



TESINA DE PREGRADO:

**EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD EN LA TRADICIÓN
IUSNATURALISTA**

PROPUESTA A PARTIR DE LAS LECTURAS DE JOHN FINNIS

TESISTA: Alonso Del Canto Tapia

PROFESOR GUÍA: Ricardo Salas Venegas

Valparaíso, 2020.

A MI FAMILIA
OSCAR, ISABEL, BRUNO
GUILLERMO, DAYSI (†), RICARDO

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
I. EN EL ORIGEN: UN PROBLEMA CONSTITUCIONAL	7
II. ESTADO ACTUAL DEL DEBATE EN CHILE	8
III. PENSAR AL INTERIOR DE LA TRADICIÓN	10
IV. LA TRADICIÓN A TRAVÉS DE UN AUTOR: JOHN FINNIS	13
1) Teoría de la acción y teoría social	14
2) Los actos se comprenden por sus objetos	17
3) Rehabilitación de la filosofía práctica	21
a) <i>Autonomía de la razón práctica respecto de la razón teórica</i>	26
b) <i>Delimitación del conocimiento práctico respecto del técnico</i>	27
4) La estructura de la racionalidad práctica: hacia un horizonte futuro de posibilidades	28
V. LA PROPUESTA DE FINNIS	30
1) Aproximación práctica y analógica	30
2) Bienes básicos y exigencias de la razonabilidad práctica	32
3) Comunidades humanas y bien común	34
VI. LA COMUNIDAD COMPLETA Y EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD	36
1) Comunidad política y bien público	36

2) La necesidad racional de gobierno y ley	41
3) Gobierno y ley en sentido focal	43
4) Contenido del principio de subsidiariedad	46
VII. ¿UNA DOCTRINA DEL ESTADO MÍNIMO?	50
VIII. UNA MEJOR TEORÍA	55
CONCLUSIONES	59
BIBLIOGRAFÍA	61

ABREVIATURAS

a. Artículo

c. Capítulo

q. Cuestión

STC Sentencia del Tribunal Constitucional

t. Tomo

Vid. Véase

Vol. Volumen

INTRODUCCIÓN

Existen múltiples doctrinas en torno a la fundamentación del Estado moderno y a las funciones que a éste le cabe desempeñar. ¿Se justifica o no el gobierno de unos por sobre otros? ¿Cómo debe ejercerse el poder político para que éste sea considerado legítimo? ¿En cuáles asuntos corresponde que el Estado participe, y en cuáles, en cambio, corresponde que se inhiba de actuar? En el marco de esta discusión, que se suele reducir a la relación entre el estado y el mercado, es que recurrentemente asoma la noción del estado subsidiario como una manera determinada de concebir el fundamento y las tareas del poder político.

Sin embargo, muchas opiniones se han sostenido acerca de las implicancias del principio de subsidiariedad, siendo algunas de ellas, incluso, contradictorias respecto de las otras. Es necesario reparar, entonces, en el concepto mismo que a esas opiniones subyace. Es frecuente que, por un lado, se lo entienda como un principio jurídico presente en nuestra Constitución y que impone severas restricciones a la actividad del Estado. Por otro, más audazmente, se sostiene que el principio poseería una dimensión positiva y otra negativa, siendo el énfasis en esta última el error conceptual de la primera postura. Sin embargo, tanto ésta, como la primera, y otras nociones asociadas al término, que suelen emplearse en el debate público, se alejan de una interpretación apegada a la tradición filosófica que dio a luz al concepto.

En ese marco de ideas, el objetivo central de este trabajo es dilucidar el contenido del principio de subsidiariedad a la luz de la tradición filosófica iusnaturalista en la formulación que de ella hace el autor australiano John Finnis, y entregar una propuesta conforme a sus enseñanzas. Tal preferencia se explica por dos ideas centrales que también son defendidas en este ensayo. En primer lugar, porque para pensar profunda y fecundamente, hay que hacerlo al interior de alguna tradición de pensamiento, y no existe otra tradición en la que el principio de subsidiariedad sea defendido con la rigurosidad y las finas distinciones que ofrece la teoría de la ley natural. En segundo término, porque una aclaración del genuino significado del principio contribuye al debate público y mitiga las frecuentes confusiones en torno a sus implicancias filosóficas, morales, políticas y económicas

I. EN EL ORIGEN: UN PROBLEMA CONSTITUCIONAL

En Chile particularmente, el debate público en torno al principio de subsidiariedad se suscita a partir de una cuestión de carácter jurídico-constitucional. En efecto, cierto sector de la doctrina nacional se afirma que nuestra Carta Fundamental de 1980, reformada sustancialmente en los años 1989 y 2005, consagraría, entre sus distintas disposiciones, el referido principio. La afirmación ha generado cuestionamientos y distintas opiniones se han sostenido al respecto. Al interior de esta controversia, la cuestión parece reducirse a las preguntas acerca de la *existencia y justificación* del principio de subsidiariedad en nuestra Carta Fundamental. Se trataría, entonces, de dos preguntas distintas y, a primera vista, independientes.

En este sentido, es posible identificar algunas posturas que se pronuncian al respecto. Una primera opinión, sostenida por Alejandro Silva Bascuñán, afirma que, atendido el artículo 1 inciso 3 de la Constitución, y lo expuesto en la Sesión 187^a de la Comisión de Estudios de la Nueva Constitución Política de la República de Chile (Comisión Ortúzar), la Carta Fundamental pretende que se respete el principio de subsidiariedad, el que a su vez encuentra justificación en la filosofía cristiana¹.

Otra opinión es la planteada por Rodrigo Vallejo y Diego Pardow, quienes afirman que si bien el principio no está en nuestra Constitución, tampoco existen buenas razones para su incorporación, pues “ni la letra de su texto autoritativo (*ser*), ni tampoco la función que debe cumplir en una comunidad política sustentada en un principio democrático (*deber ser*), permiten reconocer legítimamente un principio de subsidiariedad a este respecto”².

Por último, está la postura defendida por Tomás Jordán, quien si bien concibe la existencia del principio en el texto constitucional, cree que se ha expandido a materias en las que no es procedente su aplicación, por cuanto se requiere “una rediscusión y su abrogación en materia de derechos sociales, pues su aplicación conlleva la exclusión del sistema de derechos (o al menos de su ejercicio) de las personas que no pueden acceder a tales bienes jurídicos por razones económicas”³.

¹ Silva Bascuñán, Alejandro, *Tratado de derecho constitucional*, La Constitución de 1980, Editorial Jurídica de Chile, 2ª edición, 1997, t. IV, cfr. pp. 52-53.

² Vallejo, Rodrigo, Pardow, Diego, “Derribando mitos sobre el estado empresario”, en *Revista Chilena de Derecho*, vol. 35, N° 1, 2008, p. 137.

³ Jordán, Tomás, “El principio de contribución constitucional y la abrogación del principio de subsidiariedad en materia de derechos fundamentales sociales”, en *Estudios de Derecho Público: el Principio de Separación Poderes. Actas de las XL Jornadas de Derecho Público*, Juan Carlos Ferrada (coord.), LegalPublishing, 2010, p. 557.

Más allá de la necesaria profundización o las críticas que merezcan las concepciones subyacentes del principio en las opiniones citadas, me interesa advertir que las preguntas iniciales acerca de la existencia y justificación del principio, que de lejos parecen ser independientes, si se las analiza detenidamente, muestran estar fuertemente unidas. Ello es así, pues la *justificación* que se haga del principio dependerá del concepto que de él se tenga, el que, a su turno, corresponderá siempre con la descripción que alguna tradición filosófica haga de su contenido. La subsidiariedad no puede ser entendida fuera de la tradición filosófica en la que ella nace⁴. En consecuencia, para dar respuesta a la pregunta por su *existencia* en la Constitución, es necesario que previamente hayamos formulado un concepto preciso, y es solo una vez alcanzado éste, que, confrontado tal noción con los preceptos constitucionales, se puede arribar a una solución en uno u otro sentido. El objetivo de este trabajo, entonces, es eminentemente conceptual.

II. ESTADO ACTUAL DEL DEBATE EN CHILE

Cuando se revisan las posiciones teóricas referidas al principio de subsidiariedad -como se hizo someramente en el punto anterior- como cuando se examina la aplicación que la jurisprudencia del Tribunal Constitucional (en adelante, TC) ha hecho de él, es posible advertir una evidente inconsistencia en lo que se entiende por él. A esta conclusión arriban José Francisco García y Sergio Verdugo, quienes escriben: “lo que han sostenido los defensores y los críticos se basa en una manera de ver el principio de subsidiariedad que no coincide con la forma en que el Tribunal Constitucional lo ha desarrollado”⁵. Es más, insisten los autores, “la asimetría no se observa solamente cuando se confronta *la* teoría con *la* práctica, sino que también se observa diferencias importantes *dentro* de la teoría y *dentro* de la práctica”⁶.

En efecto, cuando los autores analizan las sentencias de los casos de la llamada “Ley de prensa” (1995)⁷ y del Liceo Manuel de Salas (2002)⁸, observan que el TC realiza una interpretación del principio de

⁴ Por lo que, a primera vista, la postura de Silva Bascuñán llevaría la ventaja por sobre las otras dos mencionadas.

⁵ García, José Francisco; Verdugo, Sergio, “Subsidiariedad: mitos y realidades en torno a su teoría y práctica constitucional”, en *Subsidiariedad. Más allá del Estado y del mercado*, Santiago Ortúzar (coord.), Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago, 2015, pág. 207.

⁶ *Ibíd.*, pág. 221.

⁷ STC Rol 226-1995.

⁸ STC Rol 343-2002.

subsidiariedad que ellos denominan *libertaria*, que no profundiza en la manera en que se violaba la subsidiariedad, y que, por tanto, no establece estándares claros y objetivos que permitan predecir su aplicación a otros casos⁹. Tal criterio acerca de los alcances del principio cambia de manera relevante con ocasión de los casos “Isapres”¹⁰, en los que “la subsidiariedad es compatible con los derechos sociales (de hecho, ellos parecen una exigencia *de* la subsidiariedad), ella se puede invocar en contra de particulares (y no solo del Estado) y ella exige el respeto a valores que antes eran vistos como antagónicos a ella, como la solidaridad”¹¹. Luego, en el caso *People Metter*¹², la justicia constitucional vuelve a sostener la noción libertaria ya aplicada para la “Ley de Prensa”. Por último, en el caso “Franja primarias”¹³, el TC hace hincapié en que la autonomía de los cuerpos intermedios, consagrada en el artículo 1 inciso 3 de la Constitución, debe ser la “adecuada para cumplir los fines específicos de la asociación”¹⁴, con lo cual vuelve a mermar la noción libertaria sostenida en otros casos.

Es posible notar una falta de consistencia, evidenciada tanto en la teoría como en la práctica judicial acerca de aquello que significa el principio de subsidiariedad. Estas divergencias hacen del mismo una máxima vacía, cuyo contenido queda librado a la explicación que cada autor o tribunal le confiera, pudiendo incluso prescindir de la tradición filosófica en la que nace. Surge la necesidad, entonces, de ofrecer una interpretación que fije de manera clara su contenido, y lo depure de aquellas nociones asociadas que no siempre responden al genuino sentido de la doctrina subsidiaria. En este trabajo defenderé la interpretación que la tradición iusnaturalista hace del principio de subsidiariedad, a la luz de la actualización que de esa doctrina hace el filósofo y jurista australiano John Finnis.

Por último, y contrario a lo que creen García y Verdugo, no es correcto estimar que, dado que en la jurisprudencia del TC que no se establecen criterios claros que permitan predecir lo que resulta de la aplicación de la doctrina de la subsidiariedad, ello haga menos importante el debate teórico y conceptual en torno al principio. Por el contrario, lo hace aún más urgente y aún más relevante. Sin tener una noción precisa, elaborada a la luz de una tradición coherente, será imposible elaborar un *test* judicial efectivo.

⁹ García y Verdugo, op. cit., cfr. p. 222.

¹⁰ STC Rol 976-2008 y STC Rol 1218-2009.

¹¹ García y Verdugo, op. cit., pp. 222-223.

¹² STC Rol 2358-2013.

¹³ STC Rol 2487-2013.

¹⁴ STC Rol 2487-2013, considerando 46°.

III. PENSAR AL INTERIOR DE LA TRADICIÓN

En este trabajo, defenderé la idea de que no es posible pensar de manera profunda y fecunda sino desde alguna tradición de pensamiento. Giuseppe Abbà es quien mejor resume esta idea: “ningún filósofo comienza a pensar desde cero; antes bien, se encuentra enfrentado a aquellos problemas filosóficos que le resultan planteados por la lectura que él ha hecho de la obra de otros filósofos... Esto, que vale para un filósofo individual, vale también para un conjunto de filósofos que adoptan, en diversos tiempos, la misma figura filosófica moral elaborada por el fundador de la estirpe o escuela filosófica. Continuando su desarrollo, defendiéndola, corrigiéndola, modificándola bajo la presión de los nuevos problemas, de nuevas objeciones, de nuevas críticas, de nuevas figuras, ellos dan vida a lo que se llama una *tradición de investigación*”¹⁵.

En definitiva, se trata de una consideración que remarca la necesidad de que el conocimiento, sobre todo cuando se trata de conocimiento moral, sea elaborado a partir de alguna forma de reflexión compartida, cuestión que hasta cierto punto se torna ineludible. Basta pensar en el inevitable condicionamiento cultural al que todos estamos sometidos luego de emerger a la conciencia, con un lenguaje y unas ideas que nos son transmitidas en el seno familiar, primero, y en la vida cotidiana en sociedad, después. Pero no solo este tipo de dependencia de la tradición puede existir. También pueden existir condicionamientos más profundos, y los suele haber cuando se toma el cuerpo de ideas de otro autor y se lo asume como base para desplegar el propio razonamiento. Y puede incluso existir un nivel de determinación en aquellos casos en que una comunidad comparte ya no solo una misma empresa investigativa, sino que forma parte de una misma empresa ética, compartiendo con los miembros de la comunidad a la que pertenece, los mismos valores y fines¹⁶.

El tipo de dependencia que en este trabajo se defiende dice relación con la adopción de las tesis centrales concebidas en el pensamiento de un autor en particular, las que, por su parte, vienen tomadas -pero también corregidas y actualizadas- de la obra de Tomás de Aquino y Aristóteles.

¹⁵ Abbà, Giuseppe, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma, LAS, 1996, p. 27. Citado en: Massini-Correas, Carlos, “Estudio preliminar a John Finnis: Teoría del Derecho Natural”, en *Estudios de Teoría del Derecho Natural*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de investigaciones jurídicas, Serie Estudios Jurídicos, núm. 312, Ciudad de México, 2017, p. XXII.

¹⁶ Para una elaboración más acabada de estas tres formas de dependencia, Vid. Boyle, J., “Natural Law and the Ethics of Tradition”, en AA.VV., *Natural Law Theory. Contemporary Essays*, ed. R.P., George, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 3-30.

En este sentido, es conveniente traer a colación lo apuntado por Alasdair MacIntyre acerca de las dificultades para comprender internamente el sentido de una indagación intelectual determinada si no se toma conciencia de las premisas que están implícitas en tal empresa. Así, basándose en Kuhn, escribe MacIntyre: “con relación a cualquier tipo particular de investigación, hay siempre, por lo menos, dos modos de conceptualizar y de caracterizar los datos que constituyen su asunto: un modo preteórico (aunque no, por supuesto, preconceptual) previo a la investigación, y un modo interno a ese tipo particular de investigación que presupone ya una postura particular o un particular compromiso teórico o doctrinal más bien que otro”¹⁷. Tomando un ejemplo de Kuhn sobre la observación de una piedra que se balancea desde una cuerda, en que un aristotélico vería movimiento natural forzado y un galileano un péndulo, observa MacIntyre que “los criterios de identificación de los objetos cotidianos y de las personas son, en verdad, preteóricos, de tal manera que podemos afirmar que es una y la misma piedra balanceándose lo que se observa tanto el físico aristotélico como el galileano. Pero no hay modo alguno de identificar, caracterizar o clasificar ese dato particular de una manera adecuada a los fines de la investigación teórica si no es en función de algún compromiso previo de índole teórica o doctrinal”¹⁸. Y lo anterior, como sostiene el filósofo escocés, no solo se aplica a la investigación física, sino también a la teológica y moral. Por ende, “lo que se considera como datos pertinentes y el modo como estos datos se identifican, caracterizan y clasifican, dependerá de quién lleva a cabo esta tarea y cuál es su punto de vista y su parecer teológico y moral”¹⁹.

Otro buen ejemplo de la imposibilidad de desentrañar el genuino significado de observaciones y afirmaciones particulares lo proporciona el mismo autor, pero ahora en relación a la obra de Tomás de Aquino (a cuya exposición se dedica, en buena parte, este trabajo, convirtiéndose, por tanto, en un ejemplo aún más valioso), se refiere a la lectura aislada que se suele hacer de las cuestiones 90 a 97 de su *Summa Theologiae*. Contrario a esta concepción, escribe MacIntyre: “la *Summa* solo se puede leer como un todo y solo como un todo se puede valorar. Cada parte tiene claramente su propio significado, pero tiene su significado en su carácter de parte de ese todo. Según esta concepción, es, por tanto, mucho más difícil de encontrar, por no decir valorar, el pensamiento de Tomás de Aquino de lo que a veces se han figurado los tomistas o sus oponentes. Pues el abstraer tesis

¹⁷ MacIntyre, Alasdair, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, 1992, p. 42.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ídem, p. 43.

particulares y el hacer que compitan contra tesis particulares abstraídas de un modo parecido de Kant o de Hume o de quienquiera que sea, deforma la lectura de las tesis de Tomás de Aquino”²⁰.

