

BIEN COMÚN, PLURALISMO Y DERECHOS

Iván GARZÓN VALLEJO

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *El olvido voluntario del problema del bien común*. III. *El concepto de bien común en John Finnis*. IV. *Colofón: Dios, o una razón adicional para seguir el bien común*. V. *Conclusiones*. VI. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

Al repasar la historia de la filosofía política y jurídica en Occidente, llama la atención encontrarse con que si bien muchos conceptos éticos y políticos han sido reformulados o reinterpretados, otros, sencillamente, han sido olvidados o dejados de lado. Uno de los que han sufrido dicha suerte es el bien común. Daniel Innerarity destaca que la sola expresión parece un asunto de otra época, para sociedades más simples y políticas más exactas.¹

Concebido por autores como Tomás de Aquino —quien en este punto continuaba la tradición aristotélica—, como la finalidad de la comunidad política, el concepto del bien común padece en nuestros días de un olvido sistemático. No es sencillo determinar las razones de ello, pero sí podría aventurarse que, en términos generales, el bien común se considera un concepto excesivamente general y abstracto en una época en la que la política y el derecho han perdido su dimensión teleológica. De allí que, en su lugar se han puesto conceptos bastante equívocos como interés general o bienestar general que, por lo demás, aluden a condiciones materiales básicamente, desconociendo lo espiritual e inmaterial de la vida personal, aspectos pues-

¹ Innerarity, Daniel, *El nuevo espacio público*, Madrid, Espasa, 2006, p. 171.

tos de relieve por Platón² y Aristóteles³ cuando se refirieron a la justicia y a la vida buena.

El bien común no sólo es una cuestión que en la filosofía política y jurídica contemporánea no se suele plantear, sino que, además, suele ser planteado equívocamente. Así por ejemplo lo expone Kymlicka, quien da por hecho que las teorías políticas liberales asumen el concepto del bien común, toda vez que éstas promueven los *intereses* de los miembros de la comunidad, y por ello, estas doctrinas combinan las *preferencias individuales* con la elección de la sociedad como un todo. En síntesis, advierte el profesor canadiense, el bien común es el resultado de un proceso de combinación de *preferencias* que, por lo demás, no son evaluadas desde el punto de vista social.⁴ Ciertamente, a la confusión de Kimlicka subyace una perspectiva liberal según la cual el bien se identifica con las preferencias o los deseos individuales. O, dicho de otro modo, a la creencia de que si algo es bueno, debe serlo para alguien concreto, no para un destinatario etéreo o indeterminado pues si es realmente de todos, no será tan bueno.⁵

A modo de hipótesis, se podrían señalar muchas razones para tratar de explicar las causas por las cuales las preguntas por el bien y lo correcto han desaparecido prácticamente del debate jurídico y político. Lo que es incontrovertible es que, al excluir las consideraciones éticas y morales del debate público, ya sea catalogándolas como argumentos meramente privados, descalificándolos por obedecer a posturas religiosas, o situando la discusión únicamente en el ámbito de los derechos individuales —aunque contradictoriamente, en forma moralizante—, se deja de lado la posibilidad de una mejor justificación de las distintas posiciones en liza, toda vez que la moralidad se nos aparece, ante todo, como una justificación racional de los actos. De allí que lo que no se justifica se tiene como arbitrariedad o frivolidad, en un caso; o bien como claudicación, cesión, entrega, en otro. Pero en ambos eventos, la decisión o elección no emana de un ser personal situado, sino del azar o de una imposición.⁶ Dicho de otro modo, al prescindir de una perspectiva ética o moral de los diferentes asuntos en cuestión se margina

² Platón, *República*, trad. de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 2003, pp. 352a-354a y 357a.

³ Aristóteles, *Política*, trad. de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1999, pp. 1279b-1280b.

⁴ Kymlicka, Will, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, trad. de Roberto Gargarella, Barcelona, Ariel, 1995, p. 227. El destacado en *italicas* es mío.

⁵ Innerarity, Daniel, *op. cit.*, p. 172.

⁶ Julián Marías, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 24.

del debate público un elemento esencialmente personal y antropológico del mismo, paradójicamente, en cuestiones cuya carga personal es irreductible.

John Finnis es uno de los autores que en la filosofía jurídica y social contemporánea han incorporado con audacia y claridad el problema del bien común. Este trabajo se ocupa, en primera parte, plantear brevemente el panorama en el cual la pregunta por el bien común se ha olvidado y ha sido sustituida. Allí mismo, se intentó sugerir algunas hipótesis acerca de las posibles razones por las cuales ocurre dicho olvido, las cuales se resumen en dos: el rechazo del autoritarismo y el monismo. Luego, se indagará acerca de dicho concepto básicamente en la clásica obra del profesor oxoniense, *Ley natural y derechos naturales*, particularmente, con vistas a responder desde esta concepción a las objeciones que pretenden justificar dicho olvido y poner de presente, sobre todo, el carácter esencialmente pluralista del bien común.

II. EL OLVIDO VOLUNTARIO DEL PROBLEMA DEL BIEN (COMÚN)

1. *Justicia y derechos, sustitutos del bien*

A finales de la década de los noventa, Luc Ferry, escribía que:

en todas partes se enarbola el discurso de los valores: en la reviviscencia de las organizaciones caritativas, los combates contra el racismo y “la exclusión”, en la exigencia de una deontología más rigurosa para los medios de comunicación, de una moralización de la vida económica y política, en la preocupación por el medio ambiente, el aumento del poder de los jueces, la bioética, en la lucha por la protección de las minorías, contra el acoso sexual, el aborto, el tabaquismo... Es inacabable, notaba Ferry, la lista de estos nuevos imperativos que, al parecer, podrían acreditar la idea de una preocupación nueva y generalizada por el bien.⁷

Hoy, sin embargo, la afirmación pública de estos y otros valores presenta una paradoja: no se esgrimen como valores, sino como ideales jurídicos y políticos, con lo cual, el derecho predominaría sobre la ética y pretendería sustituirla. Pero además, la omnipresencia de estos discursos en torno a ciertos valores contrasta con la evidente pero sutil marginación de las cuestiones acerca del bien y de la vida buena que opera en los debates públicos. Dicho de otro modo: el discurso sobre los valores no tiene necesariamente

⁷ Ferry, Luc, *El hombre-Dios o el sentido de la vida*, trad. de Marie-Paule Sarazin, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 89.

un alcance ético, y además, no ha traído de vuelta la pregunta sobre el bien y lo correcto.

