer de nadie: ni de unanimidades, ni de mayorías, ni de minorías, sino de la peculiar naturaleza de lo social.

Es esta naturaleza la que impera la existencia de un orden de justicia entre los asociados, orden que, en lo concreto, es fruto principalmente de la actividad gubernativa. Luego, tal como un mandato que no se ajuste a la precisa definición indicada, no es ley sino violencia o iniquidad; así, un gobernante que no cumple con su deber, deja de serlo.

Henos aquí frente al problema de la legitimidad del poder, en el cual es posible distinguir dos momentos: el origen y el ejercicio.

Es legítimo en el origen —se dice— el poder de quien adviene al gobierno por los cauces normales que se estilan en una sociedad determinada; y es legítimo en el ejercicio, el poder usado rectamente, o sea, que tiene por norte el bien común. Es claro que de las dos legitimidades mencionadas, es muchísimo más importante la segunda, porque lo que a una sociedad interesa es tener gobierno, estar ordenada, y no tanto que quien gobierne haya respetado las reglas positivas que rigen su designación como tal.

Ya San Isidro en el siglo III de nuestra era sentenció: "Rex eris si recte facies; si non facias non eris". Rey serás si actuares rectamente; si [así] no lo hicieres no lo serás. En los días que corren, nuestro distinguido invitado, don Francisco Elías de Tejada, ha enunciado este principio diciendo que: "autoridad que se aparta de la ley, no merece consideración de autoridad". En ambos casos se deja claramente establecido que el mal gobierno no es que haga ilegítima la autoridad, sino que la anula, pues, un país necesita, por su naturaleza, un gobierno, y es condición de existencia de ese país el contar con uno propiamente tal.

Por definición, los súbditos no gobiernan, ni tienen en cuanto súbditos derecho a gobernar, pero sí a ser bien gobernados.

Efecto de este derecho es el que consiste en representar a quien ejerce el poder su mal gobierno y exigirle que lo haga bien. No se trata de participar en el gobierno, repito, sino de que cada uno, empezando por la autoridad, cumpla con su deber.

En todo país bien organizado, frente a la soberanía política, que radica íntegramente en la autoridad, está la soberanía social formada por el conjunto de sociedades menores, como son los gremios, los municipios, las familias, a quienes lo que interesa es que reine la justicia y que a cada uno se le dé lo suyo. Es, a través de estos órganos intermedios, que la persona individual, frente a una autoridad que se sale de su marco,

puede hacer valer sus derechos, el principal de los cuales es vivir en una sociedad que responda entitativamente al nombre de tal.

Si el gobernante persiste en su actitud de mal gobierno, poniendo en grave peligro la existencia misma de la sociedad, asiste a los súbditos el derecho a darse otro gobierno mediante la rebelión contra el que pasa a ser un simple usurpador del poder. Derecho que se constituye en deber si se tiene en cuenta que no es sólo el bien de uno el que está en juego, sino el de la nación entendido como continuidad histórica, mantenida en la unidad por obra de la tradición. Es la fidelidad a los muertos comunes y la obligación de entregar una nación a las generaciones posteriores, cuya suerte depende de lo que se haga en el presente, lo que no pocas veces obliga a la rebelión.

Pero nótese, y aquí enlazamos con lo anterior, no es el caso de rebelarse contra la autoridad, que ha dejado ya de ser tal, sino de respaldar a un nuevo gobierno en su acción contra el usurpador del poder usado para tiranizar a un país. Por ello es que, a mi juicio, la legitimidad de origen, si bien se mide normalmente por el respeto a los medios ordinarios para adquirir el poder, permite en casos extraordinarios el uso de medios también extraordinarios. Lo que interesa siempre —y ésta es la raíz de la verdadera legitimidad— es asegurar suficientemente el bien común.

Se ha hablado mucho, en este último tiempo, de que toda violencia es condenable venga de donde venga. El cretinismo de esta afirmación es claro para cualquiera que conozca medianamente la historia. Lo que sucede es que toda violencia que no sea pública es condenable, porque nadie puede hacerse justicia por su propia mano.

Esto es así, pues todo acto injusto atenta fundamentalmente contra el bien común, según ya hemos visto, por lo que una adecuada defensa debe siempre tener por último objetivo el restablecer la razón y la justicia en la sociedad. Y todo poder físico que se use en tal efecto, es público. De suyo lo será oficialmente, sin embargo que también puede serlo oficiosamente, es decir, cuando en circunstancias extraordinarias, un particular obra como agente de la autoridad.

El caso de la rebelión no es más que una aplicación de este principio. Cuando un gobierno deja de serlo, por el mal ejercicio del poder, la sociedad debe reemplazarlo, so pena de extinguirse. No se trata, entonces, de que la soberanía vuelva al pueblo, que —no está de más decirlo, contra lo que también se sostiene usualmente— nunca la ha tenido, sino que reside, ahora, en el nuevo gobernante, quien se dirige contra el pretendido tirano.

Como se sabe, para que pueda operar el derecho a la rebelión, o lo que es lo mismo, el derecho a saltarse las normas positivas que regulan

la designación de los gobernantes, es necesario que se den las siguientes circunstancias:

(a) Que quien detenta el poder lo use en beneficio ajeno al bien común poniendo en grave peligro la paz y la convivencia humana entre los miembros de la sociedad;

(b) Que se hayan agotado los medios pacíficos para obtener la rectificación del mal gobierno y que se haya representado de modo claro y preciso este mal gobierno;

(c) Que el objeto de la rebelión sea la restauración de la virtud de la justicia en las relaciones sociales;

(d) Que el mal que haya de causarse con la rebelión sea menor al que esté causando el mal gobierno;

(e) Que haya posibilidades racionales de triunfo.

De darse todos estos factores, la rebelión así entendida —como la expresión última del derecho a ser bien gobernado que asiste a todo súbdito— a más de ser lícita y prudente, constituye el desafío que la historia ofrece a una generación para sacar a su país del estado de postración a que ha llegado por obra de agentes disociadores muchas veces favorecidos por la inconsciencia y abulia de sus habitantes y así ser fieles a su tradición y al deber de entregar a las generaciones futuras una nación que merezca llamarse tal.