Por las anteriores consideraciones, el presente trabajo defenderá una concepción del principio de subsidiariedad a partir de la tradición de pensamiento en la que nace: el iusnaturalismo clásico. Esto se justifica toda vez que, como vi en los párrafos precedentes, resulta imposible dar adecuada cuenta del genuino sentido de un objeto o tema particular (subsidiariedad) si no es a la luz del compromiso intelectual previo de quienes lo concibieron (tradición iusnaturalista). Es la propia tradición la que proporciona las interrogantes, criterios de valoración y métodos apropiados a los que el principio de subsidiariedad responde. En otras palabras, es la propia tradición investigativa (los problemas a los que se han enfrentado sus pensadores, las respuestas a las que han arribado, las críticas que se le han formulado, y las correcciones que se le han efectuado a sus métodos y tesis centrales) la que proporcionan los criterios a partir de los cuales evaluar la realidad en la que la subsidiariedad tiene sentido. La pretensión de extraer sus tesis particulares y aplicarlas al debate público²¹ sin una adecuada contextualización de la tradición de que el concepto depende arriesga una grave desfiguración de su contenido (y de hecho, lo ha desfigurado). Es por esta misma razón que, además, son necesarias una serie de distinciones y precisiones metodológicas acerca de la manera en que el iusnaturalismo clásico se pregunta y emprende su indagación, a fin de que las conclusiones a que se arriben puedan ser rectamente entendidas.

Sobre la corriente de pensamiento seleccionada, también denominada “tradición central de occidente” por Isaiah Berlin²², “tiene sus raíces en el pensamiento griego clásico de Platón y Aristóteles, atraviesa la especulación romana la especulación romana, principalmente con Cicerón, resurge en la baja Edad Media como una de sus corrientes principales, ejerce el cuasi-monopolio del pensamiento práctico de la Edad Moderna y -luego del paréntesis de la hegemonía positivista- resurge en la segunda posguerra como una corriente viva y presente en los debates iusfilosóficos contemporáneos”²³.

²⁰ Ídem, p. 175.

²¹ Sea para reflexionar críticamente acerca de ellas, sea para hacerlas competir con tesis particulares de tradiciones rivales.

²² Vid. George, Robert P., *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 19.

²³ Massini-Correas, op. cit., p. XXIII.

IV. LA TRADICIÓN A TRAVÉS DE UN AUTOR: JOHN FINNIS

El concepto preciso de subsidiariedad propuesto por la tradición de la ley natural es solo la consecuencia de una serie de preguntas, criterios y distinciones elaboradas y trabajadas previamente por la propia tradición. De tal guisa que, para dar adecuada cuenta de la noción de subsidiariedad iusnaturalista, resulta forzoso, por tanto, comenzar dilucidando el asunto a partir de las preguntas, criterios y distinciones fundamentales realizadas por esa empresa investigativa. Sin embargo, la cuestión exhibe una complejidad adicional si se considera que, incluso al interior de la tradición seleccionada, las opiniones no son enteramente homogéneas. En efecto, acerca de puntos más o menos generales, más o menos específicos, los autores pertenecientes a la tradición central de occidente muchas veces se distancian, y por tanto, aún cuando se compartan tesis centrales y maneras de preguntar que hacen que tal forma de pensar constituya una tradición de investigación, es necesaria la selección de un autor preciso que reúna en su obra los postulados desde alguna de las escuelas formadas al alero de la tradición clásica.

En ese contexto, este trabajo discurrirá sobre la base de la obra del jurista australiano John Finnis. Él es un teórico de la ley natural que, dentro de la tradición central, adscribe a la escuela del neotomismo y se inscribe entre los autores de la “New Natural Law Theory”. Una de las grandes virtudes del catedrático de la Universidad de Oxford es la de revitalizar las enseñanzas de la tradición iusnaturalista, en particular las elaboradas por Santo Tomás de Aquino, ponerlas en un lenguaje analítico y actualizarlas de tal manera que muchas cuestiones del debate contemporáneo pueden ser lúcida y fecundamente examinadas a partir de la obra del Aquinate. Lo anterior se debe a que, además de pertenecer a la tradición tomista, Finnis fue también discípulo de Herbert Hart, y por tanto, su formación intelectual también bebe de la tradición analítica del derecho, la que sostiene que el ordenamiento jurídico debe ser entendido a partir de sus categorías y conceptos básicos.

No cabe duda que la teoría finniseana del derecho, la moral y la política, de marcada inspiración tomista, es robusta y se pronuncia sobre diversos puntos. Sin embargo, dado el objeto acotado de este ensayo, me remitiré solo a algunos de ellos, los fundamentales, que me servirán luego para exponer el significado profundo que el autor le confiere al principio de subsidiariedad. Sin perjuicio de lo anterior, y dicho preliminarmente, Finnis entiende, al igual que la tradición iusnaturalista, que la subsidiariedad es un principio de justicia exigido por el bien común. Sin embargo, para llegar

a tal conclusión es necesario realizar una serie de consideraciones previas. Para comenzar, entonces, cabría advertir que, al igual que el Aquinate, pero con mayor énfasis, Finnis nota que existen distintos órdenes de la realidad, irreductibles entre sí, respecto de los que se ocupan distintas maneras de pensar.

1) Teoría de la acción y teoría social

El punto de partida lo encontramos en la metodología de la teoría de la acción y la sociedad. Finnis comienza advirtiéndolo que, en el estudio de la acción humana y la sociedad efectuado en la segunda parte de la *Summa Theologiae*, el Aquinate concibe a las personas como provistas de libre albedrío, y por ende, dueñas de sus propios actos. En efecto, un acto es completamente humano solo si quien lo ejecuta lo controla completamente, y por tanto, se trata de un acto libre y voluntario²⁴. Por otro lado, pero siempre en relación con el estudio de la acción humana y la sociedad, Tomás de Aquino entiende que las ciencias son de cuatro órdenes, irreductibles entre sí, y que se corresponden con distintos aspectos de la realidad. Así, tenemos: (1) ciencias sobre el orden de la naturaleza, es decir, asuntos y relaciones no afectadas por el pensamiento humano y que son estudiadas adecuadamente por las ciencias naturales, la matemática y la metafísica; (2) ciencias sobre el tipo de orden que podemos introducir en nuestro pensamiento, como la lógica en su sentido más amplio; (3) ciencias sobre el tipo de orden que podemos introducir en nuestra deliberación y selección de acciones voluntarias, i.e. las ciencias morales, económicas y políticas y que el Aquinate denomina *moralis philosophia*; (4) la ciencia de la multitud de artes, tecnologías y técnicas que introducen un orden en cualquier tipo de materia externa al pensamiento y volición humana, produciendo cosas constituidas por la razón humana²⁵.

El énfasis que Finnis pone en la explicación de los tipos de ciencia le sirve para dilucidar de mejor manera lo que el Aquinate quería expresar sobre la acción humana cuando, en primera instancia, afirmaba el carácter libre de las personas: una tesis metodológica. Según ella, expresa Finnis “las acciones humanas, y las sociedades constituidas por la acción humana, no pueden ser adecuadamente comprendidas como meros (1) sucesos naturales, (2) contenidos de pensamiento, o (4) productos de técnicas para dominar materiales naturales (incluyendo los materiales que componen

²⁴ Finnis, John, *Tomás de Aquino. Teoría moral, política y jurídica*, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2019, cfr. p. 25.

²⁵ *Ibid*, cfr. pp. 26-27.

nuestro cuerpo)”²⁶. De tal suerte, las acciones humanas y las sociedades “no pueden ser adecuadamente descritas, explicadas, justificadas o criticadas a menos que sean entendidas también, y de manera central, como la puesta en práctica de decisiones libres. Pues ni la elaboración de decisiones libres, ni cualquiera de las consecuencias de éstas consideradas como tales, son reducibles a la naturaleza, la lógica o la técnica”²⁷. Existe, por así decirlo, un campo del saber humano que, si bien en cierto sentido puede estar influido por los otros saberes, en el sentido relevante que aquí expongo es autónomo e independiente del resto, pues una reflexión profunda acerca de su objeto (i.e. la autodeterminación inteligente y razonable a través de actos humanos) no es reductible ni plenamente reconducible a ninguna de las otras formas de pensar, y por lo tanto, cae dentro del campo de estudio propio de las *moralis philosophia*²⁸.

A su turno, las *moralis philosophia* se dividen en tres partes, y se refieren respectivamente a las actividades de (1) los individuos como tales, (2) los hogares como tales, y (3) el “grupo civil” como tal²⁹. Más allá de la denominación particular de las disciplinas encargadas de cada una de estas realidades, “lo importante es notar en cada caso que la teoría que se ocupa de las actividades humanas, las que caben ser caracterizadas como *actio* y no como *factio*, i.e. como un obrar (considerando precisamente como determinante la persona que actúa), y no como un producir (considerando precisamente como un moldear algo que yace fuera de la mente y la voluntad del agente)”³⁰.

Ahora bien, observa Finnis, cabría preguntarse cómo es que Tomás de Aquino relaciona las *actividades* de las personas con los *grupos* humanos. La respuesta está en la afirmación de la unidad de orden que se presenta en una sociedad organizada. En efecto, podemos distinguir dos tipos de unidad, sola una de las cuales encontramos en la sociedad. Recurriendo a una analogía con el cuerpo humano, cada una de las partes que lo componen tiene una doble unidad con las partes restantes. Así, “la unidad que procede de constituir todas las partes un solo y mismo cuerpo,

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Finnis aclara que, aún cuando Tomás de Aquino no le da mucha importancia a las etiquetas académicas, traducir *moralis philosophia* como “filosofía moral” no es del todo apropiado, y resulta más adecuado traducirla como “filosofía de la conducta autodeterminante”, haciendo la palabra ‘autodeterminante’ el énfasis en aquella parte de la filosofía práctica que atañe a las acciones que “permanecen en la persona que actúa”, en contraposición a aquella parte de la filosofía práctica referida a la técnica y el arte.

²⁹ Finnis, op. cit., pp. 29-30.

³⁰ Ibidem.

por la continuidad que hay entre ellas” se denomina, por supuesto, unidad de continuidad. Sin embargo, “existe, además, otra unidad, tan íntima y más que ésta, entre las partes de un mismo ser humano: la que se denomina “unidad de orden”. Todas ellas funcionan, en efecto, de un modo coordinado, colaborando en beneficio del conjunto al cual se subordinan”³¹. Es solo esta última clase de unidad, es decir, la referida a la coordinación en vistas de un fin, la que se presenta en los grupos humanos. Así, afirma Tomás de Aquino en cita de Finnis, “las distintas personas que ejercen funciones diferentes en una sociedad son *quasi* (como) los distintos miembros (miembros, órganos) de un cuerpo natural individual”³².

Lo anterior, sin embargo, es solo una analogía, por lo que no justifica la comprensión de las sociedades como organismos o sustancias, toda vez que existen notables diferencias entre ambas realidades. Así, en el caso de la acción social, las partes que componen el grupo pueden hacer cosas que no forman parte del obrar colectivo, al paso que la acción social puede hacer cosas que no pueden ser llevadas a cabo por los individuos. De ahí que Finnis advierta que, si bien esta analogía existe en el pensamiento del Aquinate, las diferencias entre las partes de un cuerpo individual y los miembros de un cuerpo social son más importantes que sus similitudes³³.

Ahora bien, la unidad de orden presente en las sociedades organizadas se distingue por estar compuesta de dos elementos entre los cuales existe una relación de medio-fin. En efecto, en todo grupo humano ordenado se da (A) una interrelación o coordinación entre los miembros que lo componen y (B) un propósito o fin por el cual se justifica tal coordinación. A su vez, (B) solo puede ser comprendido si se captan (1) el propósito de asociarse, el sentido de hacerlo, y (2) la manera en que la asociación, si llega a tener éxito, promueve el bienestar o realización de los individuos que se asocian (y el de las comunidades intermedias que estos individuos forman). De esta manera, solo comprendiendo (B) (1) y (2), una teoría social puede describir, explicar y criticar adecuadamente (A), esto es, los patrones de coordinación y asociación que le proporcionan su campo de estudio³⁴. Así, en tono conclusivo, Finnis sostiene que “las sociedades, al igual que las acciones individuales, son un tema de *moralis philosophia* precisamente porque *moralis philosophia* estudia las acciones humanas (en sus relaciones

³¹ Millán Puelles, Antonio, *Obras completas*, “Persona humana y justicia social”, Vol. III, Rialp, p. 108.

³² Finnis, op. cit., p. 31. La cita de Tomás de Aquino es a su obra *Quaestiones disputatae de malo* (*De malo*: Cuestiones disputadas sobre el mal), q. 4, a. 1c.

³³ Finnis, op. cit., cfr. pp. 30-31.

³⁴ Ídem, cfr. pp. 31-32.

recíprocas y en su relación con el fin), y porque las sociedades humanas tienen su realidad distintiva como órdenes de acción inteligente, voluntaria e intencional”³⁵.

Y bien, ¿cuándo estamos en presencia de un acto propiamente *social*? Si bien Tomás de Aquino no aporta muchos argumentos a favor de la existencia real y no meramente supuesta de tales actos, Finnis se atreve a conjeturar que éstos existen “cuando una determinada propuesta para actuar coordinadamente es presentada ante los miembros relevantes de la sociedad de forma tal, que éstos pueden elegir participar en la acción, precisamente en tanto acción propuesta de la manera susodicha, es decir, pública, y todos o algunos de ellos lo hacen”³⁶. De esta manera, existe realmente un acto social cuando concurre lo que Finnis pasa a denominar una *política*, que formulada de la manera antedicha, los miembros del grupo eligen poner en práctica por medio de su *participación*³⁷.

2) Los actos se comprenden por sus objetos

Existe un modo de comprender la naturaleza de las cosas en Aristóteles que el Aquinate adopta para sí y que podemos estructurar de la siguiente manera: “para comprender la *naturaleza* de X, es necesario conocer las *capacidades* o facultades de X; a su vez, estas capacidades o facultades se comprenden atendiendo a sus actualizaciones o *actos*; por último, los actos o actualizaciones se comprenden por sus *objetos*”³⁸. Tal principio, argumenta Finnis, tiene validez no solo para las capacidades pasivas, sino que, sobre todo, cuando se predica respecto de capacidades activas, es decir, aquellas que cambian o afectan cosas. Y si esta capacidad consiste en actuar a través de la deliberación y elección racional, más fuerza cobra la máxima³⁹.

³⁵ Ídem, p. 33.

³⁶ Ídem, p. 35.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Escribe Aristóteles: “Si se pretende realizar una investigación en torno a estas facultades [intelectiva, sensitiva y nutritiva], es necesario captar desde el principio qué es cada una de ellas, para de esta manera pasar después a sus propiedades, etc. Pero si ha de decirse qué es cada una de ellas, por ejemplo, qué es la facultad intelectual o la sensitiva o la nutritiva, antes aún habrá de definirse qué es entender o sentir: los actos o acciones son, en efecto, anteriores a las potencias desde el punto de vista de la definición. Pero si esto es así, antes aún que los actos habrá de quedar definidos sus objetos; por este motivo, habría, pues, que tratar primero acerca de éstos, por ejemplo, acerca del alimento, lo sensible y lo inteligible”, *Acerca del Alma*, Planeta DeAgostini, pp. 94-95.

³⁹ Finnis, op. cit., cfr. p. 38.

Este principio no se aplica de la misma manera (i.e. de manera unívoca) a los cuatro órdenes de realidad irreductiblemente distintos entre sí. Así, se aplicará únicamente de manera analógica, esto es, “siguiendo algún patrón de cambio en su significación e importancia”⁴⁰. Aún así, se puede entender lo que sucede en el campo natural, lógico, moral o técnico, relacionando los elementos relevantes con lo que, correctamente, pero en sentido analógico, puede ser descrito como objeto u objetivo, meta o fin de “eso que está pasando” en el respectivo campo⁴¹. Y cuando nos referimos al tercer orden, es decir, al actuar práctico o moral, es evidente que el objeto de los actos humanos libres y voluntarios está compuesto por los objetivos que se ha planteado el actor, y que la averiguación de aquellos puede obtenerse exitosamente a través de la interrogación “¿por qué actúas así?”. Sin embargo, es probable que la respuesta del actor práctico a tal pregunta haga referencia al fin inmediato que se ha fijado. Pero se le puede seguir preguntando, dado que, seguramente, ese fin inmediato constituye, en realidad, un medio para la consecución de un fin superior al cual se ordena. De tal suerte, cuando consideramos las acciones humanas y las sociedades que conforman, al describir y criticar las coordinaciones y asociaciones a las que dan lugar, es necesario que atendamos, para dar adecuada cuenta de la situación, al *sentido e intencionalidad* que tuvieron aquellos que actuaron de esa manera, pero teniendo presente que para captar realmente tales cuestiones, es imprescindible mirar más allá de sus fines inmediatos, atendiendo además a sus fines mediatos y, sobre todo, a sus fines últimos.

Enseguida, Finnis precisa la manera en que una teoría social así concebida ofrece una explicación de siete puntos acerca de la coordinación como elemento del grupo humano. En primer término, consecuencia de lo esbozado precedentemente, la coordinación entre individuos y grupos intermedios debe ser entendida por referencia a su objeto. Pero tal objeto no se refiere únicamente al fin último, sino que también a los fines intermedios, que se ordenan en función de la consecución de ese fin último. En segundo lugar, tales fines inmediatos y mediatos sirven de fundamento para la coordinación que busca conseguirlos. En tercer término, la coordinación se puede dar, bien por acuerdo unánime, o bien mediante el seguimiento de las directrices de lo que Finnis denominó una política, la que ha sido determinada y comunicada a los miembros de la comunidad por su líder o líderes. Luego, la coordinación puede estar más o menos limitada en cuanto a su objeto, su contenido y su duración. En quinto lugar, las formas

⁴⁰ Ídem, p. 39.

⁴¹ Ibidem.

limitadas de coordinación pueden estructurarse en torno a un arte o una técnica. Sin embargo, tal coordinación, en los grupos, se produce mediante decisiones libres que determinan al sujeto actuante y que constituyen al grupo, y que se realizan por razones no reducibles a un arte o técnica. Por último, y si bien la coordinación implicará la existencia de alguna voz autoritativa, siempre requiere del ejercicio de autonomía por las partes involucradas en la coordinación⁴². Es por ello que el Aquinate sostiene que “tanto los gobernados como los gobernantes necesitan (aunque no de la misma manera) esa clase de razón práctica y buen juicio -atenta al bien común del grupo- llamada prudencia política”⁴³.