La pregunta por los derechos ha sustituido hoy en día la pregunta por el bien. Quizás la razón más influyente en dicho proceso se halla en el liberalismo rawlsiano, que considera que las doctrinas comprensivas —entre las cuales están las de carácter ético o moral— dividen irremediamente a las sociedades, y por ello, es preciso buscar un consenso entrecruzado únicamente en torno a las cuestiones de justicia. La consideración rawlsiana según la cual los acuerdos en torno a la justicia son “políticos y no metafísicos”, coinciden con otra distinción, cuyo origen está en la filosofía kantiana, y es la consideración de que la ética es un asunto individual, mientras que la moral es un tema colectivo, pero básicamente de carácter procedimental y consensual.

Lo anterior trae consigo que, en el ámbito público, difícilmente alguien argumenta señalando qué es bueno y qué es malo o incluso, qué es correcto o incorrecto. Tampoco se arguye acerca de una concepción del bien que pueda ser compartida por la comunidad, a pesar de que dicho elemento es una condición necesaria para que una aproximación moral a los distintos problemas pueda jugar un papel público.⁸ Tan sólo se arguye si alguien tiene derecho a ello o no y, si es así, quién debe reconocerlo o hacerlo valer. Con ello no sólo se omite una pregunta central en la vida humana —tanto personal como social—, pues se pasa por alto el principio según el cual toda acción presupone una concepción acerca de lo que debe hacerse o de lo bueno,⁹ sino que, también, se desvaloriza la misma idea del bien y, conexamente, la cuestión religiosa y del sentido último de la vida o de lo sagrado.¹⁰

Como advierte John Gray, que el bien sea anterior a los derechos no es una objeción sustantiva a una teoría liberal de los derechos, sino una verdad necesaria y evidente en cualquier discurso sobre estos.¹¹ Es evidente que los derechos presuponen una concepción del bien y, además, una idea de la finalidad de las prácticas e instituciones. Así, por ejemplo, la postura “a favor de la libertad de elección” en el debate del aborto no es en realidad neutral en lo tocante a la cuestión moral y teleológica de fondo, pues implícitamente, descansa en la premisa de que la enseñanza de la Iglesia católica sobre la

⁸ MacIntyre, Alasdair, *La privatización del bien*, en Carlos I. Massini-Correas (compilador), *El Inusnaturalismo actual*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1996, pp. 224 y 225.

⁹ Alexy, Robert, “La naturaleza de la filosofía del derecho”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 26, 2003, p. 147.

¹⁰ Ferry, Luc, *op. cit.*, p. 50.

¹¹ Gray, John, “Pluralismo de valores y tolerancia liberal”, *Estudios Públicos*, núm. 80, 2000, p. 84.

condición del feto desde el punto de vista moral —que es una persona desde el primer momento de la concepción— es falsa. Por ello, quienes defienden el derecho de las mujeres a decidir el fin de su embarazo deben enzarzarse con el argumento de que el feto en desarrollo es equivalente a una persona e intentar refutarlo. No basta con decir que la ley debe ser neutral en lo que se refiere a las cuestiones morales y religiosas. El argumento a favor de permitir el aborto no es más neutral que el argumento a favor de prohibirlo. Ambas posiciones presuponen una respuesta u otra a la controversia moral y religiosa de fondo.¹²

Otro tanto, arguye Sandel, sucede con el tema de la investigación con embriones:

... el argumento a favor de que se permita la investigación con células madre embrionarias no es neutral en lo tocante a la controversia moral y religiosa acerca de cuándo empieza la vida de la persona. Presupone una respuesta a esa controversia, a saber, que el embrión aún no implantado que se destruye en el curso de la investigación con células madre embrionarias no es todavía un ser humano.¹³

Lo mismo sucede con la discusión del matrimonio entre individuos del mismo sexo. Parece inevitable asumir este tema sin acudir a razones que enjuicien. Su defensa o su crítica es tributaria de una determinada concepción del *telos* del matrimonio y de la familia, de su propósito o razón de ser¹⁴ como institución.

2. *Contra el paternalismo moral*

En el miedo al autoritarismo, Monserrat Herrero cree hallar una explicación al fenómeno del olvido de la pregunta por el bien, y específicamente, a la exclusión de la consideración del bien común. Así, una y otra vez se repite con fórmulas distintas el ya viejo argumento: si alguien puede saber qué

¹² Sandel, Michael J., *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, trad. de Pedro Juan Campos Gómez, Bogotá, Debate, 2011, p. 285. En el mismo sentido, Jürgen Habermas ha puesto de presente que del debate que se ha sostenido con seriedad durante décadas sobre el aborto, se puede extraer una enseñanza: el fracaso de todo intento de llegar a una descripción cosmovisivamente neutral, esto es, que no prejuzgue, del estatus moral de la vida humana incipiente, una descripción que sea aceptable para todos los ciudadanos de una sociedad secular. *Cfr.* Habermas, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, trad. de R. S. Carbó, Barcelona, Paidós, 2002, p. 47.

¹³ Sandel, Michael J., *op. cit.*, p. 286.