Respecto el plan o política sobre la que los miembros del grupo pueden ser informados, invitados a participar, e, incluso, pueden llegar a entender sin que medien explicaciones al respecto, es en sí mismo práctico, pues versa acerca de aquello que *hay que hacer*⁴⁴. En efecto, se tiene un conocimiento práctico cuando se conoce la intención y el plan propios, así como los medios de la conducta que se ha elegido con ese propósito⁴⁵. Ahora bien, cuando se reflexiona acerca de lo que uno hace o ya ha hecho, o sobre lo que otros hacen o hicieron, o acerca del sentido del plan o política establecido por una autoridad⁴⁶, el conocimiento que se obtiene no es, propiamente, conocimiento práctico, sino más bien, “descriptivo-explicativo”, y versa “sobre lo que es el caso, es decir, sobre lo que realmente es la intención, el plan, el propósito (y, por lo tanto, el conocimiento práctico) de la persona o personas que actúan”⁴⁷.

Lo anterior plantea una dificultad para una teoría acerca de los individuos y las sociedades, pues resulta que, dada la diversidad y multiplicidad de las intenciones humanas, se complejiza la elaboración de una teoría general. Para Finnis, sin embargo, es el mismo carácter práctico de la aproximación el que permite hablar, propiamente, de una teoría general. Escribe: “una ciencia o teoría es práctica en sentido pleno, si versa *sobre*, y *dirige hacia*, lo que sería bueno hacer, tener, obtener y ser”⁴⁸. Pero puede ser práctico en un sentido aún más pleno, deslindándose del arte práctico, “cuando versa sobre, y prescribe, lo que se ha de *hacer* en el campo abierto a múltiples realizaciones de la vida humana como un todo, a través

⁴² Ídem, cfr. pp. 44-47.

⁴³ Ídem, p. 47.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ídem, cfr. pp. 47-48.

⁴⁶ Con el fin de decidir, por ejemplo, si participar o no del curso de acción propuesto por ella.

⁴⁷ Finnis, op. cit., p. 48.

⁴⁸ Ídem, p. 51.

de elecciones y actos (que, en cuanto deliberados y elegidos, son esencialmente autodeterminantes del sujeto –i.e. internos a, y constitutivos de, el carácter de un individuo o de la identidad y rasgos de un grupo o comunidad) que tienen a la vista objetos, fines, *bienes* que proporcionan una razón para actuar y le dan sentido a la vida individual o colectiva como un todo abierto a múltiples realizaciones”⁴⁹. Siguiendo este razonamiento, y notando, como lo hace Tomás de Aquino, que la cosa más importante que puede constituir la razón humana es la *civitas*⁵⁰, Finnis concluye que “la forma más elevada y general de teoría práctica es la teoría política”⁵¹, y que su objeto o sentido “subsume el objeto o sentido de las demás partes de la partes de la *philosophia moralis*, y de todas las artes, habilidades y tecnologías -aunque sin eliminar el carácter distintivo de esas otras partes o artes”⁵². Ubicada la teoría política dentro del campo de estudio de la filosofía práctica, Finnis advierte que, por tanto, su objeto de estudio y su sentido en cuanto que empresa humana es, entonces, el bien humano, sin restricciones⁵³.

De esta manera, la posibilidad de hacer una teoría general y verdadera acerca de los asuntos humanos que he venido comentando -i.e. las acciones humanas y, especialmente, las sociedades constituidas por ellos- surge cuando se comprende, y con ello se puede describir, las razones por las que las personas se comportan como se comportan. La necesidad de valorar (y la posibilidad de generalidad) surge obligatoriamente para el teórico social a la hora de discriminar entre *buenas* y *malas* razones para la acción. De esta forma, “las razones que uno, si es un teórico de mente clara, cuenta como buenas cuando considera los asuntos humanos en la teoría social reflexiva -incluso si tal teoría ha sido concebida primariamente como una descripción explicativa- son precisamente las mismas razones que uno cuenta como buenas razones cuando considera qué debe hacer”⁵⁴. Así queda configurada la conexión entre cualquier teoría política (y de paso, también, jurídica) que pretenda ser verdadera a la vez que general, y la teoría moral individual a la que adscribe el teórico que examina la sociedad y los actos que la constituyen.

⁴⁹ Ídem, p. 52.

⁵⁰ Afirmación que, como veremos posteriormente, el Aquinate condiciona a otras prevenciones respecto a las funciones que le caben a la ley humana y que son claves para comprender el sentido de la subsidiariedad.

⁵¹ Y por ende, forma parte de aquello que Tomás de Aquino denominó *moralis philosophia*.

⁵² Finnis, op. cit., pp. 52-53.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem.

3) Rehabilitación de la filosofía práctica

La distinción aristotélica precedentemente expuesta, defendida por Santo Tomás y enfatizada por Finnis que revisé en los acápite anteriores entre tipos de conocimiento y órdenes de la realidad palidece, sin embargo, con el advenimiento de la modernidad. En efecto, durante la hegemonía positivista en la comprensión de la realidad, que va desde el siglo XVIII hasta mediados del XX, la distinción es olvidada o no considerada por los círculos intelectuales más influyentes de la época. Si bien ya he caracterizado de cierta manera el conocimiento práctico a través de Finnis, una revisión del panorama intelectual al que le hace frente esta concepción del saber puede servir para poner en perspectiva las tesis defendidas en este trabajo, contrastarlas con las sostenidas en tradiciones rivales y notar la manera en que una concepción unitaria de la razón encierra un método de comprensión deficiente a la hora de aproximarse a los asuntos humanos. Además, resulta conveniente explicitar algunos criterios que permitan distinguir de manera más nítida las diferencias entre el razonamiento práctico, teórico y técnico.

Desde comienzos de los sesenta hasta finales de los setenta del siglo XX tuvo lugar un debate denominado “rehabilitación de la filosofía práctica”, sobre el que se pronunciaron distintos pensadores y movimientos intelectuales de la época⁵⁵. Esta discusión surge en un momento de crisis de las ciencias humanas y sociales, cuyos métodos comenzaban a ser fuertemente cuestionados en distintos círculos intelectuales. Detrás de estas disciplinas modernas existe una concepción del saber que difiere drásticamente de la noción tenida en la antigüedad y que afecta la consideración clásica de las disciplinas prácticas. Como indica Aparisi, la recuperación de la razón práctica “permitió sentar las bases para superar las estrechas limitaciones del método positivista, del propio positivismo y de sus consecuencias en el campo de la moral y del derecho”⁵⁶.

Escribe Volpi: “en la configuración del sistema moderno del saber según el ideal de la *scientia* se produce un cambio radical sea de la auto-comprensión, sea del valor posicional en la clasificación general del saber, en las disciplinas concernientes al obrar humano”⁵⁷. Este giro moderno obedece, entre otros factores, “a la identificación de *scientia* y *theoria* y a la

⁵⁵ Volpi, Franco, “La rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”. Traducido al español por Alejandro G. Vigo para Anuario Filosófico XXXII/1 (1999) 315-342. Cfr. p. 190.

⁵⁶ Aparisi, Ángela, “Razón práctica y praxis jurídica: algunas reflexiones”, en *Persona y Derecho*, Vol. 75, 2017, p. 153.

⁵⁷ Volpi, op. cit., p. 198.

afirmación de la idea de método como garantía de universalidad y de rigor científico”⁵⁸. ¿Cómo ocurre, entonces, este cambio en la concepción del conocimiento?

Convendría comenzar caracterizando la manera en que es concebido el saber en la modernidad. Como ha escrito Ballesteros en cita a Heidegger, la nota específica de este conocimiento es la exactitud (o el deseo de ella), la que, a su vez, procede de las características del modo de la investigación moderna⁵⁹. Estas características son tres y se encuentran fuertemente unidas. En primer lugar, la necesidad de trazar un esquema o esbozo previo de lo que debe ser objeto de estudio y que, por ende, delimita de antemano lo que será conocido⁶⁰. Por otro lado, este esquema previamente trazado permite la experimentación conforme a él, de suerte que “cuando más exactamente se haya esbozado el plano de la naturaleza, tanto más exacta será la posibilidad de experimento”⁶¹. Por último, la delimitación previa del objeto investigado exige la especialización de quien investiga, por lo que “el científico deja de parecerse a un sabio y se convierte progresivamente en un técnico”⁶². Pero lo que en verdad se plantea Heidegger, como anota Ballesteros, es la determinación del fundamento metafísico o concepción de lo existente que provoca la transformación la ciencia en investigación. La respuesta para el alemán es clara: el antropocentrismo, el deseo del ser humano de transformarse en la medida de todas las cosas⁶³. Por supuesto, esta actitud vital representa una ruptura radical respecto de la humildad ontológica de la antigüedad, en particular, de las visiones griega y cristiana de la vida⁶⁴.

En un primer momento, este antropocentrismo aparece como voluntarismo, como deseo de dominio del hombre sobre la naturaleza, siendo Descartes su mayor exponente. Este voluntarismo antropocéntrico conduce a la minusvaloración de la verdad en favor del método. Como observa Ballesteros, “esta pérdida del arraigo en lo real llevará a la sustitución del problema, por el sistema -que es la forma de pensamiento que desconoce el límite- y en definitiva a la utopía”⁶⁵. A este respecto, cabe

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ballesteros, Jesús, *Sobre el sentido del derecho*, Introducción a la filosofía jurídica, Tecnos, Madrid, 1984, cfr. p. 20. La referencia a M. Heidegger se hace respecto de su obra “La época de la imagen del mundo”, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1960.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ídem, p. 21.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ídem, 22.

notar que la ciencia moderna no se distingue tanto por el empleo de la matemática ni por la posibilidad de cuantificar el espacio, sino que por el perfeccionamiento en esas cuantificaciones por el empleo de artefactos técnicos como el telescopio o el microscopio, los que terminan por cambiar la “imagen del mundo”⁶⁶.

Un segundo paso hacia el entendimiento moderno lo constituye la concepción de las matemáticas como pura elaboración de la mente humana, y en consecuencia, la negación de la existencia real u objetiva de los elementos que la componen. El nominalismo matemático consigue la supresión del teleologismo y el rechazo de las llamadas cualidades secundarias, esto es, aquellas que no pueden ser cuantificables, que no se dejan entender por el método moderno. Todo lo que escape a este método -calculante y cuantificante- es concebido como enteramente subjetivo, desprovisto de todo significado originario. De esta manera, “la ciencia moderna no busca las causas, sino que se limita a describir leyes. El saber de la ciencia moderna -afirma Zubiri- sustituye a la pregunta del *por qué* la indagación del *cómo*. La ciencia moderna se origina precisamente por su ‘renuncia a concebir el origen de las cosas’. Su concepto de causalidad nada tiene que ver con la ontología”⁶⁷.

De tal manera, tanto la matematización de la realidad, como la exclusión de las cualidades secundarias y la sustitución de las causas por las leyes, conducen a la reducción del papel del ser humano en el cosmos⁶⁸. Desprovisto de su plano ontológico, el ser humano intenta recuperarlo en el plano de la producción o poiesis. En esta desontologización unida al deseo humano de dominar la naturaleza, entonces, “verdadero y válido pasa a ser aquello que produce los *resultados* deseados”⁶⁹. No es extraño, entonces, que esta nueva actitud moderna pretendiese volver predecible la realidad, en último término controlable, y que viera en el método de investigación científico moderno, que proporciona conocimientos con esos caracteres, la vía más adecuada e incluso la única apta para producir conocimiento válido. Por último, y en conexión con lo expuesto precedentemente, la modernidad también se caracteriza por la primacía de la poiesis, de la técnica, que “aparece en el terreno epistemológico como predominio de la razón instrumental y técnica, como lógica aplicada a la transformación de la

⁶⁶ Ídem, 23.

⁶⁷ Ídem, p. 25.

⁶⁸ Ídem, p. 27.

⁶⁹ Ibidem.

naturaleza, y como olvido de la *Vernunft* o razón vital y práctica, conocedora de sus límites”⁷⁰.

Para exponer cómo esta forma moderna de ver las cosas influye en las disciplinas prácticas clásicas, como la moral, el derecho y la política, debemos volver a Volpi. Como bien advierte el autor italiano, fundándose en la presuposición previamente descrita de que el método matemático representa el paradigma del saber general, hay dos posibles opciones: por un lado, la verificación de la inaplicabilidad del método al dominio de la filosofía práctica, entendiendo consecuentemente tal campo del saber como de carácter provisorio y aproximativo únicamente; por otro lado, tomar el obrar humano como el mundo que, al igual que en la naturaleza, puede ser captado y descrito rigurosamente en sus mecanismos y su funcionamiento⁷¹.

En la anterior encrucijada, triunfa la segunda respuesta, y ello dice relación con el ideal que motiva al racionalismo moderno. Como sostiene Volpi, “la extensión del ideal de un saber riguroso y universal a toda realidad exige, para ser eficaz, que se reconozca la diversidad y la especificidad de los dominios científicos y, por consiguiente, que se renuncie a la unidad del método: es justamente esta tematización de los caracteres específicos de las ciencias del espíritu lo que Dilthey define como la tarea de una ‘crítica de la razón histórica’, que permita obtener un saber científico, es decir objetivo y riguroso, en el dominio de las *res gestae*, pues una aplicación del método científico aparecía, en este caso, como impracticable o como reductiva”⁷².

Sin embargo, esta reconsideración en el método respecto del objeto a estudiar no es un abandono de la pretensión de transformar al ser humano en la medida de todas las cosas. Por el contrario, implica su radicalización. Como observa el autor italiano, “el obrar sigue siendo aquí *objeto de una consideración descriptiva*, dicho de otro modo, es *objetivado y reificado* como campo de análisis constatativo y veritativo; a su vez, el saber correspondiente no es ya un saber práctico-moral capaz de orientar el obrar, sino que se convierte simplemente en observación y descripción teórica y neutral de las dinámicas y las regularidades que lo caracterizan”⁷³. De esta forma, se mantiene vigente el modelo de saber riguroso, objetivo, universal, guiado por el método. La contradicción entre la tradición antigua y la moderna se vuelve manifiesta: “la consideración práctico-moral de otros tiempos se transforma en una consideración teórico-constatativa y pierde

⁷⁰ Ídem, p. 28.

⁷¹ Volpi, op. cit., 198.

⁷² Ibidem.

⁷³ Ídem, p. 200.

así el contenido de verdad que le había pertenecido en la tradición anterior”⁷⁴.

Una buena descripción del entendimiento moderno del conocimiento es la que MacIntyre proporciona al caracterizar lo que él denomina una “concepción unitaria de la razón”, hegemónica en el siglo XIX, inspiradora de las Conferencias Gifford, y en la que el *mismo* carácter científico alcanza todas las áreas del saber. En esta intelección, cualquier empresa científica se distinguiría por: (1) la idea de que primero están los datos y los hechos, y es a partir de ellos que hay que razonar; (2) la existencia de concepciones sintéticas unificadas que son suministradas por la reflexión metódica acerca de esos hechos y esos datos; (3) la existencia de métodos por medio de los cuales se puede pasar de los hechos y datos a las concepciones unificadas; y (4) la creencia de que la exitosa aplicación de los métodos produce un continuo progreso al proporcionar concepciones unificadas de un modo cada vez más adecuado y que especifican leyes cada vez más fundamentales⁷⁵. Las ciencias humanas, sin embargo, añaden un quinto postulado autorreferencial, referido a (5) la inevitabilidad del progreso de todo tipo: moral, científico, tecnológico y teológico⁷⁶.

Frente al éxito de la tradición moderna sobre el modo de entender la existencia y el conocimiento⁷⁷, se alzan los postulados del neo-aristotelismo. Si bien entre las tesis postuladas al interior de esta última tradición no existe plena consistencia, Volpi identifica tres postulados principales que, podría decirse, son la base de la oposición práctica a la concepción predominante del saber como teoría. En particular, el autor reconoce tres tesis fundamentales del neo-aristotelismo, a saber: a) la afirmación de la autonomía de la *πραξις* respecto de la *θεωρία*; b) la delimitación de la *πραξις* respecto de la *ποίησις*; c) la determinación de las características específicas del saber de la *πραξις*, de la racionalidad práctica⁷⁸. Procederé a esbozar las

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ MacIntyre, op. cit., cfr. p. 46.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Esta concepción del saber hay que tener presente cuando, en dos apartados posteriores, analice el principio de subsidiariedad vinculado a la noción de estado mínimo, primero, y a su concepción topográfica, después. Estos conceptos del principio de subsidiariedad se apoyan, de alguna manera, en fundamentos teóricos que, alejados de la tradición central de occidente, no tienen a la vista la importancia del conocimiento y la racionalidad prácticas al momento de estudiar la acción humana y la sociedad.

⁷⁸ Volpi, op. cit., p. 203. Cabe observar que el texto original emplea las expresiones griegas *πραξις*, *θεωρία* y *ποίησις*, las que aquí traduciré como “praxis”, “teoría” y “poiesis”, respectivamente. Esta es la clasificación aristotélica tripartita del saber que retoma Santo Tomás, y cuya elaboración original más completa y fidedigna la podemos encontrar en el libro VI de la *Ética* a Nicómaco.

dos primeras tesis a fin de deslindar la racionalidad práctica tanto de la racionalidad teórica, como de la técnica o poiética.

a) *Autonomía de la razón práctica respecto de la razón teórica*

En cuanto a la autonomía de la razón práctica respecto del saber especulativo o teórico, Volpi proporciona tres criterios para diferenciarlos y reafirmar dicha autonomía. El primer criterio diferenciador dice relación con el fin perseguido. Así, al paso que el fin en la actitud del teórico es la verdad misma -y reposar en ella-, el fin en la actitud del práctico consiste en el éxito del obrar mismo, es decir, el obrar-*bien* y el vivir-*bien*. De esta manera “las ciencias teóricas efectúan una consideración contemplativa y constatativa de la verdad de las realidades naturales y celestes que no dependen del hombre, mientras que el saber práctico -que tiene igualmente el carácter de saber científico- está orientado hacia la comprensión de la *πραξις*, de la cual persigue el éxito”⁷⁹.