¹⁴ *Ibidem*, p. 287.

nos conviene a todos, entonces nos lo podrá imponer. La sospecha se hace extensiva a la metafísica, y con ella, a cualquier afirmación de que algo sea indisponible u absoluto. De allí que Vattimo afirme que, si bien no todos los metafísicos han sido violentos, casi todos los violentos de grandes dimensiones han sido metafísicos.¹⁵

En esta afirmación está presente, por un lado, el viejo error de trasladar el juicio teórico al práctico, es decir, la falacia naturalista o “Ley de Hume”. Pero, por otro lado, la profesora de la Universidad de Navarra, advierte que, en la crítica al bien común se renueva el antiquísimo prejuicio del nominalismo contra el universalismo, esto es, cómo asumir universalmente una concepción que no deja de ser particular. No obstante, se olvida que, como se verá en el planteamiento de John Finnis, el bien común, para un planteamiento universalista, es existencialmente plural; y lo es, precisamente, por ser universal. Así las cosas, no hay contradicción entre universalismo y pluralidad: una realidad universal sólo existe históricamente, concretamente, de un modo plural.¹⁶ Pero además, la objeción frente al posible autoritarismo o paternalismo incurre en un salto lógico y es que, del hecho de que en el Estado o en la comunidad política se delibere y decida acerca del bien común no se sigue necesariamente que éste se va imponer a todos los ciudadanos. *Non sequitur*. Ni todas las discusiones intelectuales —y aún las políticas— conllevan decisiones normativas coercibles, ni tampoco el planteamiento público de un problema conlleva *de iure* que éste se discuta y se delibere en los órganos del poder estatal.

Las preguntas por el bien y lo correcto no traen consigo una contradicción con las premisas de una sociedad democrática y plural, pero además, como ha reconocido Rawls, el concepto del bien común puede ser propuesto en el debate público válidamente siempre y cuando se exprese en términos de valores políticos.¹⁷ Para ello, el primer paso consiste en entender la vida del otro y su fin como un bien y no como una interferencia, como hacen los libertarios. El segundo paso es aceptar que hay cosas para los miembros de una comunidad política que son preferibles a otras. Y que esos bienes o fines no son únicamente metas para la acción de cada una, sino más bien el fundamento permanente de la pluralidad de metas que un ciu-

¹⁵ Vattimo, Gianni, *Adiós a la verdad*, trad. de María Teresa d’Meza, Barcelona, Gedisa, 2010, p. 91.

¹⁶ Herrero, Monserrat, “La ley natural y la ciudad”, en Tomás Trigo (editor), *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural. Documento y comentarios*, Pamplona, Eunsa, 2010, p. 178.

¹⁷ Rawls, John, *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*, trad. de Hernando Valencia Villa, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 166 y 167.

dadano persigue en común con los demás.¹⁸ De este modo, el pluralismo y la democracia son compatibles con los planteamientos éticos y morales en las discusiones públicas, pero, además, son compatibles con las libertades, pues precisamente, en la comunidad política han de comparecer válidamente los bienes humanos universales, toda vez que, sin ellos no están asegurados ni los bienes públicos ni los bienes individuales que hacen posible el ejercicio de la libertad. Sin embargo, la comunidad política no puede —por su carácter de instancia última de organización humana, o para evitar la instrumentalización de los mismos— obligar su cumplimiento. Lo que sí puede y debe hacer es respetar y hacer posible su representación,¹⁹ su ejercicio práctico y su comparecencia en el debate público.

Hacer abstracción de la pregunta por el bien en el ámbito público constituye el esfuerzo por construir una teoría política artificial, desconectada de nuestra experiencia personal cotidiana, pues, como reconoce un filósofo liberal como Dworkin, la mayoría de nosotros aceptamos que lo importante no es que nos lo pasemos bien a cada minuto, sino que vivamos unas vidas que sean en conjunto *buenas por vivir*. La mayoría de nosotros cree también que el estándar de una buena vida es objetivo, que no es subjetivo en el sentido que no creemos que alguien esté viviendo bien su vida siempre y cuando él así lo crea; consideramos, por el contrario, que las personas pueden equivocarse respecto de esta cuestión de importancia trascendental. Para la mayoría de nosotros sería muy difícil —quizás imposible— renunciar a la idea de que existe un criterio objetivo que señale en qué consiste una vida lograda, a la idea de que podemos equivocarnos acerca de lo que significa vivir bien, y a la idea de que es muy importante que no cometamos ese error.²⁰

En suma, y en contra del monismo liberal, hay que advertir que “los filósofos políticos liberales del presente no han reflexionado con suficiente profundidad sobre lo que implica el hecho de que el concepto liberal de sujeto humano que articula el ideal de la autonomía no sea universalmente compartido”.²¹ Ciertamente, no lo es, y una teoría política verdaderamente liberal no debería renunciar a poner sobre la mesa la cuestión del bien, pues se trata de una cuestión inevitable e ineludible, pues las discusiones y argumentos sobre la justicia son, en el fondo, discusiones y argumentos sobre la vida buena.²² Pero tampoco debería hacerlo porque, de lo contrario,

¹⁸ Herrero, Monserrat, *op. cit.*, p. 179.

¹⁹ *Ibidem*, p. 181.

²⁰ Dworkin, Ronald, *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*, trad. de Ernest Weikert, Barcelona, Paidós, 2008, pp. 28 y 29. El destacado en itálicas es mío.

²¹ Gray, John, “Pluralismo de valores y tolerancia liberal”, *op. cit.*, p. 81.

²² Sandel, Michael J., *op. cit.*, pp. 244 y 245.

la concepción de la justicia, la libertad y la igualdad de esta teoría siempre será artificial y abstracta para el ciudadano de pie.