El segundo criterio ofrecido por Volpi alude a las diferentes modalidades del ser del ente consideradas por entrambas racionalidades. Así, “en el caso de las ciencias teóricas el ente considerado posee una estabilidad de ser superior a la del obrar humano, que es objeto de la filosofía práctica; las acciones humanas, en efecto, no tienen un carácter de necesidad”⁸⁰. Con todo, advierte Volpi, “las acciones humanas no se producen de un modo completamente imprevisible, por azar, pues en tal caso, según el principio aristotélico de que no hay ciencia del accidente, no sería posible someterlas a una consideración epistémica; el carácter de ser de las acciones humanas, objeto de la ciencia práctica, se sitúa, pues, entre lo necesario y lo accidental”⁸¹.

El tercer criterio al que acude Volpi se refiere a los diferentes grados de precisión que se puede obtener con uno y otro modo de conocer. En efecto, reconoce el filósofo italiano, dado el objeto de la filosofía práctica, ésta no puede alcanzar el nivel de exactitud de las matemáticas. Pero advierte, al igual que Aristóteles, que en tanto que su menor precisión no es un defecto del conocimiento, sino que más bien la consecuencia de la compleja naturaleza de su objeto, no es posible negarle el carácter científico, ni tampoco asignarle el mote de una filosofía menor frente a la filosofía teórica. En realidad, el saber práctico “es un saber solamente versímil, pero no en el sentido de que fuera una aproximación a lo verdadero que no

⁷⁹ Ídem, p. 204.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Ibidem.

alcanza nunca la verdad, sino más bien en el sentido de que es exactamente la verdad propia de lo probable”⁸². “Verdad práctica” y “verdad teórica” no son, entonces, términos exactamente iguales, sino análogos.

El cuarto criterio atiende a las diferentes modalidades de la argumentación respectiva. Así, a diferencia del saber teórico, “el saber práctico no se estructura de un modo apodíctico, sino más bien de un modo tópico-dialéctico”⁸³. Tomando como referencia el modelo explicativo del silogismo práctico empleado por Aristóteles, Volpi explica que aquel “tiene el mismo rigor y el mismo carácter necesario que la ἀπόδειξις, aunque no se funda en premisas necesarias y verdaderas, sino solo en premisas probables, en opiniones notables o generalmente aceptadas, de suerte que las conclusiones a las cuales llega no pueden tener ellas mismas sino un carácter probable, tópico-dialéctico”⁸⁴.

Finalmente, podría incluirse un criterio adicional a los propuestos por Volpi, y que dice relación con la intervención de la voluntad en las referidas racionalidades. En el caso del saber teórico o especuativo, la voluntad del agente que conoce es indiferente para la verdad del conocimiento al que arriba. En cambio, en el caso del saber práctico, es la voluntad o intención del agente actuante la que determina la verdad de su saber.

b) *Delimitación del conocimiento práctico respecto del técnico*

El autor italiano comienza explicando que la importancia y complejidad de esta distinción viene dado por el hecho de que tanto la *praxis* como la *poiesis* se presentan como actividades orientadas hacia un fin, y por ende, los saberes a que dan lugar se proponen como capaces de orientar el obrar hacia el éxito⁸⁵. Sin embargo, la principal diferencia estriba en que, en el caso de la técnica, el éxito puede ser reconocido en el producto, el que permanece allí después de que la acción poiética ha sido ejecutada. A la inversa, el éxito de la acción práctica no deja tras de sí ningún producto concreto constatable, y solo puede ser medido en la cualidad, en la perfección de la ejecución de la praxis misma. De esta manera, entiende Volpi, existe un lazo estrecho entre el ser moral del sujeto que actúa prácticamente y la perfección de la acción misma, al paso que la perfección

⁸² Ídem, p. 204.

⁸³ Ídem, p. 205.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Ídem, cfr. p. 206.

del producto de la acción técnica es relativamente independiente del ser que lo produce⁸⁶.

Sin perjuicio de la anterior delimitación, podrían añadirse dos criterios a fin de clarificar la distinción. En primer término, en el caso de la razón práctica, el ser actuante se determina a sí mismo -i.e. se autodetermina- por medio de sus actos y decisiones libres, por lo que éstas lo constituyen y “permanecen en él”, mientras que en el caso de la razón técnica, el actor racional determina una materia externa a su voluntad y conocimiento, por lo que su actuar “no permanece en él”. En segundo lugar, en la racionalidad práctica concurre una consideración y evaluación de la deseabilidad de los fines; no todo fin es deseable cuando se razona acerca de lo que es realmente *bueno* para el ser humano. En el razonamiento técnico, en cambio, cuya orientación no va más allá de la mera eficiencia, estas consideraciones acerca de los fines están ausentes, y por tanto, “cualquier fin es válido”.

4) La estructura de la racionalidad práctica: hacia un horizonte futuro de posibilidades

Luego de esbozar las tesis centrales del neoaristotelismo y explicitar las diferencias que exhibe la razón práctica respecto de la razón teórica e instrumental a partir de los criterios ofrecidos con ocasión de la rehabilitación de la filosofía práctica, corresponde ahora examinar la estructura y funcionamiento interno de este tipo de racionalidad. El objetivo de esta parte del trabajo es dar cuenta de los factores que intervienen, y cómo éstos se relacionan, cuando se razona prácticamente. Para ello, me serviré de la introducción que Alejandro Vigo hace al pensamiento aristotélico en su obra *Aristóteles. Una introducción*.

Aristóteles, señala Vigo, emplea el modelo explicativo del silogismo práctico para dar cuenta tanto del movimiento animal, como de la acción humana. En ambos casos, concurren dos factores diversos: por un lado, un factor desiderativo, ubicado en la premisa mayor y responsable de la posición de fines a cuya consecución apunta a la acción o movimiento resultante; por el otro, un factor cognitivo, ubicado en la premisa menor, y encargado de averiguar los medios adecuados para la obtención de tales fines. La conclusión es el movimiento o acción resultante⁸⁷.

Existen, sin embargo, distintas formas de deseo y de conocimiento en uno y otro caso. Mientras que en el movimiento animal, el factor desiderativo

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ Vigo, Alejandro, *Aristóteles. Una introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007, cfr. p. 185.

se reduce a los deseos apetitivos inmediatos, en la acción humana comprende además una serie de deseos vinculados a las diferentes posibles reacciones emocionales, así como deseos que tiene un origen propiamente racional. En segundo término, al paso que en el movimiento animal el factor cognitivo queda restringido a la mera percepción sensible, la memoria y la imaginación, en la acción humana incluye otro tipo de procesos deliberativos, entre los que destaca el *intelecto práctico*, esto es, aquel que delibera o calcula con vistas a la consecución de fin⁸⁸.

Este intelecto práctico, que se diferencia del teórico por referencia a su finalidad, es decir, producir una acción y no descansar en el conocimiento, se compone de facultades intelectuales y deliberativas que permiten al agente racional averiguar cuáles son los medios más adecuados para hacer posible la obtención de los fines a los que apuntan sus deseos. De tal suerte, una decisión deliberada es, por tanto, “un deseo deliberadamente mediado de aquello que aparece como realizable para el agente, por haber sido determinado exitosamente los medios que conducen a su obtención”⁸⁹.

Sin embargo, en los agentes racionales existen deseos de distinto tipo y origen. En particular, los deseos racionales son aquellos que apuntan a fines de mediano y largo plazo. Estos plantean, sin embargo, exigencias completamente distintas a las referidas a comportamientos y movimientos dirigidos a la mera satisfacción de deseos apetitivos inmediatos. Esta capacidad de considerar y desear fines de mediano y largo plazo pone de manifiesto el hecho de que los agentes racionales están siempre puestos más allá de la situación particular, en dirección a un horizonte futuro de posibilidades a partir del cual deben considerar la situación particular y actuar⁹⁰. La razón y el apetito son contrarios, entiende Aristóteles, cuando “en aquellos seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiene a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro”⁹¹.

Esta apertura a un horizonte futuro de posibilidades alternativas resulta esencial para la estructura de la racionalidad práctica como tal, pues “por medio del intelecto práctico y los deseos racionales se les abre a los agentes humanos la posibilidad de acceder a un horizonte de fines o bienes, que no quedan referidos meramente a la situación particular de acción con

⁸⁸ Ídem, cfr. p. 186.

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Aristóteles, op. cit., p. 163.

la que se ven confrontados caso a caso, sino que remiten, más allá del presente concreto, hacia una representación de conjunto de la propia vida, considerada como una cierta totalidad de sentido”⁹².

Esta estructura en el razonamiento práctico, constituido por la selección inteligente y racional de los deseos rectos a través de facultades que abren a un horizonte futuro de posibilidades y que permiten una representación total de la propia vida son nociones que, veremos, John Finnis toma bien en cuenta cuando advierte la posibilidad de un plan de vida coherente, en que se participe de uno o varios de los aspectos de la plena realización humana (también llamados bienes humanos básicos), observando siempre las exigencias de la razonabilidad práctica.

V. LA PROPUESTA DE FINNIS

1) Aproximación práctica y analógica

Así como la filosofía moral y política se vio afectado por la hegemonía positivista contra la que se alzó el movimiento de rehabilitación de la filosofía práctica, también el derecho fue objeto de la metodología moderna. Es por ello que, como observa Massini, existen dos precisiones metodológicas en las que John Finnis, en cuanto filósofo del derecho, pone énfasis, y que son claves para comprender su propuesta: el carácter principalmente *práctico* de su aproximación y explicación de lo jurídico (pero también de lo político y lo moral), y el uso de la analogía de *atribución* como instrumento filosófico para determinar el caso central y el significado focal del término “derecho”⁹³, pero también de otros términos relevantes como “amistad”, “comunidad”, “ley” o “gobierno”.

En cuanto a la aproximación práctica, como vi anteriormente, Finnis nota que toda ciencia social, entre las que se cuenta la teoría del derecho, busca describir, analizar y explicar algún objeto o materia. Sin embargo, en el caso de las teorías sociales, este objeto material está constituido por una serie de hechos sociales (acciones humanas, prácticas, hábitos, disposiciones y discursos humanos), todos los cuales se encuentran dentro del tercer orden identificado por Tomás de Aquino. Si bien tales acciones, prácticas, hábitos, disposiciones y discursos están influidos por causas naturales (de cuyo estudio se encargan las ciencias naturales del primer orden), no pueden comprenderse adecuadamente si no se capta su fin, esto

⁹² Vigo, op. cit., p. 187.

⁹³ Massini, op. cit., cfr. p. XXXII.

es, el valor, importancia o relevancia que tuvieron al ser concebidos por los agentes que realizaron esas acciones, participaron de esas prácticas, tuvieron esos hábitos y disposiciones, y pronunciaron esos discursos⁹⁴. Además, y esto marca una diferencia fundamental respecto a la metodología moderna, la materia para la descripción no viene pulcramente delimitada de otras características de la práctica y vida social⁹⁵. De ahí entonces que un teórico social “no puede proporcionar un análisis y descripción teórica de los hechos sociales a menos que también él participe en la tarea de valorar, de comprender qué es realmente bueno para las personas humanas y qué exige realmente la razonabilidad práctica”⁹⁶. Este punto es un cuestionamiento explícito a la idea positivista del teórico-espectador, que puede tener cualquier bien o fin, y que es muy poco lo que puede decir acerca de la razonabilidad de los fines. El derecho (al igual que la moral y la política) en realidad, es una disciplina práctica que provee a las personas de razones para la acción, prescribiendo lo que ha de ser hecho (y lo que no) en el campo abierto a los fines de las personas y comunidades humanas. De esta suerte, como recuerda Massini gracias a la indicación del profesor Juan Cianiardo, “al teórico del derecho no le interesa cualquier decisión, sino solo la justa o razonable”⁹⁷.

En cuanto a la aproximación analógica, esta hace referencia a la denominada “analogía de atribución”, figura lógica según la cual “un término se aplica propia y formalmente a una cierta índole de realidades, pero también a otras de modo semejante pero no idéntico”⁹⁸. Se refiere a la identificación de casos centrales o tipos ideales, los que se logran determinar a partir de los criterios de importancia y significación puestos por el propio teórico. Sobre ella, Finnis escribe que “implica el abandono consciente del supuesto en que [...] Kelsen se basaba: que los términos descriptivos o explicativos deben ser empleados por el teórico de tal manera que se extiendan, directamente y en el mismo sentido, a todos los estados de cosas que, en el discurso no teórico, podría razonablemente ser “llamados ‘derecho’”, no obstante lo poco desarrollados que esos estados de cosas puedan estar, y no obstante que esos estados de cosas difícilmente puedan revelar algún interés de sus autores por diferenciar entre derecho y fuerza, derecho y moral, derecho y costumbre, derecho y política, derecho y

⁹⁴ Finnis, John, *Ley Natural y Derechos Naturales*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000, cfr. pp. 37-38.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Massini, op. cit., pp. XXXIV-XXXV.

⁹⁸ Ídem, p. XXXVII.

discrecionalidad absoluta, o derecho y cualquier cosa”⁹⁹. Esta creencia conduce a Kelsen a la búsqueda de un elemento común que estaría presente en todos y cada uno de los casos de la vida real comprendidos por el término ‘derecho’. Sin embargo, esta simplificación es incorrecta, pues la extensión de los conceptos no es independiente de su fundamento racional, de su caso central.

En conclusión, para cumplir adecuadamente con su tarea de describir el fenómeno jurídico o político, el teórico debe adoptar previamente un punto de vista práctico y seleccionar algún criterio racional que le permita discernir lo importante y lo significativo de los distintos casos que se nos presentan en la realidad, lo que, a su vez, le permite distinguir entre casos centrales o focales del derecho, y casos defectuosos, disminuidos o periféricos de éste. Esta idea, sin embargo, se puede emplear (y de hecho es empleada) para identificar los casos centrales de términos como “amistad”, “comunidad”, “ley” o “gobierno”.

2) Bienes básicos y exigencias de la razonabilidad práctica

Luego de reparar en la necesidad de un método adecuado a la realidad que aborda, Finnis observa que por medio de los actos de comprensión práctica, es posible captar los valores básicos de la existencia humana y los principios básicos de todo razonamiento práctico. De esta forma, para la teoría de la ley natural finnisiana, hay: “(i) una serie de principios prácticos básicos que muestran las formas básicas de realización humana plena como bienes que se han de perseguir y realizar, y que son usados de una manera u otra por cualquiera que reflexiona acerca de qué hacer, no importa cuán erróneas sean sus conclusiones; y (ii) una serie de exigencias metodológicas básicas de la razonabilidad práctica (siendo ésta una de las formas básicas de realización humana plena) de que distinguen el pensamiento práctico correcto respecto del incorrecto, y que, cuando se hacen todas operativas, proporcionan criterios para distinguir entre actos que son (siempre o en circunstancias particulares) razonables-consideradas-todas-las-cosas (y no simplemente en relación-a-un-objetivo-particular) y actos que son irrazonables-consideradas-todas-las-cosas, i.e. entre modos de obrar que son moralmente rectos o moralmente desviados -haciendo así posible formular una serie de pautas morales generales”¹⁰⁰. Estos bienes humanos básicos, advertidos como pre-morales por los primeros principios de la

⁹⁹ Finnis, *Ley Natural...*, op. cit., p. 44.

¹⁰⁰ Ídem, p. 57.

razonabilidad práctica (o principios del derecho natural) comprenden taxativamente la vida, el conocimiento, el juego, la experiencia estética, la sociabilidad o amistad, la religión y la razonabilidad práctica misma¹⁰¹.

Ante la probable objeción de que podrían añadirse otros bienes humanos a esta lista, Finnis sugiere que, al analizar los propuestos por él, se ve que estos otros objetivos y formas de bien posibles son, en verdad, maneras o combinaciones de maneras de buscar (no siempre con sensatez) y de realizar (no siempre con éxito) una de las siete formas básicas de bien, o alguna combinación de ellas¹⁰². Además, sostiene que “el verdadero problema de la moral, y del fin o significado de la existencia humana, no está en discernir los aspectos básicos del bienestar humano, sino en integrar esos aspectos diversos en los compromisos, proyectos y acciones inteligentes y razonables que van a componer una u otra de las muchas formas admirables de vida humana”¹⁰³. Se refiere a las exigencias de la razonabilidad práctica.

Finnis enumera un total de nueve exigencias de la razonabilidad práctica, de las cuales, revisaré solo cuatro¹⁰⁴. La primera se refiere a actuar asumiendo un plan de vida racional y coherente, lo que se vincula con lo sostenido por Aristóteles a propósito de la estructura de la racionalidad práctica y el horizonte futuro de posibilidades que abre. Sobre esta exigencia, afirma Finnis: “los aspectos del bienestar humano solo son discernibles para quien piensa en sus oportunidades, y por ende solo son realizables por quien dirige, atiende y controla sus instintos, inclinaciones e impulsos, de manera inteligente”¹⁰⁵.

La segunda exigencia consiste en no establecer ninguna preferencia arbitraria entre los valores humanos básicos, pues son inconmensurables entre sí. De esta forma, si bien un plan de vida coherente va a implicar el compromiso con algunos o con solo uno de esos bienes, el compromiso solo será racional si “se basa en la valoración por cada uno de sus propias capacidades, circunstancias y aun sus gustos”, y será irrazonable si “se basa en una desvalorización de cualquiera de las formas básicas de excelencia humana, o si se basa en sobrevaloración de esos bienes meramente derivados o complementarios o instrumentales como la riqueza,

¹⁰¹ Ídem, cfr. pp. 117-121.

¹⁰² Ídem, cfr. p. 121.

¹⁰³ Ídem, p. 65.

¹⁰⁴ En todo caso, hago la prevención de que, posteriormente, Finnis reformuló su planteamiento, de manera que las nueve exigencias propuestas son, en realidad, derivaciones de un primer principio práctico. Vid. Finnis, *Tomás...*, op. cit., cfr. pp. 109 y siguientes.

¹⁰⁵ Finnis, *Ley Natural...*, op. cit., p. 134.

las oportunidades o de esos bienes meramente secundarios y condicionalmente valiosos como la reputación o (en un sentido diferente de secundariedad) el placer”¹⁰⁶. En otras palabras, solo se lleva un plan de vida racional si se lo diseña y se actúa teniendo a la vista todos los aspectos de la plena realización humana.

La tercera exigencia se refiere ahora a no establecer preferencias arbitrarias entre las personas que buscan, realizan y participan de esos bienes humanos. Más allá de la consideración que se pueda tener por el bienestar de otros (que, como se verá con la siguiente exigencia, está comprendida dentro del propio bienestar), no existen buenas razones para negar que los aspectos de la realización humana antes enumerados constituyen un bien, y por ende, un objeto de interés para cualquier persona. Este principio, observa Finnis, se expresa en la filosofía moderna mediante la exigencia de que los propios juicios morales y preferencias sean *universalizables*¹⁰⁷.

Por último, la octava exigencia, que es la fuente de la mayoría de obligaciones, responsabilidades y deberes morales concretas es aquella relativa a la promoción del bien común en las propias comunidades¹⁰⁸. Para los efectos de este trabajo, es el valor de la sociabilidad y las exigencias del bien común las nociones más relevantes (pero no las únicas) a la hora de determinar el contenido que Finnis otorga al principio de subsidiariedad. Antes de entrar siquiera en las exigencias del bien común, cabe indicar cuándo es que una comunidad humana *tiene* un bien común.

3) Comunidades humanas y bien común

Retomando la distinción tomista entre órdenes de la realidad, Finnis nota que la unidad o comunidad de acción (i.e. el tercer orden, introducido a nuestras acciones y disposiciones mediante la inteligencia práctica cuando delibera y elige¹⁰⁹) y el tipo de coordinaciones y cooperaciones a que da lugar es el que interesa cuando se reflexiona acerca de las exigencias de la razonabilidad práctica. En este punto, cabe la pregunta ¿cuándo *existe* una comunidad en este sentido? El autor estima que “más que la multiplicidad de interacciones, lo constitutivo de los grupos humanos, de las comunidades y las sociedades, es la participación en una meta”¹¹⁰.

¹⁰⁶ Ídem, p. 136.

¹⁰⁷ Ídem, p. 138.

¹⁰⁸ Ídem, p. 154.

¹⁰⁹ Ídem, cfr. pp. 167-169.

¹¹⁰ Ídem, p. 181.

Lo anterior se evidencia cuando Finnis distingue entre tres comunidades humanas: de negocio, de juego y de amistad. En el primer caso, cada miembro de la comunidad puede ser enteramente indiferente respecto del éxito de los otros miembros de la comunidad en la búsqueda de sus objetivos respectivos, pero igualmente debe coordinar con ellos para mantener un conjunto de condiciones que les permitan a cada uno tener éxito en la búsqueda de su propio objetivo, siendo este estado de cosas un “bien común” a los miembros de esa comunidad¹¹¹. En el caso del juego, en cambio, es la actividad de coordinación misma la valorada por los partícipes de la comunidad, siendo ésta la fuente de placer o satisfacción, y consistiendo el “bien común” de los partícipes en que el juego sea bien jugado, lo que ya no demanda solo ciertas condiciones materiales, sino también ciertas cualidades¹¹². Por último, en la relación de verdaderos amigos, lo que un miembro de la comunidad quiere para sí, lo quiere también para el otro, constituyendo el bienestar de éste parte de su propio bienestar, identificándose así el “bien común” de los amigos con “la autorrealización de cada uno de los amigos a través de compartir la vida y el afecto y la actividad y los bienes materiales”¹¹³. Aristóteles, indica Finnis, “pensó que las tres clases de comunidades de acción e interés son lo suficientemente similares como para justificar la aplicación de una denominación común a todas estas relaciones, que por eso consideró como tres especies de *philia*. Y estaba deseoso de analizar los tipos de orden constitucional en términos de estos tres tipos de *philia*”¹¹⁴. Sin embargo, insistía el Estagirita, “en que eso que llamados amistad en sentido pleno de la palabra era el caso central de *philia*”¹¹⁵.

Sin embargo, por más gratificante que sea la amistad, ni ella, ni las otras dos comunidades, ni las metas que se plantean sus miembros, ni las coordinaciones a que dan lugar para conseguirlas, son completas y suficientes para habilitar a sus miembros a participar de todas las formas del bien humano. De allí la necesidad de una comunidad completa, es decir, “una asociación onmicomprensiva en la que se coordinarían las iniciativas y actividades de los individuos, de las familias, y de la vasta red de

¹¹¹ Ídem, cfr. p. 183. El ejemplo de los dos estudiantes que acuden al maestro con el fin de aprobar su materia es bastante elocuente. Si bien el éxito de uno es independiente del éxito del otro, ambos estarán interesados en mantener el silencio cuando el maestro habla, en que las preguntas que el otro hace sean pertinentes, en que el maestro no divague, etcétera.

¹¹² Ibídem. Se refiere a cualidades como el respeto por las reglas del juego, la honestidad de los partícipes para que la actividad se desarrolle limpiamente y sin trampas, etcétera.

¹¹³ Ibídem.

¹¹⁴ Ídem, p. 171.

¹¹⁵ Ibídem.

asociaciones intermedias”¹¹⁶. En palabras de Finnis, el bien común de esta comunidad consiste en “el conjunto de condiciones que capacita a los miembros de una comunidad para alcanzar por sí mismos objetivos razonables, a para realizar razonablemente por sí mismos el valor o valores, por los cuales ellos mismos tienen razón para colaborar mutuamente, positiva y negativamente, en una comunidad”¹¹⁷. Esta comunidad completa es, por supuesto, la comunidad política o Estado.

VI. LA COMUNIDAD COMPLETA Y EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD

Ahora bien, ¿cómo se relaciona todo lo expuesto precedentemente con el principio de subsidiariedad? Esta interrogante nos conduce al estudio que Santo Tomás realiza sobre la comunidad política y las atribuciones le caben respecto a las otras comunidades humanas a cuyo servicio se encuentra.

1) Comunidad política y bien público

¿Cómo es que la máxima subsidiaria ordena al individuo en su relación con el Estado y los cuerpos intermedios, y los conduce a todos a la plena realización? La pregunta, así formulada, pareciera contener en sí misma una cierta idea sobre cómo opera la subsidiariedad. Y, por supuesto, tiene que ver con el papel que juega el Estado en la promoción de una vida razonable entre sus ciudadanos.

Esta primera impresión sobre la manera en que opera la subsidiariedad, de ser correcta, importaría una fuerte intervención estatal en la sociedad, pues supone que la comunidad política debe conducir a todos sus ciudadanos a la virtud. Tal afirmación, empero, debe ser ampliamente matizada. Como dice Finnis, existe un prejuicio común con el que se suele leer a Santo Tomás. Este prejuicio consiste en interpretar la obra del doctor angélico como si éste sostuviera que el bien común de la comunidad política es la realización de todos y cada uno de sus ciudadanos, y que por tal hecho, el gobierno y la ley debiesen perseguir esa realización completa¹¹⁸. Pero contra esas interpretaciones clásicas, Finnis propone una interpretación en cuya formulación, el bien del Estado no consiste en inculcar la virtud completa a cada uno de los gobernados, sino que se fundamenta de forma mucho más modesta.

¹¹⁶ Ídem, p. 177.

¹¹⁷ Ídem, p. 184.

¹¹⁸ Finnis, *Tomás...*, op. cit., cfr. p. 284.

Para empezar, muestra Finnis, Tomás de Aquino cree que el propósito o fin de la ley humana difiere del propósito de la ley divina. Escribe el Aquinate: “En efecto, el propósito de la ley humana es la tranquilidad temporal del Estado, un propósito que la ley consigue prohibiendo coactivamente actos exteriores cuando éstos son males que pueden alterar la condición pacífica del Estado”¹¹⁹. Así, “la razón de que el gobierno divino y el gobierno civil difieran en cuanto al método -por estar las prohibiciones del segundo, a diferencia de las del primero, restringidas a actos externos- es, en opinión de Tomás de Aquino, que difieren en su propósito”¹²⁰. Esta competencia exclusiva respecto a los actos exteriores importa una primera restricción de los asuntos que, observando la subsidiariedad, le caben al Estado.

En realidad, para el teólogo de la Orden de los Predicadores, el objeto de la autoridad pública es un bien estrictamente político, denominado *bien público*, y que “es distinto del bien privado de los individuos y del bien privado de las familias y los hogares, a pesar de que la comunidad política (según la explicación más usual del Aquinate) se compone precisamente de individuos y familias”¹²¹. En efecto, el bien común político o bien público incluye “solo aquellos bienes (y virtudes) que son intrínsecamente interpersonales, que están dirigidos a otros, que se dan entre una persona y otra: la justicia y la paz”¹²². Así, la interpretación que Finnis hace de Santo Tomás sostiene que “en el seno de un Estado hay “bienes privados” de individuos y grupos pequeños (e.g. amigos) cuyo bien (e.g. cuyo derecho) no es parte del bien común específico del Estado -no es, por decirlo así, parte del bien común específicamente político”¹²³.

Con todo, Finnis advierte que la voz *paz* exhibe dos acepciones en la obra tomista, una en sentido pleno, y otra en sentido estrictamente público. Mientras que la primera “implica no solo la concordancia (ausencia de conflictos, especialmente en cuestiones fundamentales) y el acuerdo voluntario entre una persona o grupo y otros, sino también la armonía entre los propios deseos de cada individuo”, la segunda denota únicamente “(1) la ausencia de palabras y hechos inmoralmente opuestos a la paz tales como la conflictividad desordenada, las luchas pendencieras, la sedición o la guerra; (2) la concordia, i.e. “la tranquilidad de orden” entre personas o grupos, que incluye entre sus condiciones necesarias pero no suficientes el

¹¹⁹ Aquino, Tomás de, *Summa Theologiae*, I-II q. 98, a. 1c.

¹²⁰ Finnis, Tomás..., op. cit., p. 287.

¹²¹ Ídem, p. 290.

¹²² Ibídem.

¹²³ Ídem, p. 289.

amor al prójimo como a uno mismo, junto con la evitación de colisiones (e.g. circular por carreteras) y disensiones que por su índole ocurren sin culpa personas; e incluso, quizás, (3) el tener cubiertas por lo menos las necesidades básicas de la vida”¹²⁴. En sentido político, se trata, en definitiva, de una paz que “no llega a alcanzar la justicia completa que la virtud verdadera exige de nosotros”¹²⁵, de manera tal que “aquellos vicios de disposición y conducta que no tienen ninguna relación significativa, directa o indirecta, con la justicia y la paz no incumben al gobierno y a la ley del Estado”¹²⁶.

Para examinar los elementos constitutivos del bien público, Santo Tomás desarrolla un ciudadano paralelo entre lo requerido para la buena vida del individuo y la buena vida de la comunidad. En tanto que lo requerido para la buena vida del individuo es, sobre todo, la virtud-en-acción, así también para la buena vida del grupo se requiere que el grupo actúe bien. La posibilidad de actuar, sin embargo, exige la unidad de las partes del ser que actúa. Como vimos antes, la unidad en el ser individual es doble -de continuidad y de orden- y viene dada por la naturaleza. En la vida grupal, en cambio, la unidad es únicamente de orden, y en el contexto de la comunidad política, toma el nombre de “paz”. Y por tanto, los correlatos comunitarios de la virtud en la vida individual, para la preservación del bien público estatal o buena vida grupal, son “(1) que la comunidad se constituya en la unidad de la paz y (2) que el grupo pacíficamente unificado sea encaminado hacia las buenas acciones”¹²⁷.

A su vez, existen tres cuestiones incompatibles con el bien público duradero: los funcionarios públicos inadecuados, la perversidad de las intenciones de la gente y las incursiones de la comunidad enemiga¹²⁸. Frente a estas incompatibilidades, el Aquinate sostiene tres respuestas adecuadas que se traducen en una triple responsabilidad del gobernante civil, a saber: supervisar la sucesión en los cargos, restringir la inmoralidad y guiar a los súbditos a la virtud, y defender el reino¹²⁹. Sin embargo, Finnis es enfático al sostener que esta segunda función no debe ser malinterpretada: no se refiere a guiar a la gente hacia la plenitud alejándola de *toda* inmoralidad, sino únicamente a guiar a las personas hacia *aquellas* acciones virtuosas

¹²⁴ Ídem, pp. 291-292.

¹²⁵ Ídem, p. 292.

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ Ídem, p. 295.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ Ídem, p. 294.

requeridas para el bien público no sea descuidado y para conservar la paz frente a los desafueros de la injusticia¹³⁰.

¿Cómo se entienden, entonces, aquellos pasajes en que el Aquinate se pronuncia abiertamente a favor de que la ley humana tiene entre sus propósitos inculcar la virtud exigiendo coercitivamente que los ciudadanos se abstengan de realizar actos viciosos? Finnis cree que la respuesta es la siguiente: “La ley humana debe inculcar las virtudes porque solo podrá ser efectiva como garante de la justicia y de la paz si las personas sujetas a ella interiorizan las normas y requisitos que contiene y -lo que es más importante- adoptan su objetivo de promover y preservar la justicia”¹³¹. Sin embargo, “la ley, incluso cuando trata de promover las virtudes relacionadas con la justicia exigiendo patrones de conducta que deberían acostumbrar a sus súbditos a los actos de esas virtudes, no puede correctamente exigir que las personas adquieran, o sean motivadas por, esos estados virtuosos del carácter o de las disposiciones”, y por ende, “las exigencias de la ley (aunque no sus objetivos legítimos) son plenamente satisfechos por el acatamiento externo”¹³².

Para atender adecuadamente a estas cuestiones que Tomás de Aquino trata de manera más bien formal (como queda de manifiesto en los pasajes anteriores), se las puede exponer de manera más sustantiva si se emplea la diferenciación entre tipos de razonabilidad práctica: individual, doméstica y política. De esta forma, si un individuo es razonable, querrá unirse a otros individuos, formando hogares y asociaciones que, en último término, permitan la existencia de una comunidad política, y estará dispuesto a dirigir sus actos por ley, aceptando, por tanto, la ayuda que ésta puede prestar para su propia felicidad y realización. A su turno, si un padre es razonable, querrá que su familia participe de la comunidad política para que aquella pueda florecer de todas las formas posibles y sus miembros puedan cooperar para alcanzar, entre todos, su felicidad y realización. Y por último, si un votante o una autoridad son razonables, querrán que la ley y el gobierno satisfagan las metas de los individuos y las familias. En este sentido, podríamos decir, el bien de la comunidad política es omnicomprendensivo, e incluye, por tanto, la virtud completa de cada miembro del Estado¹³³.

Pero de ello no se sigue que los legisladores y los otros miembros del gobierno estatal sean responsables de dirigir y controlar todas las acciones

¹³⁰ Ídem, cfr. p. 296.

¹³¹ Ídem, p. 297.

¹³² Ídem, p. 299.

¹³³ Ídem, cfr. p. 302

que deben ser tomadas para que el bien omnicomprendivo pueda ser alcanzado. Al justificarse la responsabilidad y la autoridad pública en los bienes de la paz y la justicia, es decir, en el bien común de una comunidad que incluye familias e individuos, no se anula la responsabilidad que le caben a esos individuos y a esas familias de hacer buenas elecciones y acciones basadas en sus propias deliberaciones y juicios¹³⁴.

De esta forma, la persecución razonable del bien común “omnicomprensivo” está estratificada en tres distintas especializaciones de responsabilidad. Estos tipos de razonabilidad son “tres tipos de *prudencia* irreductibles las unas a las otras”, y cada una se ocupa “no de algún proyecto especial que pueda ser concluido definitivamente, sino, en cierto sentido, de “la vida en su conjunto”¹³⁵. Y es que el caso central de *prudencia* política lo encontramos, de manera paradigmática, aunque no exclusiva, en el punto de vista de los legisladores, la que no absorbe, y ni siquiera incluye, directamente, todo lo que las otras dos razonabilidades contienen. Así, el bien público al que están abocados de manera paradigmática los legisladores, pero también el resto de miembros de la comunidad política, “proporciona un contexto y apoyo indispensables para aquellas partes o aspectos del bien común que son privadas (especialmente, el bien individual y familiar)”, y por tanto, “sumplementa, está al servicio de, y supervisa, esos aspectos privados, pero sin anularlos ni asumir el mando global o la responsabilidad sobre ellos”¹³⁶. Y en este punto, observa Finnis, Tomás de Aquino adelanta parcialmente el principio de subsidiariedad con la siguiente formulación: “es contrario al carácter apropiado del gobierno del Estado impedirle a las personas actuar conforme a sus respectivas responsabilidades, salvo en emergencias”¹³⁷.

En resumen, entonces, las ideas centrales que Finnis toma de Santo Tomás acerca del bien común de la comunidad política son las que siguen. Existe un bien común alcanzable en la comunidad política (y no sin ella, ese es el sentido de su existencia) que se logra únicamente si los gobernantes, las familias y los individuos desempeñan sus roles respectivos, especializados y estratificados. Este bien común, que en cierta manera constituye el bien de la comunidad política, es ilimitado¹³⁸. Sin embargo, existe un bien específicamente político, consistente en la posibilidad valerse del gobierno y las leyes para *ayudar* a los individuos y a las familias a hacer

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ídem*, p. 303.

¹³⁶ *Ídem*, p. 304.

¹³⁷ Aquino, Tomás de, *Summa contra gentiles*, III c. 71 n. 4 [2470].

¹³⁸ Finnis, Tomás..., op. cit., cfr. p. 305.

lo que su responsabilidad demanda, y en los bienes que la acción sensata de la comunidad política puede añadir a los bienes alcanzados por los individuos y las familias¹³⁹. Solo este bien, específicamente político, y por tanto *limitado*, y en cierto sentido, *instrumental*, es el que los gobernantes deben resguardar¹⁴⁰.

2) La necesidad racional de gobierno y ley

Preguntado sobre si existen límites de contenido en cuanto a lo que puede ser exigido de los súbditos por parte de los gobernantes, el Aquinate opina que la ley y gobierno humanos no poseen autoridad alguna para imponer obligaciones a asuntos que atañen a la vida interior de la voluntad, pues en tales casos, solo se estaría sujeto a Dios¹⁴¹. Los asuntos en que los individuos no estarían sometidos a la autoridad pública incluirían, por ejemplo, la decisión de casarse o no, y la decisión de tomar votos religiosos o no. En tales materias, para Tomás de Aquino, la ser humano sería libre e independiente, pues se trataría de “asuntos que atañen a la persona de uno”¹⁴².