De este modo, es pertinente traer a colación uno de los desafíos que, según Joaquín Migliore, se le plantean al pensamiento iusnaturalista: que, en momentos en los que pareciera primar una pura política de la diferencia, y más allá del lenguaje de los derechos, se debe recuperar la noción de espacio común.²³ Ciertamente, esta empresa requiere un sólido concepto del bien común pues, como advierte Innerarity, “solo un concepto de este tipo puede justificar una visión más elaborada de la política y evitar que los políticos se limiten a beneficiar a su clientela, como si fueran simples mandatarios del electorado inmediato”.²⁴

III. EL CONCEPTO DE BIEN COMÚN EN JOHN FINNIS

Quizás la primera precisión que cabe hacer es que, para Finnis, el bien común no es un asunto meramente estatal, con lo cual, ya se empieza a desvirtuar la objeción del rechazo al autoritarismo al que tanto teme la mentalidad contemporánea. En efecto, formula una crítica de esta forma de organización política pues sus pretensiones jurídicas se fundan... en su autointerpretación como comunidad completa y autosuficiente. No obstante, hay relaciones entre los hombres que trascienden las fronteras de todas las *poleis*, reinos o Estados. Estas relaciones existen en formas múltiples y en aumento, en tres de los cuatro órdenes: porque hay una interdependencia física, biológica, ecológica; hay un vasto acervo común de conocimiento (incluyendo el conocimiento recíproco de la existencia, los intereses y las condiciones de cada uno), y hay un vasto acervo común de tecnología, de sistemas de intercomunicación, de simbolismos ideológicos, de religiones universales...²⁵ Es decir, dado que el Estado no constituye la única forma de sociabilidad ni de organización política, mal podría encuadrarse allí exclusivamente el problema del bien común.

Así las cosas, el autor advierte que, humanamente, es deseable la existencia de una comunidad completa, es decir, una:

Asociación omnicomprendensiva en la que se coordinarían las iniciativas y actividades de los individuos, de las familias, y de la vasta red de asociaciones intermedias. El sentido de esta asociación omnicomprendensiva sería asegurar el conjunto total de condiciones materiales y de otro tipo, incluyendo formas de

²³ Migliore, Joaquín, “Pluralismo y bien común”, en *Colección*, núm. 11, 2001, p. 315.

²⁴ Innerarity, Daniel, *op. cit.*, p. 171.

²⁵ Finnis, John, *Ley natural y derechos naturales*, trad. de Cristóbal Orrego Sánchez, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000, p. 179.

colaboración, que tiendan a favorecer, facilitar, y fomentar que cada individuo haga realidad su desarrollo personal.²⁶

Aunque el bien común constituya la finalidad de la comunidad política, al mismo tiempo, Finnis aclara que dicha noción no se aplica únicamente a este cuerpo, pues ésta también tiene vigencia para un grupo —ya sea un equipo, un club, una sociedad, una empresa, una corporación o una comunidad— en la que se propicie la coordinación de una actividad entre cierto número de personas con un objetivo compartido. Este fin, precisa el profesor de Oxford, “podemos llamarlo el bien común”.²⁷ De este modo:

tal conjunto de condiciones incluye alguna coordinación (por lo menos la coordinación negativa de establecer frenos contra las interferencias) de todos y cada uno de los planes de vida individuales y de todas y cada una de las formas de asociación. De manera que no hay ningún aspecto de los asuntos humanos que en cuanto tal esté fuera del ámbito de tal comunidad completa.²⁸

Finnis objeta el principio utilitarista según la cual, el bien común es concebido como el mayor bien del mayor número, o un agregado de bienes, toda vez que estas nociones son vacías y no dicen nada acerca de su contenido. Por el contrario, el bien común se refiere al factor o conjunto de factores que, presentes como consideraciones en el razonamiento práctico de una persona, darían un sentido a, o una razón para, su colaboración con otros y darían asimismo, desde el punto de vista de los otros, una razón para su colaboración entre ellos mismos y con esa persona.²⁹

John Finnis alude a tres niveles explicativos o tres sentidos del bien común:³⁰

- a) El primer sentido consiste en que los bienes básicos —la vida, el conocimiento, la excelencia en la realización (el trabajo y el juego), la amistad, el matrimonio, la religión y la libertad en la razonabilidad práctica—³¹ son buenos para todos y cada una de las personas.

²⁶ *Ibidem*, p. 177.

²⁷ *Ibidem*, p. 182.

²⁸ *Ibidem*, p. 177.

²⁹ *Ibidem*, pp. 183 y 242.

³⁰ Ramírez, Vicente Jaime, *Versiones contemporáneas del derecho natural. Un estudio sobre la fundamentación del derecho en la ley natural en la obra de John Finnis*, Medellín, Señal Editora, 2001, pp. 108-110.

³¹ Para una explicación de los cambios que Finnis ha introducido a su listado inicial de bienes humanos básicos, se puede consultar: Cristóbal Orrego, *Estudio Preliminar*, en John Finnis, *op. cit.*, pp. 26 y 27.

- b) El segundo sentido consiste en que cada uno de estos bienes humanos básicos es él mismo un “bien común”, toda vez que puede ser participado por un número inagotable de personas en una variedad inagotable de formas o en una variedad inagotable de ocasiones.
- c) El tercer sentido es definido como “un conjunto de condiciones que capacita a los miembros de una comunidad para alcanzar por sí mismos objetivos razonables, o para realizar razonablemente por sí mismos el valor (o los valores), por los cuales ellos tienen razón para colaborar mutuamente (positiva o negativamente) en una comunidad”.³²

A continuación señalaré brevemente algunas notas características del bien común extraídas, particularmente, de *Ley natural y derechos naturales* y que, a mi juicio, contrarrestan las objeciones del autoritarismo y monismo que se le suelen formular a este concepto.

1. *Pluralismo*

Varios aspectos de la concepción finnisiana del bien común ponen de relieve que éste tiene un carácter plural, y que dista de ser un modelo de vida cerrado que debe ser impuesto desde el poder político. Así, por ejemplo, advierte que la unanimidad está fuera del alcance de lo que de hecho es posible en la comunidad política. Y en efecto, el bien común es una realidad compleja que, sujeto al principio de subsidiariedad, no excluye ningún aspecto del bienestar individual y se ve afectado potencialmente por cualquier aspecto de cualquier plan de vida.³³ Esta consideración lleva al profesor de Oxford a negar que exista solamente un plan de vida razonable o conjunto determinable de planes de vida razonables, con los cuales el Estado debiera procurar que sus ciudadanos se comprometieran. Ciertamente la variada denominación del bien común pone de presente su pluralismo pues, como recuerda Benito Raffo Magnasco, en la tradición tomista, éste es nombrado como “utilidad común”, “salvación común de los hombres”, “bien público”, “orden que nace de la felicidad humana”, “felicidad”, “beatitud”, fin último de la vida humana”, “vida virtuosa”, “bien que conviene en común”.³⁴ Dicho de otro modo, “el bien común solo puede ser definido en forma plural”.³⁵

³² Finnis, John, *op. cit.*, p. 184.