Por su parte, el estatus de persona supondría la libertad, el dominio de sí y la igualdad¹⁴³. Es este estatus el que supone Santo Tomás al desarrollar dos argumentos acerca de las competencias del gobierno humano. En primer término, que los gobernantes estatales no serían capaces de tener éxito en la supervisión del espíritu humano, cuyo conocimiento está, de suyo, fuera de su alcance. De ahí que ni la autoridad política, ni la eclesiástica, tengan derecho para exigir que alguien confiese su pecado, siempre que mantenerlo en secreto no afecte el bienestar público de la comunidad¹⁴⁴. Solo en casos de marcado carácter público el juez de los asuntos humanos puede ignorar la privacidad del malhechor, como cuando existe una conspiración para traicionar al propio Estado, cuando la inmoralidad se ha tornado pública y notoria, o en casos de acusaciones formales y fundadas.

Ahora bien, y este es el segundo argumento, el estatus libre e igual de las personas demanda una justificación adicional acerca de las instituciones que le confieren completitud a la comunidad. Tal justificación debe mostrar

¹³⁹ Ibidem.

¹⁴⁰ Ídem, cfr. p. 306.

¹⁴¹ Ídem, cfr. p. 307.

¹⁴² Ibidem.

¹⁴³ Ibidem.

¹⁴⁴ Ídem, cfr. p. 309.

“por qué y cuándo su autoridad está por sobre la responsabilidad de los padres y el control que tienen sobre sí mismas las personas libres que han sobrepasado la edad de la pubertad”¹⁴⁵. A esta justificación se arriba reparando, desde luego, en las insuficiencias que se superan por medio de la ley y el gobierno.

¿Por qué, entonces, se dice que por medio del gobierno y la ley la comunidad política es “completa”? La respuesta se encuentra en que antes, e independiente de cualquier organización política, existen los individuos, las familias, e incluso los grupos de familias vecinas. Las familias, dice Finnis, son contingentes en el sentido de que cada una ha sido formada por decisiones libres, pudiendo también diferir en su tamaño, interacciones, propósitos y actividades comunes. Pero son no-contingentes en el sentido de que “ejemplifican directamente un bien humano básico”¹⁴⁶; y de hecho, en la enumeración de Finnis, la familia provee no de uno, sino de varios bienes, pues en su forma central, esto es, cuando la familia nace de la decisión libre de un hombre y una mujer unidos en matrimonio, se realiza en ella la amistad en su forma más íntima. A su vez, y si la pareja tiene hijos, la crianza que sus padres les puedan entregar es el medio más adecuado para materializar los bienes de la vida, la salud, y de una forma casi tan directa e indispensable, los bienes del conocimiento, la amistad y la razonabilidad práctica¹⁴⁷. En efecto, “nadie nace sin una madre y un padre; la crianza sin la que nadie sobrevive no podría ser provista de un modo más atento, amoroso y adecuado que como la proveen una madre y un padre virtuosos y capaces, una madre y un padre concretos”¹⁴⁸. Y aún si los hijos nunca llegan, el matrimonio en sí mismo es un bien dado que “la complementariedad del hombre y la mujer en la vida doméstica es la base de la amistad exclusiva e incondicional, que no solo asume las necesarias cargas y pesadas responsabilidades, sino que también (si la suerte acompaña) es útil, sexualmente grata, y agradable ya simplemente por el hecho de ser una amistad en la virtud, un compartir la vida y los bienes humanos”¹⁴⁹. De esta manera, la familia precede y es más necesaria que la sociedad política¹⁵⁰.

¹⁴⁵ Ídem, p. 310.

¹⁴⁶ Ídem, p. 311.

¹⁴⁷ Ibidem.

¹⁴⁸ Ibidem.

¹⁴⁹ Ídem, p. 312.

¹⁵⁰ La vida familiar posee una trascendencia tal que constituye el objeto de una ciencia práctica aparte, la *oeconómica*. Así, escribe Finnis: “en una concepción razonable de la economía, la riqueza monetaria es meramente instrumental con respecto al bien de las personas -primaria y directamente, de los hogares, el bien del totum bene vivere en la vida

Así, “la necesidad que los individuos tienen de la comunidad política no se debe a que esta última encarne un bien básico que de otra manera no estaría disponible. En cambio, las vidas de los individuos encarnan directamente bienes básicos, y pueden incluso proporcionar los medios y el contexto para materializar todos los demás bienes básicos: la educación, los amigos, el matrimonio, la virtud...”¹⁵¹. En cuanto a los bienes no-básicos, esto es, los necesarios para sostener la vida y los otros bienes básicos, en particular, los bienes de la producción y el intercambio, el Aquinate los considera bienes que deben estar, por lo menos primariamente, bajo el control de personas y grupos privados, y su instrumentalidad está al servicio de los hogares¹⁵².

Ahora bien, ¿qué es aquello que los individuos aislados, las familias, y los grupos de familias, no pueden hacer bien por sí mismos? ¿De qué manera son comunidades incompletas? Son incapaces “para (1) protegerse *bien* contra la violencia (incluyendo la invasión), el robo y el fraude, y (2) mantener un sistema equitativo y estable de distribución, explotación e intercambio de los recursos naturales, los cuales, como piensa Tomás de Aquino, son, con razón y por equidad –“naturalmente” (no solo “inicialmente”)-, cosas comunes a todos”¹⁵³. En definitiva, lo que no se pueden procurar por sí mismos los individuos y las familias son los bienes de la justicia y la paz, objetos del bien público¹⁵⁴. De esta manera, para las sociedades humanas, la materialización de bienes básicos “será menos segura y plena de lo que puede ser si la justicia y la paz pública son mantenidas por la ley y otras instituciones y actividades específicamente políticas, de una forma que ningún individuo o grupo privado pueda apropiadamente asumir o igualar”¹⁵⁵.

3) Gobierno y ley en sentido focal

Como expone Finnis, Santo Tomás propone la siguiente definición de ley: “orden de la razón para el bien común de una comunidad completa,

doméstica compartida”. De esta forma, “incluso si uno se aparta de Santo Tomás y entiende la economía como la ciencia de la formación, producción y consumo del capital a una escala tan grande como la de la comunidad política, o incluso de los mercados regionales o mundiales, es razonable mantener la concepción de Tomás de Aquino sobre el propósito humano básico de la actividad económica como orientado hacia el hogar”. Ídem, p. 313.

¹⁵¹ Ibidem.

¹⁵² Ídem, p. 314.

¹⁵³ Ídem, p. 317.

¹⁵⁴ Finnis repara también en que, con algo de buena suerte, el bien público también incluirá la prosperidad. Ibidem.

¹⁵⁵ Ibidem.

promulgado por la persona o el cuerpo responsable de cuidar de esa comunidad”¹⁵⁶. Pero luego, explica el oxoniense, el Aquinate precisa que una ley es “simplemente una especie de prescripción de la razón práctica en el gobernante que gobierna una comunidad perfecta”¹⁵⁷, mientras que las prescripciones son “proposiciones universales de la razón práctica que prescriben y dirigen a la acción”¹⁵⁸.

La acción de gobernar a través de la ley supone “que estas proposiciones prácticas concebidas en las mentes de las personas responsables de gobernar deben ser aceptadas por los gobernados y adoptadas en las mentes de éstos como razones para la acción”¹⁵⁹. Ahora bien, si tal consentimiento es inducido por el puro miedo a las sanciones, ese no puede ser el caso central de cooperación en el gobierno a través de la ley. Y hay sanciones, pues lo característico de la ley, afirma Santo Tomás, es servirse de la coacción para amenazar a sus transgresores¹⁶⁰. Y más específicamente, tal coacción tiene el carácter de irreparable, a diferencia de la coerción limitada que posee la autoridad parental¹⁶¹. De esta manera, las personas sujetas a la ley “comparten (voluntaria o involuntariamente) al menos las conclusiones del pensamiento práctico de los gobernantes y el plan que éstos proponen (razonable y verazmente, o irrazonable y falazmente) como plan para promover y/o proteger el bien común”¹⁶².

Así las cosas, mientras que el caso central de gobierno es el autogobierno de un pueblo libre¹⁶³, el caso central de ley es aquella “prescripción de la *razón*, por medio de la cual los juicios prácticos racionales, concienzudos y razonables sobre las necesidades del bien común, público, de una comunidad completa, una vez formados y publicados por los legisladores, son comprendidos y adoptados por cada uno de los ciudadanos como el *imperium* de su respectiva razón práctica y voluntad autónoma individual”¹⁶⁴.

De este modo, existen algunas leyes humanas que, por su relación inteligible con los principios de la razón práctica, posee autoridad moral, y por tanto, son obligatorias¹⁶⁵. Todas las leyes humanas son positivas, y

¹⁵⁶ Ídem, p. 327.

¹⁵⁷ Ibidem.

¹⁵⁸ Ídem, p. 328.

¹⁵⁹ Ibidem.

¹⁶⁰ Ibidem.

¹⁶¹ Ídem, cfr. p. 320.

¹⁶² Ídem, p. 329.

¹⁶³ Ídem, cfr. pp. 336-338.

¹⁶⁴ Ídem, p. 330.

¹⁶⁵ Ídem, cfr. p. 341.

pueden derivarse de la ley natural (o, lo que es lo mismo, de los principios y preceptos permanentes de la moral) de dos maneras distintas: por una especie de *deducción* a partir de principios generales, o a través del proceso que el Aquinate identifica y denomina *determinatio*¹⁶⁶.

Para explicar este último proceso, comenta Finnis, Santo Tomás se sirve de una analogía con la arquitectura. Así, las ideas generales o formas de una casa o un hospital deben ser concretadas en el diseño particular de una casa u hospital concretos. Tales especificaciones, por supuesto, están influidas por la idea general que posee el arquitecto respecto a qué debe ser una casa o un hospital. Sin embargo, estas especificaciones pueden ser bastante distintas en cuanto a sus dimensiones y aspecto, y, por tanto, exigen que el arquitecto tome decisiones que, razonablemente, hubieran podido diferir en mayor o menor grado¹⁶⁷. De la misma forma, y haciendo gran hincapié en la libertad de quien realiza la especificación, Tomás de Aquino afirma que “aquellas leyes cuya derivación a partir de la ley natural es de este segundo tipo, obtienen su fuerza “únicamente de la ley humana”¹⁶⁸.

Con lo anterior, lo que el Aquinate quiere significar es que las leyes especificadas por *determinatio* no poseerían fuerza moral de no ser por el hecho de haber sido promulgadas por la autoridad humana. Sin embargo, una vez publicadas, su obligatoriedad no se deriva únicamente del hecho de haber sido dictadas por una fuente de ley, sino que por su conexión racional, en primer lugar, con la norma moral general de que la autoridad legítima y justa debe ser respetada, y en segundo lugar, con la forma en que los principios y preceptos permanentes de la moral afectan el contenido de esa ley¹⁶⁹. De esta manera, y dentro de ciertos límites, “el modo en que la ley natural ha de cumplirse es determinado por la ley positiva”¹⁷⁰. Y lo relevante a destacar con la teoría de la *determinatio* es que “muchos problemas de la vida social pueden ser resueltos de varias, o tal vez muchas, maneras *razonables* diferentes”¹⁷¹. Esta idea, asociada al principio de subsidiariedad, es lo que algunos han advertido como su carácter concreto¹⁷².

¹⁶⁶ Ídem, cfr. p. 342.

¹⁶⁷ Ibidem.

¹⁶⁸ Ibidem.

¹⁶⁹ Ídem, cfr. p. 343.

¹⁷⁰ Ídem, p. 344.

¹⁷¹ Ídem, p. 346.

¹⁷² Para un desarrollo acerca del carácter concreto del principio de subsidiariedad, no del todo consistente con el concepto propuesto en este trabajo, Vid. Herrera, Hugo, “Notas preliminares para una lectura no-dogmática del principio de subsidiariedad”, en *Subsidiariedad...*, op. cit., cfr. pp. 110-111. Dice Herrera: “(...) hay principios, como la equidad o la subsidiariedad, que resultan inaplicables al modo de una simple subsunción,

4) Contenido del principio de subsidiariedad

Teniendo en mente las ideas del Aquinate sobre el bien público, la comunidad completa y la necesidad racional de gobierno y ley, todo lo cual anticipa parcialmente el contenido del principio de subsidiariedad, cabe ahora intentar una comprensión directa a partir del pensamiento finnisiano. Para desarrollar tal comprensión, arguye Finnis, es conveniente atender a las críticas que Aristóteles formula a la idea platónica de lograr *en la comunidad política la más amplia comunión de amistad*. En tal modelo de comunidad, todo se vuelve común, tanto las familias como las propiedades, pues es eso lo que, en cierto grado, ocurre en la relación de verdaderos amigos. Sin embargo, al igual que el Estagirita, bien sabe Finnis que ello no puede ser así si esa comunidad política aspira a conservar el significado propio de la amistad como bien humano básico.

En primer término, tener un amigo implica un compromiso con su bienestar como si fuera el propio, y un compromiso significa apartarse de una serie de otros compromisos alternativos que se podrían haber adoptado. En segundo término, nada se puede dar al amigo sin nada se tiene, y por el solo hecho de compartir e interesarse en el otro, se está negando esa compañía e interés al resto de personas. Y, en tercer término, lo que se tiene solo se puede dar plenamente a algunos pocos con los que se comparte una relación intrínsecamente permanente, como entre padres e hijos, o deliberadamente convertida en cuasi-permanente, como entre los verdaderos amigos¹⁷³. De esta manera, la propuesta de Platón contribuye a diluir la amistad, a desproveerla de todo aquello que la hace significativa.

Pero, sigue razonando Finnis, así como la disolución de la familia y la propiedad diluiría la amistad humana, también la completa absorción de sus miembros por la familia “demacraría radicalmente su libertad y autenticidad personal, que también son aspectos básicos de la plenitud humana”¹⁷⁴. Así las cosas, concluye Finnis, “de cara al sueño perenne de un comunismo general en la amistad, la justificación de la familia, de su permanencia y exclusividad contractual o cuasi-contractual, de su carácter posesivo y de sus posesiones, es una justificación que existe y permanece verdadera solo en la medida en que cada miembro de la familia se capacita para crecer en la posesión de sí mismo”¹⁷⁵.

pues están estructuralmente remitidos a la situación concreta, recién a partir de la cual el principio respectivo adquiere sentido”.

¹⁷³ Finnis, *Ley Natural...*, op. cit., p. 174.

¹⁷⁴ Ídem, p. 175.

¹⁷⁵ Ídem, p. 176.

Decir lo anterior respecto de la familia, sostiene Finnis, es lo mismo que sostener el principio de subsidiariedad aplicado a esta comunidad. Aclara que el término no significa secundariedad ni subordinación, sino que proviene del latín *subsidium*, que significa “ayuda” o “auxilio”¹⁷⁶. Sobre el contenido del principio, el autor estima que éste “afirma que la función propia de asociarse es ayudar a los participantes en la asociación a ayudarse a sí mismos o, más precisamente, a formarse a sí mismos a través de las iniciativas individuales dirigidas a elegir compromisos y a hacer efectivos estos compromisos mediante la inventiva y el esfuerzo personales en los proyectos. Y puesto que en las grandes organizaciones el proceso de toma de decisiones está más alejado de la iniciativa de la mayoría de esos muchos miembros que ejecutarán la decisión, el mismo principio exige que las asociaciones más grandes no asuman funciones que pueden ser realizadas eficientemente por asociaciones más pequeñas”¹⁷⁷.

El fundamento de la aseveración previa está en que, para participar plenamente de alguno de los distintos aspectos del bienestar humano, es necesario *hacer* uno mismo ciertas cosas y *actuar* con integridad y autenticidad¹⁷⁸. Es decir, solo a través de la acción, entendida en sentido amplio, pueden las personas perseguir, participar y realizar alguno de los bienes humanos básicos. Que una comunidad mayor absorba las responsabilidades de los miembros de una comunidad menor, los prive de la posibilidad de actuar por ellos mismos, de adquirir compromisos y de buscar consciente y libremente alguna de las formas bien, constituye un proceder irrazonable, en último término inmoral. Atenta no solo contra la exigencia de imparcialidad entre los distintos aspectos de la plena realización humana, sino también contra la imparcialidad entre los sujetos humanos que, a través de su propia racionalidad y deliberación práctica libre, puede participar de esos valores. Allí radica la fuerza normativa del principio de subsidiariedad. Y resulta predicable, no solo respecto de la organización política, sino también respecto de cualquier otra organización o asociación humana cuyo bien (o, que es lo mismo, el bien de sus miembros) se tenga a la vista.

En este sentido, respecto de las comunidades, dice Finnis: “es un aspecto fundamental de la justicia general que las empresas comunes sean consideradas, y conducidas en la práctica, no como fines en sí mismos, sino como medios de asistencia, como formas de ayudar a los individuos a

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

“ayudarse a sí mismos” o, más precisamente, a conformarse a sí mismos”¹⁷⁹. Así, “en todos los campos de actividad, incluyendo la actividad económica, donde los individuos, o las familias, u otros grupos relativamente pequeños, puedan ayudarse a sí mismos mediante sus propias iniciativas y esfuerzos privados sin dañar por ello (por acto u omisión) el bien común, tienen en justicia derecho a que se les permita hacerlo, y es injusto exigirles que sacrifiquen su iniciativa privada requiriéndoles que, en lugar de ella, participen en una empresa pública”¹⁸⁰. Y ello sigue siendo injusto “aún cuando el dividendo material que reciban de la empresa pública sea tan grande como o incluso en cierto modo mayor de lo que habría sido el resultado material de sus propios esfuerzos privados”¹⁸¹.