³³ *Ibidem*, pp. 262 y 263.

³⁴ Raffo Magnasco, Benito, *Bien común y política en la concepción filosófica de Santo Tomás de Aquino*, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, t. III, Buenos Aires, Universidad Nacional de Cuyo, 1950, p. 2029.

³⁵ Innerarity, Daniel, *op. cit.*, p. 174.

Ahora bien, lo anterior no significa que el bien común sea una cuestión abstracta e indeterminable, pues el bien común de la comunidad política está lo suficientemente definido como para excluir un número considerable de tipos de ordenación política y de leyes.³⁶ Es decir, se puede identificar varios aspectos que contradicen o que se excluyen de lo que se entiende por bien común.

Ahora bien, ¿cómo identificar qué se debe entender por éste? Hay un “bien común” para los seres humanos, puesto que la vida, el conocimiento, la excelencia en la realización (el juego y el trabajo), el matrimonio, la amistad, la religión y la libertad en la razonabilidad práctica son buenos para todos y cada una de las personas, de allí que se puedan considerar estos como bien común. Pero precisamente, estos bienes son plurales, no sólo en su determinación —Finnis ha puesto de relieve la existencia de siete bienes humanos básicos—, sino, además, en su realización, pues los mismos pueden ser participados por un número *inagotable* de personas en una variedad *inagotable* de formas o en una variedad *inagotable* de ocasiones.³⁷ De allí que, no sólo a nivel personal e individual el bien común es *inagotable*, sino que también lo es el bien de la comunidad política, pues ésta no tiene límites fijos, con mayor razón, sus fines nunca son logrados plenamente y pocos de sus problemas de coordinación son resueltos de una vez por todas. Esto no sólo porque la unanimidad no es posible en la práctica en una comunidad en la que la inteligencia y la dedicación al bien común están mezcladas con el egoísmo y la estupidez.³⁸

Además de *inagotable*, la realización del bien común es una tarea compleja, en la que la persona pone en juego todas sus capacidades, por ello, Finnis aclara que el bien común de la comunidad, entendido como el bien de todos sus miembros, es un bien de realización ilimitada, en la que se da la participación en todos los valores básicos, y además, en la que su conservación “no es un objetivo simple comparable al de mantener un sendero libre de maleza”.³⁹

El pluralismo del bien común presupone la autonomía individual, pero a la vez la refuerza. De allí que, hablando del derecho penal, Finnis señale que:

La meta de los sistemas modernos de derecho penal sólo puede describirse como una determinada forma o cualidad de la vida en común, en la cual las

³⁶ Finnis, John, *op. cit.*, p. 184.

³⁷ *Ibidem*, p. 184. El destacado en itálicas es mío.

³⁸ *Ibidem*, p. 263.

³⁹ *Ibidem*, p. 291.

exigencias del bien común son clara e insistentemente preferidas a la indiferencia egoísta o a las exigencias individualistas de permisividad, pero también se reconocen como *includentes* del bien de la autonomía individual, de manera que en este modo de asociación *a nadie* se le hace vivir su vida para el beneficio o la conveniencia de los demás, y cada uno tiene la posibilidad de dirigir su propia vida... con un claro conocimiento y previsión del adecuado camino común y del costo de desviarse de él.⁴⁰

Ahora bien, pluralismo no equivale a dispersión o atomización. El bien común requiere cierta coordinación entre los miembros de una comunidad —ya señalé cómo no se reduce ni al Estado ni a la comunidad política— y las autoridades de la misma, para el caso de la comunidad política. Por consiguiente, la preocupación de las personas y grupos particulares por los bienes individuales, por bienes comunes específicos y por aspectos particulares del bien común omnicompreensivo, promoverá este tipo de bien solamente si las opciones particulares resultantes se sujetan a algún grado de coordinación. Y si los individuos y grupos particulares tienen como su preocupación prioritaria (como deberían) sus intereses particulares respectivos, tal coordinación omnicompreensiva difícilmente puede ser procurada si no es por alguna persona o grupo de personas cuya preocupación y responsabilidad prioritaria sea velar por el bien común omnicompreensivo.⁴¹ Es decir, la coordinación del bien común sujeta al principio de subsidiariedad, es responsabilidad del gobierno.

El pluralismo que asume Finnis no implica indiferencia o escepticismo epistemológico, sino el énfasis en el valor intrínseco de muchos bienes,⁴² de los bienes básicos, de cuya realización depende el bien común, como se verá en el apartado 3.

2. Subsidiariedad

Aunque se trata de un concepto menos desarrollado en *Ley natural y derechos naturales*, la subsidiariedad es uno de los principios rectores del modo como el gobierno ejerce la autoridad sobre los ciudadanos en vistas a la realización del bien común. Ciertamente, el mismo autor reconoce que

⁴⁰ *Ibidem*, p. 290.

⁴¹ *Ibidem*, p. 263.

⁴² Crowder, George, *Isaiah Berlin, pluralismo y liberalismo*, en Jorge Giraldo Ramírez (editor académico), *Isaiah Berlin: utopía, tragedia y pluralismo*, Medellín, Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2010, p. 126.

la realización del bien común está sujeta a la observancia del principio de subsidiariedad.⁴³ Pero, ¿qué alcances tiene dicho principio?