Una aplicación polémica del principio, pero elocuente acerca de las distinciones que supone, dice relación con la función que le cabe al Estado respecto a la moral pública. De tal tópico se hace cargo Finnis en su texto *Derecho, moral y “orientación sexual”*. Allí muestra que la posición europea predominante en la materia es, en efecto, la doctrina subsidiaria: “La posición moderna predominante considera que la responsabilidad del Estado de sostener los verdaderos valores (moralidad) es una responsabilidad *subsidiaria* (auxiliar) a la responsabilidad *primaria* de los padres y de las asociaciones voluntarias, no políticas”¹⁸². Esta concepción, afirma Finnis, “ha sido tomada para excluir al Estado de la asunción de un rol directamente paternalista y disciplinario, sobre adultos capaces de prestar su propio consentimiento”¹⁸³. La posición predominante traza una distinción entre la supervisión de la conducta verdaderamente privada de los adultos y la supervisión del dominio o ámbito público. Por concernir a este último ámbito la educación de la juventud, constituye el contexto por el cual, y en el cual, todos los que tienen responsabilidad sobre el bienestar de los jóvenes son ayudados o impedidos de asistirlos para que eviten formas de vida malas, y el medio por el cual, y en el cual, todos los ciudadanos son alentados y ayudados, o desalentados y socavados, en su propia resistencia a ser atraídos por tentaciones que los alejan de sus aspiraciones a ser personas íntegras y autónomas, capaces de controlarse y de no ser esclavos del impulso y la gratificación por los sentidos¹⁸⁴. De esta manera, “el Estado no está autorizado a tipificar como delito (y de hecho no lo hace) el acto

¹⁷⁹ Ídem, p. 198.

¹⁸⁰ Íbidem.

¹⁸¹ Íbidem.

¹⁸² Finnis, John, “Derecho, moral y “orientación sexual”, en *Estudios...*, p. 169.

¹⁸³ Íbidem.

¹⁸⁴ Ídem, cfr. p. 170.

sexual inmoral (por ejemplo, el acto homosexual), privado, entre personas adultas que hubieran prestado su consentimiento”, pero sí tiene autoridad “para desalentar, digamos, la conducta y la “orientación” homosexual (esto es, el deseo abiertamente manifiesto de intervenir en una conducta homosexual)”¹⁸⁵.

Así, mientras que en la supervisión de conductas verdaderamente privadas de adultos es considerada fuera del rol normalmente propio del Estado¹⁸⁶, la supervisión del ambiente moral-cultural-educacional se mantiene como una parte muy importante de la justificación del Estado para exigir legítimamente la fidelidad de sus ciudadanos decentes¹⁸⁷. Entendiendo que para la tradición central de occidente la realidad y lo significativo de ella se reconoce a través de la razón y no del deseo, y que los actos sexuales extramaritales, por más entrega que ellos supongan, importan un empleo desordenado e irrazonable (y, por tanto, moralmente malo) de las capacidades sexuales humanas por no constituir verdaderas actualizaciones de los bienes humanos básicos de la amistad y la procreación, es que Finnis concluye que la importancia y verdad de la distinción antes trazada entre ámbitos de supervisión “volvería a ser pasada por alto si las leyes que criminalizan los actos privados de sodomía entre adultos llegaran a ser invalidadas por la Corte [Suprema de Estados Unidos] sobre la base de cualquier criterio que conllevara también el requerimiento constitucional de que las leyes toleren la publicidad o el *marketing* de servicios homosexuales, el mantenimiento de lugares de recreación para la actividad homosexual o la promoción de “estilos de vida” homosexuales por medio de la educación y los medios públicos de comunicación, o el reconocimiento de “matrimonios” homosexuales, o permitiera la adopción de niños por personas homosexualmente activas, y así sucesivamente”¹⁸⁸. En realidad, la distinción de principio sería observada solo si las leyes que criminalizan actos homosexuales fueran invalidadas sobre la base de criterios que no desentiendan al Estado de su función de supervisar la moralidad pública, alentando un estilo de vida coherente y razonable en sus ciudadanos, y desincentivando las conductas moralmente malas e irrazonables.

¹⁸⁵ Ídem, p. 167.

¹⁸⁶ Tampoco es que aquí no exista supervisión de ninguna índole. Por ejemplo, la subsidiariedad supone que los principales responsables de controlar y regular la conducta en el ámbito sexual privado y consentido es la propia pareja. Ahora bien, como excepciones al postulado más general, Finnis nombra el daño sobre el propio cuerpo en el sadomasoquismo y la asistencia al suicidio. Ídem, cfr. p. 170.

¹⁸⁷ Ibídem.

¹⁸⁸ Ídem, p. 200.

VII. ¿UNA DOCTRINA DEL ESTADO MÍNIMO?

Existe una interpretación del principio de subsidiariedad que podemos llamar, propiamente, *libertaria*, y que constituye su versión más extendida en el debate público. En general, esta noción asocia la función subsidiaria con un Estado pequeño, débil en ámbito económico y desentendido de cualquier finalidad más allá de los fines perseguidos con las labores de seguridad pública, garantía del derecho de propiedad y provisión de bienes públicos en sentido económico. En definitiva, la vinculación se hace con la mala prensa que posee la doctrina política y económica del neoliberalismo. Como muestra del contenido y difusión del concepto, el constitucionalista Tomás Jordán afirma que la aplicación de la subsidiariedad implica “la privatización de los bienes jurídicos y la extensión de los principios económicos a estos derechos, fijando la intervención privada en aquellas actividades que éstos pueden o quieren desarrollar, de manera que el rol estatal se vincula únicamente ante la imposibilidad privada de intervención”¹⁸⁹.

Parece innegable que esta asociación, en nuestro país, se debe fundamentalmente al papel que jugó Jaime Guzmán en la redacción de la Constitución de 1980, y fue alimentada por las ideas económicas que inspiraron a la dictadura militar en la época. Un examen al pensamiento del fundador de la Unión Demócrata Independiente permite advertir lo anterior. Como sostiene Daniel Mansuy, la figura de Guzmán debe ser entendida a partir de unas creencias que éste nunca abandonó: el antimarxismo y el anticomunismo¹⁹⁰. Al político chileno cualquier solución intermedia a la encrucijada entre capitalismo y socialismo le parecía peligrosa, razón por la cual nunca simpatizó con una tercera vía social cristiana. En realidad, en la mente de Guzmán, la única estrategia posible era una oposición frontal a la izquierda, basada en la defensa de ciertos bienes fundamentales¹⁹¹.

Leído de esa manera, y puesto en un contexto de Guerra Fría, es entendible entonces que Guzmán haya vuelto a una idea presente en el pensamiento católico: la prioridad ontológica y teleológica del hombre por sobre la sociedad¹⁹². Sin embargo, el entendimiento que el político chileno hizo de esta idea no se corresponde plenamente con lo sostenido por la Doctrina social de la Iglesia. A modo ejemplar, para Guzmán pareciera

¹⁸⁹ Jordán, op. cit., p. 554.

¹⁹⁰ Mansuy, Daniel, “Notas sobre política y subsidiariedad en el pensamiento de Jaime Guzmán”, en *Revista de Ciencia Política*, Vol. 36, N°2, 2016, cfr. p. 506.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² *Ibidem*.

concebible la posibilidad de un hombre fuera de la sociedad, cuestión impensada para la tradición tomista¹⁹³. La razón de esta rara combinación está bien explicada por Mansuy: “Guzmán se acerca a premisas individualistas pues ellas le dan mayor consistencia a su crítica del comunismo. Para lograr su objetivo, no duda en utilizar nociones presentes en la Doctrina social de la Iglesia, pero que están allí de modo moderado y equilibrado con otros principios. Guzmán toma lo que le sirve, y tiende a omitir aquello que no es funcional a sus objetivos”¹⁹⁴. Estas ideas lo llevarán luego a presentar el principio de subsidiariedad frente a la Comisión Ortúzar desde una perspectiva propia, alejada de la tradición. Como relata Mansuy, el razonamiento de Guzmán operaba de la siguiente manera: “el Estado tiene el deber de *suplir* aquello que los particulares no logran hacer, o no realizan de modo satisfactorio; pero debe estar siempre dispuesto a retirarse apenas los particulares estén en condiciones de cumplir esos fines”¹⁹⁵.

Si analizamos el contenido que Guzmán le atribuye a la subsidiariedad y lo confrontamos con el ofrecido en los acápites anteriores a partir de la obra de Finnis, el contraste es evidente. Mientras que para este último, el principio de subsidiariedad encuentra su fundamento racional en la necesidad de que los miembros de una comunidad participen personalmente en alguno(s) de los aspectos de la plena realización humana con sus propios actos y decisiones libres, lo que incluye el compromiso de ayudar a otros a participar del bien humano en todos los campos de actividad, siendo ello imposible si la comunidad política absorbe a todas las comunidades, incluido el económico, para Guzmán el principio se reduce a una estratagema política para mantener a raya la expansión de ideas económicas socialistas, y por tanto, delimita su contenido a los aspectos económicos de la organización social, obstaculiza la presencia estatal en el cumplimiento de las exigencias de la justicia, y restringe decisivamente su actividad a un área cuya orientación normativa, como revisé, debiese ser no la de incrementar la riqueza sin más, sino la de proveer lo necesario para los hogares y las familias. Formulado de esta manera, el principio pierde vinculación con las exigencias del bien común, el que no solo exige del Estado formas de ayuda más sofisticadas que la mera suplencia/retirada¹⁹⁶, sino que la mantención de un conjunto de condiciones que capacite a los miembros de la comunidad a realizar por sí mismos objetivos razonables o

¹⁹³ Ídem, p. 507.

¹⁹⁴ Ibidem.

¹⁹⁵ Ídem, p. 515.

¹⁹⁶ Y que, como veremos más adelante, son nociones que se corresponden con un principio distinto.

para realizar razonablemente por sí mismos el valor o valores por los cuales ellos tienen razón para colaborar mutuamente en una comunidad.

Así las cosas, y contrario a la idea corriente de que el principio de subsidiariedad supone una restricción a la participación del Estado en la economía, la tradición central desarrolla tesis que, consistentes con el concepto aquí presentado, se alejan bastante de la ortodoxia libertaria. Ante todo, y como vi, la existencia de la comunidad política para la tradición iusnaturalista dista de la concepción del Estado como un *enemigo* cuyo crecimiento supone una amenaza creciente para la libertad de los individuos. Por el contrario, en el paradigma tomista, el Estado es una exigencia racional dada la insuficiencia de las familias y comunidades intermedias para perseguir y participar de los distintos aspectos de la plena realización humana.

Enseguida, como observa Millán Puelles, el principio de subsidiariedad nace precisamente como la respuesta católica de tercera vía frente a las deficiencias de las doctrinas liberales y socialistas. Al respecto, el filósofo español escribe: “El ‘estatismo’ y el ‘antiestatismo’ son doctrinas igualmente deficientes y entre las cuales abre una brecha de salvación el principio de la función subsidiaria del Estado. Es, por tanto, un error el estimar que este principio constituye un residuo o una infiltración de la doctrina del liberalismo clásico en el seno de una ideología que intenta superarlo”¹⁹⁷

Ahora bien, la distancia respecto de la doctrina del Estado mínimo se acrecienta aún más cuando se examinan los desarrollos de Finnis acerca de la propiedad privada. Una profundización en este tópico debiese servir como antídoto definitivo para disolver cualquier obstinado intento por mantener una vinculación directa entre subsidiariedad y neoliberalismo. Así, para dar cuenta de la relación entre “lo privado” y “lo común” en relación a la propiedad privada, Finnis comienza reconociendo que el bien de la autonomía de las personas en la comunidad sugiere que ejercer alguna forma de propiedad privada, incluso sobre los medios de producción, es una exigencia de justicia¹⁹⁸. Sin embargo, ella está condicionada a los principios

¹⁹⁷ Millán Puelles, op. cit., p. 158.

¹⁹⁸ Finnis entiende que la justicia son implicaciones concretas de la exigencia de la razonabilidad práctica de favorecer el bien común de las propias comunidades. En su intelección, la justicia se compone de tres elementos: (1) la orientación hacia el otro, en el sentido de que tiene que ver con relaciones interpersonales; (2) el deber o lo debido, en cuanto se trata de una *exigencia* de la razonabilidad práctica; y (3) la igualdad, proporcionalidad o equilibrio. A su vez, la justicia puede ser: (A) general, cuando se refiera a las líneas generales requeridas por el bien común; (B) particular cuando asuma específicamente su modalidad (B1) distributiva o (B2) conmutativa. Esta clasificación, en

y criterios generales de la justicia distributiva¹⁹⁹. En efecto, como las exigencias del bien común no se satisfacen con la mera disposición de los ciudadanos de favorecer el bienestar de los otros miembros de la comunidad, es menester alguna forma de colaboración efectiva entre los individuos y una coordinación de empresas y recursos²⁰⁰. Y una disposición es distributivamente justa “si es una solución razonable de un problema que consiste en asignar algún objeto que es esencialmente común pero que necesita (en favor del bien común) que se asigne a individuos particulares”²⁰¹, de manera que el problema de la justicia distributiva se resume como sigue: a quién y bajo qué condiciones hacer una asignación necesaria²⁰².

Pero existe un segundo fundamento de la propiedad privada que permite comprender de mejor manera el sentido de la institución y sus limitaciones. Este segundo fundamento, expone Finnis, descansa en una “regla” de la experiencia humana consistente en que “los recursos naturales, los recursos del capital y los bienes de consumo durable que de ellos derivan, se explotan más productivamente y se mantienen más cuidadosamente, por la empresa, la administración, el buen gobierno y la gestión doméstica privadas, que por “funcionarios” (incluyendo a todos los empleados) de las empresas públicas”²⁰³. Ahora bien, tal régimen de propiedad será legítimo siempre y cuando la acrecentada producción de bienes que produce no sea acaparada por una clase de propietarios privados exitosos sino que esté disponible para todos los miembros de la comunidad a través de mecanismos como la participación en las ganancias, la tributación redistributiva, el pleno empleo a través de inversiones productivas, etcétera²⁰⁴. Y para exponer lo que la propiedad privada significa, Finnis toma el concepto proporcionado por Aristóteles: “la propiedad debe ser en cierto modo común, pero en general privada... es

todo caso, pretende ser exhaustiva en el sentido de abarcar todos los problemas y especificaciones necesarias generadas por la justicia general. Finnis, *Ley Natural...*, op. cit., cfr. pp. 191-196.

¹⁹⁹ Ídem, cfr. p. 199.

²⁰⁰ Ídem, cfr. p. 195.

²⁰¹ Ídem, p. 196. Las cosas pueden ser comunes de dos maneras. En primer término, si no es parte de ninguna persona individual y no ha sido creada por nadie, pero es apta para ser usada en beneficio de cualquiera o de todos, lo que comprende la energía solar y la luz, el mar, su fondo y su contenido, la tierra y lo que hay en ella, los ríos, el aire, el espacio, la luna, etcétera. En segundo lugar, cuando la comunidad surge a partir de la voluntad de los individuos que colaboran para mejorar la situación, lo que, a su vez, producirá roles, responsabilidades, cargas y productos esencialmente comunes. Cfr. pp. 196-197.

²⁰² Ídem, cfr. p. 197.

²⁰³ Ídem, p. 199.

²⁰⁴ Ibídem.

mejor que la propiedad sea privada, pero para su utilización que se haga común. El modo de tal realización, es tarea propia del legislador”²⁰⁵.

En efecto, los regímenes de propiedad son variados y complejos, y no es irrazonable que así sea, pues las combinaciones de propiedad privada y pública que satisfacen razonablemente las exigencias de la justicia varían con el tiempo, el lugar y las circunstancias²⁰⁶. Pero lo que sugieren los dos argumentos precedentes en favor de la propiedad privada en sentido aristotélico es que los individuos, individualmente o agrupados, deberían tener acceso directa o indirectamente a los recursos naturales, a los bienes de capital y a los bienes de consumo durables, sienten tal acceso más o menos exclusivo, más o menos inmune al despojo a instancias de otros, y más o menos transmisibles a voluntad²⁰⁷. Sin embargo, y entendiendo que los recursos naturales son un acervo esencialmente común, estas características de la propiedad privada deben conformarse a ciertas condiciones para que su disposición sea distributivamente justa²⁰⁸.

Finnis lista una serie de casos en los que la propiedad no cumple con tales condiciones de justicia, y que, por tanto, debiesen ser desincentivados, de distintas maneras, por la autoridad pública. Así por ejemplo, el propietario de un recurso natural o de un bien de capital que no lo destina a un uso productivo, o que, si no posee los bienes para hacerlo, no lo pone a disposición de alguien que sí puede hacerlo, usa su propiedad injustamente²⁰⁹. Por otro lado, también es distributivamente injusta la adquisición y disposición especulativa de la propiedad con fines de ganancia meramente financiera no correlativa a ninguna explotación o uso productivo. En esta hipótesis se encuadran los casos de dilapidación y falta de conservación razonable de los bienes, la sustracción de activos líquidos de los mercados de capitales que podrían destinarse a un uso productivo, y los arreglos monopólicos u oligopólicos para cuyo aprovechamiento se restringe la disponibilidad de bienes para otros individuos y se impide el funcionamiento de mercados competitivos que produzcan y distribuyan los bienes de la manera amplia y eficiente²¹⁰.

En conclusión, dice Finnis, “más allá de un cierto punto, lo que estaba disponible en común pero que con justicia fue hecho privado, por el bien común, llega a ser de nuevo, en justicia, parte del acervo común; aunque

²⁰⁵ Aristóteles, *Política*, Gredos, 1988, pp. 97-98.

²⁰⁶ Finnis, *Ley Natural...*, op. cit., cfr. p. 200.

²⁰⁷ Ídem, cfr. p. 201.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ Ídem, cfr. pp. 201-202.

asignado como propio para su gestión y control, ya no está para su beneficio privado sino que es mantenido por él de modo inmediato para el beneficio común”²¹¹. A partir de este momento, entonces, el propietario tiene deberes que puede cumplir de distintas maneras, ya sea invirtiendo su producción en bienes para su posterior distribución y consumo; proporcionando trabajos remunerados para personas que buscan empleo; mediante donaciones o préstamos a hospitales, escuelas, centros culturales, o directamente para ayudar a los pobres. Y más importante aún, cuando los privados no cumplen con sus deberes, o no pueden coordinar eficientemente sus esfuerzos para hacerlo, “entonces la autoridad pública puede con razón ayudarles a cumplirlos diseñando y aplicando sistemas de distribución, *e.g.* mediante tributación “redistributiva” con propósitos de “bienestar social”, o mediante alguna medida de expropiación”²¹².