El principio de subsidiariedad trae consigo la limitación de la intervención de las autoridades en la vida de las personas. Es decir, el gobierno o el Estado debe intervenir cuanto sea necesario pero, no más ni menos que esto. En este marco, y ante la cuestión de si es obligatorio moralmente obedecer una ley injusta, John Finnis advierte que “las disposiciones de quienes poseen autoridad tienen fuerza obligatoria presuntiva... únicamente en razón de lo que es necesario si el bien común ha de ser asegurado y realizado”.⁴⁴ De lo anterior se puede concluir que la autoridad del gobernante está en beneficio del bien común, y no al servicio de sus propios intereses. Por lo tanto, “si él usa su autoridad para adoptar disposiciones contrarias al bien común, o contrarias a cualquiera de los principios básicos de la razonabilidad práctica, esas disposiciones carecen por completo de la autoridad que de otro modo tendrían *en virtud de ser suyas*”.⁴⁵

Aunque no es el momento para ocuparme de la discusión acerca de la validez y obligatoriedad de la ley injusta, sólo quiero destacar que la subsidiariedad se expresa en que una de las características del bien común es la minimización de la arbitrariedad.⁴⁶ Al mismo tiempo, se podría afirmar que el gobierno no debe intervenir —o no hacerlo en exceso— en aquellas situaciones en las cuales los propios individuos tienen una coordinación exitosa de sus actividades en procura del bien común. Piénsese en el caso de organizaciones civiles o de voluntarios, fundaciones, corporaciones, y demás asociaciones que, en el marco de la sociedad civil, promueven causas benéficas para la vida de la comunidad.

3. *Articulación con los bienes básicos*

Como señalé, Finnis pone de presente que los bienes humanos básicos —la vida, el conocimiento, la excelencia en la realización (el juego y el trabajo), la amistad, el matrimonio, la religión y la libertad en la razonabilidad práctica— no sólo son buenos para todos y cada una de las personas (primer sentido del bien común), sino que, además, cada uno de estos es él mismo un “bien común”, en cuanto puede ser participado por las personas en una variedad inagotable de formas y de ocasiones (segundo sentido del

⁴³ Finnis, John, *op. cit.*, pp. 262 y 263.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 387.

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 304.

bien común).⁴⁷ Al mismo tiempo, subraya que “el bien común *es* el bien de los individuos, que viven juntos y dependen unos de otros según formas que favorecen el bienestar de cada uno”.⁴⁸ En este orden de ideas, parece claro que el profesor oxoniense sugiere la articulación entre los bienes básicos y el bien común. Ahora bien, ¿en qué consiste dicha articulación?

La explicación se puede hallar en el empeño finnisiano por demostrar que el bien común no es un concepto abstracto y desligado de la experiencia concreta de los individuos. Por el contrario, los aspectos básicos del bienestar humano son real e incuestionablemente buenos. No son formas abstractas, sino aspectos analíticamente distinguibles del bienestar, real o posible, tuyo y mío —de individuos de carne y hueso—. Pero esto que caracteriza al bien individual es igualmente verdadero respecto del bien común, que consiste en el bienestar tuyo y mío, considerados como individuos con oportunidades y puntos vulnerables compartidos, y en las condiciones concretas en que ese bienestar de individuos particulares puede ser favorecido, mejorado, y preservado.⁴⁹

Dicho de otro modo, no es posible alcanzar el bien común sin tener en cuenta la realización —real o posible— del bien individual. De esto no se sigue que los miembros de una comunidad tienen que compartir los mismos valores u objetivos, pues, como se señaló anteriormente, el bien común admite la pluralidad de bienes y de formas de realización. No obstante, la articulación entre los bienes individuales y el bien común implica que debe existir un conjunto (o conjunto de conjuntos) de condiciones que es necesario procurar si cada uno de los miembros ha de alcanzar sus propios objetivos. Es decir, que la realización de los bienes básicos no se da en forma aislada ni desarticulada de la vida social, pues ésta propicia ciertas condiciones que favorecen la realización de aquellos y que, a su vez, reciben el influjo de los mismos. Por eso, que los bienes básicos sean para los individuos al mismo tiempo bienes comunes, es lo que hace accesible y relevante un bien común que los comprenda,⁵⁰ con lo cual, cuando hay algún interés común, algún bien común y alguna acción común coordinada entre los individuos, debe estar al servicio de que cada uno alcance su propio objetivo.⁵¹ Así, por ejemplo, Finnis asevera que “el bien que es común entre amigos no es simplemente el bien de una exitosa colaboración o coordinación, ni es simplemente el bien de dos proyectos u objetivos coincidentes exitosamente logra-

⁴⁷ *Ibidem*, p. 184.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 333. El destacado en itálicas es mío.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 398.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 184 y 185.

⁵¹ *Ibidem*, p. 170.

dos; es el bien común de la mutua conformación de sí mismos, de la mutua plenitud y autorrealización”.⁵² De este modo, ni el bien común desconoce las particularidades personales, ni las asociaciones o iniciativas concertadas desconocen la contribución que pueden hacer a aquél, en la medida que persigan su propio bien.

Ahora bien, si existe una articulación o dependencia entre los bienes básicos y el bien común, ¿cómo opera prácticamente dicha relación? Ciertamente, existen dos maneras de coordinar una acción dirigida hacia el bien común de cualquier grupo: la unanimidad o la autoridad.⁵³ Acá aparece nuevamente el problema de la coordinación, pues como ya se vio que en una comunidad política es imposible la unanimidad —quizás lo sea al nivel de grupos o asociaciones voluntarias—, la respuesta de la operabilidad de dicha articulación recae sobre la autoridad o el gobierno, y éste a su vez, se vale de los medios que tiene para llevarlo a cabo. Uno de los medios que destaca Finnis es el derecho:

Es necesario enseñar a casi todos los miembros de la sociedad cuáles son realmente las exigencias del derecho —el sendero común para perseguir el bien común—; y enseñarles no mediante sermones ... sino mediante el drama público y vívido [...] de la aprehensión, juicio y castigo de quienes se apartan de esa vía común prescrita. (Es decir), es necesario dar a los desobedientes actuales o potenciales ... un incentivo palpable para obrar conforme al derecho cuando apelar a la razonabilidad de apoyar el bien común no logre moverlos.⁵⁴

Así las cosas, las sanciones —aun las penales— son exigencias del bien común.⁵⁵ Sin embargo, no sólo el derecho sancionatorio —como el derecho penal o el disciplinario— son herramientas adecuadas para marcar los derroteros del bien común. También lo son los derechos humanos que, en forma más positiva o propositiva, hacen posible la realización práctica del bien común, como se verá a continuación.

4. *Derechos humanos como realización práctica del bien común*

En contra de la tendencia que tiende a oponer la reivindicación de los derechos a la afirmación de una consideración ética o moral previa o para-

⁵² *Ibidem*, p. 171.

⁵³ *Ibidem*, p. 262.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 291.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 293.

lela a los mismos que fue destacada en el apartado II, Finnis se destaca por valorar positivamente el hecho de que el lenguaje moderno de los derechos haya ampliado la referencia indiferenciada a “el bien común”, al proporcionar un listado detallado de los diversos aspectos de la plena realización humana y de los elementos fundamentales de la forma de vida en comunidad que tiende a favorecer esa plena realización en todos.⁵⁶ Es decir, la afirmación de la importancia y pertinencia de los derechos para la vida humana no tendría porqué representar un antagonismo con el bien personal ni con el bien común.

En efecto, cuando se examina la lista de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se cae en la cuenta de a qué equivale la moderna concepción, de tipo “manifiesto”, sobre los derechos humanos: se trata de una forma de esbozar los *contornos* del bien común, los distintos aspectos del bienestar individual en la comunidad. Lo que la referencia a los derechos aporta en este esbozo es simplemente una expresión enfática de lo que está implícito en el término “bien común”, a saber, que el bienestar de todos y de cada uno, en cada uno de sus aspectos básicos, debe ser considerado y favorecido en todo momento por los responsables de coordinar la vida común.⁵⁷ Dicho de otro modo, si los derechos humanos reconocidos o positivizados en instrumentos normativos nacionales o internacionales son *realmente* una expresión de los bienes humanos básicos, la realización de aquellos representará una forma específica de hacer plausible el bien común.

Así las cosas, no es válido considerar como límites al ejercicio de los derechos humanos el interés general, como hace la Declaración Universal de la ONU y los pactos que la desarrollan y amplían, así como algunas Constituciones políticas. Pues, o bien la expresión “bienestar general” significa una referencia al procedimiento de agregación utilitarista —algo que, como vimos, Finnis rechaza por considerarlo filosóficamente insuficiente—, o se trata de una referencia inconexa y confusa a un concepto general, puesta al final de una lista de los componentes particulares de ese mismo concepto.⁵⁸ Sin embargo, en cualquiera de los dos casos, el bienestar general no debe representar un límite al ejercicio de los derechos, pues la realización de éstos no contradice éste, sino que, por el contrario, favorece sustancialmente el bien común, lo cual, puede ser, por supuesto, de interés general.

Otro tanto ocurre cuando se invoca la moral pública como limitación del ejercicio de los derechos. Finnis aclara que:

⁵⁶ *Ibidem*, p. 249.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 243.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 243.

En buena parte del lenguaje moderno —incluyendo el lenguaje jurídico—, “moral” significa casi exclusivamente moral sexual y las exigencias del pudor, mientras que en el lenguaje filosófico la moral sexual (incluyendo el pudor) es simplemente una pequeña parte de las exigencias de la razonabilidad práctica. Esta ambigüedad afecta al uso del término “moral” incluso cuando se le añade “pública”, como en las frecuentes referencias de la Convención Europea y de los posteriores pactos de la ONU (1966) al ‘orden público o la moral pública’.⁵⁹

Por consiguiente, la referencia a la moral pública como límite del ejercicio de los derechos no sólo es ambigua —pues alude a la moral sexual— sino, además, innecesaria, toda vez que el ejercicio de los derechos constituye más bien una contribución al bien común, y por ello, a la moral pública.

Ahora bien, si el interés general y la moral pública no son propiamente limitaciones válidas al ejercicio de los derechos humanos, ¿se puede considerar el mismo bien común como un posible límite? La respuesta rotunda de Finnis es no. Pues por un lado, no deberíamos decir que los derechos humanos, o su ejercicio, están sometidos al bien común, porque la efectividad de los derechos humanos es un elemento fundamental del bien común. Por otro lado, es pertinente decir con propiedad que la mayoría de los derechos humanos están sometidos o limitados entre sí y por otros aspectos del bien común, aspectos que probablemente podrían subsumirse en una concepción muy amplia de los derechos humanos, pero que son convenientemente indicados mediante expresiones como “moral pública”, “salud pública”, u “orden público”.⁶⁰

Los aspectos del bienestar humano son muchos; los compromisos, proyectos y acciones que son aptos para realizar ese bienestar son innumerables, incluso para un individuo que solamente tiene en cuenta su propio plan de vida; cuando tenemos en cuenta las complejidades de la colaboración, la coordinación y las restricciones recíprocas, implicadas en la búsqueda del bien común, nos vemos enfrentados a elecciones ineludibles entre posibles instituciones, políticas, programas, leyes y decisiones, racionalmente elegibles pero en competencia.⁶¹

IV. COLOFÓN: DIOS, O UNA RAZÓN ADICIONAL PARA SEGUIR EL BIEN COMÚN

Aunque Finnis aclara que su concepción del derecho no se basa en los mandatos de la voluntad de Dios, sí formula la cuestión de una posible res-

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ *Ibidem*, p. 246.