VIII. UNA MEJOR TEORÍA

En este punto, he precisado el concepto de subsidiariedad que sostiene la doctrina iusnaturalista a partir de las lecturas de John Finnis. Sin embargo, aún no he aportado razones por las que la comprensión que ese autor preciso hace de la subsidiariedad es preferible a otras nociones. Ya despejé la errónea idea que pretende asociar al principio con la promoción de un estado mínimo, fuertemente restringido en su actuar y que adquiere el exiguo compromiso de asegurar el derecho de propiedad y la seguridad pública.

Ahora me gustaría hacerme cargo de otra noción de subsidiariedad asumida por los autores generalmente para cuestionar el reduccionismo del concepto libertario. Esta segunda noción importa estimar que la subsidiariedad posee una doble dimensión: una positiva y otra negativa. Esta nueva versión, si bien tiene un punto, tampoco constituye una corrección suficiente de la idea. La crítica que este segundo concepto de subsidiariedad dirige al primero queda bien expuesto por Gonzalo Letelier: “este ‘reduccionismo’ [del concepto libertario] se traduce en un excesivo acento en el aspecto puramente ‘negativo’ del principio, aquel en virtud del cual el Estado debe ‘retirarse’ de aquellos ámbitos de la vida social que puedan ser asumidos por los particulares, oscureciendo o simplemente ignorando su aspecto ‘positivo’: el deber del Estado de suplir aquellos

²¹¹ *Ibidem.*

²¹² *Ibidem.*

aspectos en los cuales los particulares no han sido capaces de actuar del modo en que sería conveniente”²¹³.

Pero esa noción que ve dos dimensiones en la subsidiariedad, y que Letelier denomina “topográfica”, presenta problemas que, por supuesto, también están en el concepto libertario de Guzmán, pero que no suelen ser advertidos ni en uno ni en otro caso. En efecto, Letelier la denomina noción topográfica por entender al principio de subsidiariedad como “criterio de “reparto” de las diversas funciones y actividades de la sociedad al modo de quien traza el límite entre terrenos de dos propietarios”²¹⁴. Ella supone una crítica de la visión negativa o libertaria del principio que no pone en cuestionamiento sus fundamentos teóricos, los que dicen relación con la concepción que se tiene del Estado y la sociedad política.

De esta manera, Letelier detecta al menos tres deficiencias en la noción topográfica. En primer lugar, en este concepto, la subsidiariedad obedece a un criterio de eficiencia, no de justicia, por lo cual la cuestión última a determinar no es qué actividad pertenece a quién y en virtud de qué título, sino quién “lo hace mejor”, con toda la ambigüedad implicada en ello²¹⁵. Como dice el autor, “es verdad que “hacerlo mejor” en un determinado ámbito de actividades sociales suele ser un buen indicador para determinar “a quién le compete hacerlo”, pero se debe evitar invertir

²¹³ Letelier, Gonzalo, “Dos conceptos de subsidiariedad: el caso de la educación”, en *Subsidiariedad...*, op. cit., p. 114.

²¹⁴ Ídem, p. 115.

²¹⁵ Para una noción de la subsidiariedad como criterio desprovisto de una concepción de justicia, Vid. Brieba, Daniel, “La subsidiariedad es útil, pero subsidiaria”, en *Subsidiariedad...*, op. cit., pp. 171-204. Brieba propone una interpretación liberal del principio, pues entiende que este opera únicamente como una “presunción a favor de la realización de funciones por las sociedades menores”. Contra el concepto católico, objeta en primer lugar que el anclaje filosófico en dicha cosmovisión es “problemática” para las sociedades modernas. En segundo término, que tal como lo concibe esa tradición de pensamiento, el principio adolecería de una notable subespecificación o indefinición. Estas críticas, sin embargo, no parecen del todo fundadas. Como revisé, es imposible interpretar la subsidiariedad a la luz de otra tradición moral sin que el concepto pierda buena parte de su genuino significado. Así, entender que el principio conlleva únicamente una presunción en favor de alguno de los agentes involucrados en el ejercicio de alguna función social pierde de vista los criterios que la propia subsidiariedad, en tanto exigencia de justicia, ofrece para resolver la cuestión. Esta es también la razón por la que, en su segunda crítica, Brieba le atribuye un defecto de operatividad al concepto, cuestión que él subsana apelando a los criterios de eficiencia, eficacia y flexibilidad. En cuanto a la primera crítica, es la propia tradición iusnaturalista la que, dentro de sus postulados centrales, defiende la existencia de ciertos bienes o valores humanos básicos (i.e. aquellos cuya persecución razonable conduce a la perfección humana) a los que ninguna comunidad humana (por más moderna que sea) podría ser indiferente, sobre todo tratándose de la comunidad política.

los factores: cada agente hace mejor aquello que le compete, pero no le compete porque es el mejor en eso”²¹⁶.

En segundo lugar, se asume como hipótesis que los particulares siempre hacen todo mejor que el Estado. Esta afirmación empírica que probablemente, reconoce Letelier, tiene mucho de verdad²¹⁷, al sumirse como hipótesis, obliga a concluir algo mucho más controvertible: que siempre y en todo ámbito de cosas la situación ideal es que los particulares actúen y que el Estado se abstenga²¹⁸. Así, afirma Letelier, “tanto los sostenedores del “Estado mínimo” como aquellos que lo querrían “tan grande como sea necesario” coinciden en que se trata de un “mal” necesario. Su “maldad” justificaría el aspecto negativo de la subsidiariedad; su “necesidad”, en cambio, el positivo”²¹⁹.

En tercer lugar, reemplazada la justicia por la eficiencia como fundamento, cambia también la naturaleza de la acción que se sigue. Así, “lo propio de la subsidiariedad no es ya *subsidiar*, es decir, *ayudar*, sino *suplir*, es decir, *sustituir* o *reemplazar*. Si a causa de una determinada circunstancia el Estado o cualquier otra sociedad superior resulta estar mejor capacitado para una determinada actividad (por ejemplo, educación) que aquella sociedad a la que le compete en principio (la familia), entonces la sociedad superior simplemente tomará el lugar de la inferior, asumiendo sus funciones”²²⁰. Detrás de esta comprensión del principio como suplencia, compartida también por el concepto libertario de Jaime Guzmán, se encuentra el entendimiento moderno de la política como actividad encaminada a la obtención y gestión del poder, y de la filosofía práctica como delimitación de los ámbitos de la libertad y la ley definidos por su mutua oposición. Como concluye Letelier, “la noción topográfica del principio de subsidiariedad es, en último término, un criterio de distribución del poder entre unos particulares y un Estado enfrentados por hipótesis, de modo que allí donde está uno por fuerza (a veces literalmente) desaparece el otro. Lo público y lo privado se definen por su recíproca exclusión; lo público significa “aquello que no es privado” y viceversa”²²¹.

Por último, cabe subrayar que los principios de subsidiariedad y de suplencia, que son confundidos por las dos nociones revisadas, han sido rigurosamente distinguidos por la tradición neotomista. En este sentido,

²¹⁶ Letelier, op cit., p. 116.

²¹⁷ Como vi con la “regla” de la experiencia humana de Finnis.

²¹⁸ Letelier, op. cit., cfr. p. 117.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ *Ibidem*.

²²¹ *Ídem*, p. 119.

Millán Puelles sostiene tres importantes diferencias. En primer lugar, “la función propiamente *subsidiaria* es esencial al Estado; la supletoria solo accidental”, de modo que “la función estatal no se define por las suplencias que en muchas ocasiones verifica, con razón o sin ella; mientras que, en cambio, el Estado tiene su cometido propio y específico en la ayuda que siempre ha de proporcionar a la sociedad como conservador y promotor del bien común”²²². Ahora bien, esta primera diferencia no supone que la suplencia no sea necesaria. Su necesidad es evidente en cuanto el Estado tiene el deber de hacer todo lo posible y necesario para la promoción del bien común. Sin embargo, “si la tarea suplida por el Estado se convierte, cambiadas las circunstancias, en una actividad que los particulares se encuentran en condiciones de ejercer, ya no es necesario que aquél cargue con ellas, y en virtud del aspecto negativo o restrictivo del principio de la función subsidiaria del Estado, lo necesario es entonces justamente lo inverso: que sean los particulares los que la desempeñen”²²³.

Una segunda diferencia dice relación con que “la función propiamente subsidiaria es la que abarca las actividades que son de la exclusiva competencia del Estado. Por el contrario, la función supletoria tiene por objeto unas tareas que la iniciativa privada está llamada a cumplir y que solo cuando ella no las cumple tiene el Estado que tomarlas a su cargo, en la medida en que el bien común lo exija”²²⁴. De allí que “el Estado nunca deba dejar de ejercer su función propiamente subsidiaria, y que, en cambio, cuanto antes sea posible, deba poner en manos de los particulares las actividades en que suple a éstos”²²⁵.

Finalmente, lo ideal sería que el Estado se limitara a la función subsidiaria. En efecto, “el puro intervencionismo es justamente la antítesis del ideal de la sociedad y del Estado, ya que es una situación en la que tanto éste como aquélla se desvían de sus funciones más propias: la sociedad, por carecer de auténtica iniciativa y encontrarse sus miembros reducidos a la condición de simples piezas del mecanismo estatal, y el Estado por tener que entregarse a una innumerable serie de pormenores y de menudencias que le roban las fuerzas y la atención y el tiempo necesarios para sus funciones específicas, que son las que únicamente a él le pertenecen, y que se mueven en un plano superior”²²⁶.

²²² Millán Puelles, op. cit., p. 156.

²²³ *Ibidem*.

²²⁴ *Ibidem*.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ *Ídem*, p. 157.

Así las cosas, el concepto propuesto conforme a las enseñanzas de tradición es inmune a las deficiencias que exhibe el concepto topográfico. Así, el concepto propuesto fundamenta su fuerza normativa en la justicia y el bien común; distingue la función subsidiaria de la supletoria; se inspira en una filosofía práctica que no reduce el bienestar humano a un solo bien (“libertad sin ataduras”), sino que admite distintas formas de bien, irreductibles entre sí; y no traza una radical oposición entre “lo privado” y “lo común”, pues como vi a propósito de la propiedad con Finnis, el bien privado es, en este sentido, una exigencia del bien común.

CONCLUSIONES

Este trabajo se planteó dos objetivos. En primer término, dilucidar el contenido del principio de subsidiariedad a partir de la tradición filosófica que lo concibe. En segundo lugar, y gracias a lo anterior, contribuir al debate público con una noción exenta de las habituales ambigüedades asociadas al término.

Como justificación de tales fines, sostuve que el objeto de estudio no podía comprenderse cabalmente si no se identificaban primero las preguntas a las que, dentro de la propia tradición clásica, la subsidiariedad daba respuesta. Así, intenté mostrar que tal tradición constituye la fuente explicativa principio, y por ende, con el fin de eludir sus desfiguraciones, revisé de manera más o menos amplia el modo de pensar clásico a partir de la obra de John Finnis. Así, mostré primeramente que solo distinguiendo la racionalidad práctica de la racionalidad teórica y técnica es posible arribar a la noción de subsidiariedad ofrecida por la tradición, pues al ser el principio la consecuencia del bien común general y una exigencia de justicia, solo puede ser advertido cuando se reflexiona prácticamente acerca de lo que es realmente bueno *hacer* para los seres humanos y las comunidades que éstos forman. Enseguida, di cuenta de las nociones de gobierno, ley y bien público en la obra de Tomás de Aquino, poniendo énfasis en las limitaciones referidas la autoridad pública, y expuse el contenido del principio en la obra de Finnis a partir de una de sus aplicaciones. Finalmente, me hice cargo de dos nociones asociadas al término que, incurriendo en los vicios que aquí he procurado evitar, fundamentan su contenido desde tradiciones diversas. Creo haber subrayado con suficiente claridad las diferencias que exhibe la recta interpretación del principio tanto respecto de su asociación con el neoliberalismo, como de su concepción topográfico-moderna.

En conclusión, a algunos podrá agradarles o desagradarles el concepto aquí presentado. Lo que la función subsidiaria del Estado implica en materias económicas o de moralidad pública es rechazado por amplias doctrinas de pensamiento. Sin embargo, para bien o para mal, este es el concepto leído desde sus fuentes. Así es como se lo debe interpretar, tanto para defenderlo, como para criticarlo. Las pretensiones de ensanchar el significado del principio, de admitir interpretaciones desde tradiciones ajenas, o de extraer sus tesis particulares y ponerlas a competir con otras sin una adecuada contextualización, contribuyen únicamente a diluir su verdadero significado, a desproveer al principio de todo aquello que lo hace significativo. Además, lo vuelven un criterio inútil, pues si no se tiene una noción clara acerca de su contenido, sus aplicaciones resultan totalmente contingentes y libradas a la noción que el aplicador de turno tenga en mente. La construcción de un *test* judicial efectivo es una tarea que la justicia constitucional debe tomarse en serio.

En fin, creo haber proporcionado un concepto lo bastante claro como para, como me lo planteé al inicio, contribuir al debate público. Rescato por sobre todo la desmitificación de la máxima. Espero, quizás de manera un tanto ilusa, que su genuino sentido nunca más vuelva a ser desfigurado, sobre todo ahora que nuestro país se abre hacia un momento constituyente. Pero de ser necesaria una rápida e iluminadora aclaración, sobre todo en los tiempos de agitación y prejuicios en que nos encontramos, la recomendación que más velozmente se me viene a la cabeza es la de volver al bondadoso y elocuente significado etimológico del término: es *ayudar*, no suplir.

BIBLIOGRAFÍA

ABBÀ, Giuseppe, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma, LAS, 1996.

APARISI, Ángela, “Razón práctica y praxis jurídica: algunas reflexiones”, en *Persona y Derecho*, Vol. 75, 2017.

AQUINO, Tomás de, *De malo* (“Cuestiones disputadas sobre el mal”) (*)

AQUINO, Tomás de, *Summa contra gentiles* (“Tratado sobre la verdad de la fe católica contra los errores de los no creyentes”) (*)

AQUINO, Tomás de, *Summa Theologiae* (“Una suma de teología”) (*)

ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 1995.

ARISTÓTELES, *Política*, Editorial Gredos, Madrid, 1988.

BALLESTEROS, Jesús, *Sobre el sentido del derecho*, Introducción a la filosofía jurídica, Tecnos, Madrid, 1984.

BOYLE, Joseph, “Natural Law and the Ethics of Tradition”, en AA.VV., *Natural Law Theory. Contemporary Essays*, ed. Robert P. George, Oxford, Clarendon Press, 1994.

BRIEBA, Daniel, “La subsidiariedad es útil, pero subsidiaria”, en *Subsidiariedad. Más allá del Estado y del mercado*, Santiago Ortúzar (coord.), Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago, 2015, pp. 171-204.

MASSINI-CORREAS, Carlos, “Estudio preliminar a John Finnis: Teoría del Derecho Natural”, en *Estudios de Teoría del Derecho Natural*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de investigaciones jurídicas, Serie Estudios Jurídicos, núm. 312, Ciudad de México, 2017.

FINNIS, John, “Derecho, moral y “orientación sexual”, en *Estudios de Teoría del Derecho Natural*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de investigaciones jurídicas, Serie Estudios Jurídicos, núm. 312, Ciudad de México, 2017.

FINNIS, John, *Ley natural y derechos naturales*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 2000.

FINNIS, John, *Tomás de Aquino*, Teoría moral, política y jurídica, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago, 2019.

GARCÍA, José Francisco; VERDUGO, Sergio, “Subsidiariedad: mitos y realidades en torno a su teoría y práctica constitucional”, en *Subsidiariedad. Más allá del Estado y del mercado*, Santiago Ortúzar (coord.), Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago, 2015, pp. 205-225.

GEORGE, Robert P., *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

HEIDEGGER, Martin, *La época de la imagen del mundo*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1960.

HERRERA, Hugo, “Notas preliminares para una lectura no-dogmática del principio de subsidiariedad”, en *Subsidiariedad. Más allá del Estado y del mercado*, Santiago Ortúzar (coord.), Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago, 2015, pp. 99-112.

JORDÁN, Tomás, “El principio de contribución constitucional y la abrogación del principio de subsidiariedad en materia de derechos fundamentales sociales”, en *Estudios de Derecho Público: el Principio de Separación Poderes. Actas de las XL Jornadas de Derecho Público*, Juan Carlos Ferrada (coord.), LegalPublishing, 2010, pp. 503-521.

LETELIER, Gonzalo, “Dos conceptos de subsidiariedad: el caso de la educación”, en *Subsidiariedad. Más allá del Estado y del mercado*, Santiago Ortúzar (coord.), Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago, 2015, pp. 113-138.

MACINTYRE, Alasdair, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992.

MANSUY, Daniel, “Notas sobre política y subsidiariedad en el pensamiento de Jaime Guzmán”, en *Revista de Ciencia Política*, Vol. 36, N°2, 2016.

MILLÁN PUELLES, Antonio, *Obras completas*, “Persona humana y justicia social”, Vol. III, Rialp, Madrid, 2013.

SILVA BASCUÑÁN, Alejandro, *Tratado de derecho constitucional*, La Constitución de 1980, Editorial Jurídica de Chile, Santiago, 2ª edición, 1997, tomo IV.

VALLEJO, Rodrigo; PARDOW, Diego, “Derribando mitos sobre el estado empresario”, en *Revista Chilena de Derecho*, vol. 35, N° 1, 2008.

VIGO, Alejandro, *Aristóteles. Una introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago, 2007.

VOLPI, Franco, “La rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, traducido al español por Alejandro G. Vigo para *Anuario Filosófico XXXII/ 1*, 1999, pp. 315-342.

(*) Las citas a las obras de Tomás de Aquino fueron tomadas de la obra *Tomás de Aquino. Teoría moral, política y jurídica*.