⁶¹ *Ibidem*, p. 239.

puesta ulterior como consecuencia de una incesante búsqueda racional. En el caso del bien, la persona se puede interrogar si acaso mi propio bien, así como el bienestar de mis comunidades, tiene algún sentido ulterior, esto es, si acaso se relaciona con alguna más comprehensiva participación humana en el bien.⁶² Es decir, la pregunta por el bien puede conducir —aunque no necesariamente— a la pregunta por una realidad trascendente y sobrenatural. La razón de tal cuestionamiento no es una mera posibilidad lógica, sino que, además, constituye el presupuesto para encontrar una razón complementaria en la búsqueda del bien común. Pues en efecto:

Si se revelara que la causa incausada favorece el bienestar de todo hombre, por ninguna otra razón que su (de D, de Dios) propia bondad ... el bien común podría ser perseguido por nosotros por una nueva razón, *viz*, por amor o amistad para con el ser personal (“Dios”) que no solamente hace posible todo el bienestar de las personas que pueda haber y realmente hay, sino que también favorece positivamente... ese bien común.⁶³

De este modo, la existencia de Dios no sólo señalaría una justificación más profunda de la búsqueda del bien, sino que, también pondría de presente una de las expresiones —“inusual”, la denomina Finnis—, del bien humano de la amistad:

Si se pudiera reconocer que Dios es nuestro amigo, y que es alguien que favorece el bien común de las personas humanas, tendríamos una razón nueva y relevante para amar ese bien común, relevante incluso si no pudiéramos ver cómo se manifestaría ese amor en la perspectiva de todos los tiempos y de todos los lugares.⁶⁴

V. CONCLUSIONES

Para finalizar, se plantean tres conclusiones:

- a) Aunque el concepto del bien, y de contera, el concepto del bien común padece un notable olvido en la filosofía jurídica y política contemporánea, un estudio detenido de éste último desde los desarrollos teóricos de John Finnis pone de presente que las frecuentes objeciones de autoritarismo o paternalismo y monismo, quedan desvirtuadas suficientemente por cuenta del carácter esencialmente pluralista de aquel.

⁶² *Ibidem*, p. 398.

⁶³ *Ibidem*, pp. 429 y 430.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 430.

- b) En un lenguaje moderno que recoge y actualiza el legado clásico del pensamiento tomista, John Finnis plantea varios aspectos del bien común que permiten una comprensión del mismo en la que se destacan: el pluralismo, el principio de subsidiariedad, la dependencia de los bienes básicos, y los derechos humanos como realización práctica del mismo. Finalmente, el autor sugiere que Dios puede ser entendido, en este marco, como una razón adicional para buscar el bien común para quienes están existencialmente abiertos a una indagación ulterior.
- c) La rehabilitación del concepto del bien común llevada a cabo por Finnis constituye un sugerente eslabón tanto para la filosofía del derecho como para la filosofía política. Para la primera, porque la consideración de este concepto permite vincular de nuevo la reflexión sobre los derechos con la reflexión sobre el bien; y además, es un eficaz antídoto contra una perspectiva jurídica excesivamente individualista y atomista característica de la mentalidad posmoderna. Para la segunda, porque el concepto del bien común permite articular de nuevo la reflexión sobre la justicia con la reflexión sobre el bien; y además, porque introduce categorías sustantivas y —teleológicas y no meramente procedimentales y coyunturales— en la deliberación democrática. A fin de cuentas, la cuestión de qué ha de entenderse por bien común en cada momento es una cuestión abierta, y por eso mismo, una tarea esencialmente política.⁶⁵

VI. BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Política*, trad. de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1999.
- CROWDER, George. “Isaiah Berlin, pluralismo y liberalismo”, en GIRALDO RAMÍREZ, Jorge (editor académico), *Isaiah Berlin: utopía, tragedia y pluralismo*, Medellín, Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2010.
- DWORKIN, Ronald, *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*, trad. de Ernest Weikert, Barcelona, Paidós, 2008.
- FERRY, Luc, *El hombre-Dios o el sentido de la vida*, trad. de Marie-Paule Sarazin, Barcelona, Tusquets, 1997.
- FINNIS, John, *Religion and Public Reasons. Collected Essays: Volume V*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- , *Ley natural y derechos naturales*, trad. de Cristóbal Orrego Sánchez, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000.

⁶⁵ Innerarity, Daniel, *op. cit.*, p. 175.

- GRAY, John, “Pluralismo de valores y tolerancia liberal”, *Estudios Públicos*, núm. 80, 2000, pp. 77-93.
- HERRERO, Monserrat, *La ley natural y la ciudad*, en Tomás TRIGO (ed.), *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural. Documento y comentarios*, Pamplona, EUNSA, 2010.
- INNERARITY, Daniel, *El nuevo espacio público*, Madrid, Espasa, 2006.
- KYMLICKA, Will, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, trad. de Roberto Gargarella, Barcelona, Ariel, 1995.
- MACINTYRE, Alasdair, “La privatización del bien”, en MASSINI CORREAS, Carlos Ignacio (comp.), *El Iusnaturalismo actual*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1996.
- MARIAS, Julián. *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- MIGLIORE, Joaquín. “Pluralismo y bien común”, en *Colección*, núm. 11, 2001, pp. 291-315.
- ORREGO, Cristóbal, “Estudio Preliminar”, en John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, trad. de Cristóbal Orrego Sánchez, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000.
- PLATÓN, *República*, trad. de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 2003.
- RAMÍREZ, Vicente Jaime, *Versiones contemporáneas del derecho natural. Un estudio sobre la fundamentación del derecho en la ley natural en la obra de John Finnis*, Medellín, Señal Editora, 2001.
- RAFFO MAGNASCO, Benito, “Bien común y política en la concepción filosófica de Santo Tomás de Aquino”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, tomo III, Buenos Aires, Universidad Nacional de Cuyo, 1950.
- RAWLS, John, *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*, trad. de Hernando Valencia Villa, Barcelona, Paidós, 2001.
- VATTIMO, Gianni, *Adiós a la verdad*, trad. de María Teresa d’Meza, Barcelona, Gedisa, 2010.