

PLURALISMO Y BIEN COMÚN

POR

DANILO CASTELLANO (*)

1. Presentación

El año pasado ya hablamos de la cuestión del bien común, y de los equívocos y errores que lleva consigo (1). Por tanto, este año se trata de profundizar el problema. Visto que este congreso está dedicado al tema del *Pluralismo*, es necesario precisar que de nuevo nos encontramos con puntos de vista a menudo irreconciliables. El pluralismo no es simple *pluralidad*, y la *pluralidad* no siempre hay que entenderla como multiplicidad de diversos naturalmente ordenada con el propósito de conseguir un fin (no arbitrario) que, en lo que respecta a la política, sería el bien común. En efecto, con frecuencia se habla de *pluralidad* refiriéndose a una multiplicidad de individuos, organizaciones u ordenamientos co-presentes, pero indiferentes e incommunicados entre sí, no ordenados y no ordenables. Se trata de *microcosmos* presentes y agentes en el *caos*. Y este *caos* es un presupuesto y un requisito de las ideologías. Los partidos (denominados) políticos contemporáneos son un buen ejemplo, ya que, cuando no son meras organizaciones de intereses particulares, ordenan todo en función de su punto de vista, es decir, de su ideología, que es indiscutible y que incluso se considera fundamento ineliminable e insuperable. En otras palabras, se trata de una *visión* según la

(*) Traducción del italiano de C. García.

(1) Cfr. ahora el texto en *Verbo*, Madrid, núm. 349-350, noviembre-diciembre 1996.

cual ordenar el mundo o la sociedad es una *asunción* sobre la cual está prohibido hacer preguntas. La asunción, como la hipótesis, no admite discusiones. Por consiguiente, esta *pluralidad* es un *pluralismo* conflictivo; es posible sólo postulando la anarquía de las asociaciones incluso si éstas se denominan Estados soberanos.

Pero aún hay más. Dicha *pluralidad* es sinónimo de pluralismo relativista; es decir, un pluralismo que considera posible un orden político solamente en virtud de la intervención de las *teorías* que (es mejor precisarlo) no son la filosofía de la política, sino un diseño ordenador, un proyecto social que prescinde de la realidad de las "cosas". Incluso sostiene que la realidad depende de dicho diseño ordenador, porque en el origen de la sociedad civil no tendríamos un orden natural, sino sólo una informe situación de hecho de la que se sale sólo gracias a una decisión de la voluntad, empujados por el cálculo. Efectivamente, tanto el viejo como el nuevo contractualismo no son otra cosa que una pretensión de crear la sociedad "política", asignando a la existencia (proyecto humano) el primado sobre la esencia (su naturaleza), e incluso otorgando a la primera una función constitutiva respecto a la segunda.

2. De la ideología fuerte al nihilismo.

Las teorías de Hobbes y de Rousseau constituyen un buen ejemplo del intento de dar orden, pero un orden arbitrario, a la sociedad: la *socialitas* y el contrato, la esencia de la experiencia social y el constitucionalismo abstracto serían términos equivalentes. La constitución del cuerpo político marcaría el momento de la asunción de un bien diverso del privado-privado; en efecto, con el contrato social nacería también el denominado bien público, que no es otra cosa que el bien privado del artificial cuerpo político. Por tanto, el bien público es el bien del Estado, el cual es *otro* respecto al bien del hombre individual; como máximo es el bien del que sólo el ciudadano, no el hombre, es partícipe en cuanto miembro del cuerpo social. Por consiguiente, no se puede hablar de *bien común* en la perspectiva de las

ideologías políticas fuertes, ya que entre privado y público existe una neta separación, la misma que divide privado y privado. La concepción racionalista de la propiedad privada ilumina esta relación/no-relación, que, en efecto, existe, pero sólo para poner de manifiesto una absoluta extrañeza; de ahí que podamos afirmar que la relación se reduce a la línea fronteriza que las separa.

El bien público es virtualmente totalitario, pero de hecho (y no podía ser de otra manera) se ha revelado tal también en acto. Por tanto, sólo puede tomarse en consideración a sí mismo, y a sí mismo lo sacrifica todo. El bien público se caracteriza por la unicidad: en el interior del Estado lo que cuenta es solamente el ordenamiento jurídico positivo (la teoría efectiva), que es el único y el último criterio básico; en el exterior del ordenamiento jurídico lo que interesa es solamente la potencia, es decir, la capacidad de hacer efectiva la propia voluntad; entonces el derecho internacional no sería otra cosa que la historia de los tratados o, mejor aún, la historia de las imposiciones.

En definitiva, el bien público no es otra cosa que la conservación del artificial cuerpo político (esto es, del Estado moderno). El bien coincide con la sola existencia del Estado que, por el hecho de existir, garantiza la consecución del objetivo mediante el cual se ha dado vida contractualmente al mismo Estado. Sin embargo, su nacimiento marca el sacrificio del privado, de una parte o de todo el privado. De ahí se deduce necesariamente la igualdad como multiplicidad de las identidades o el pluralismo simplemente numérico; así, el individuo que se contrae y se sacrifica a sí mismo no puede ser otra cosa que uno, un uno abstracto. La multiplicidad inorgánica de los individuos, por tanto, sería la base del Estado, *otro* respecto a éstos. La igualdad que el Estado moderno asegura es una mera identidad formal que, además, se ve contradicha con frecuencia por los enunciados de voluntad (leyes) cuando toman en consideración las ineliminables diferencias de la experiencia (y podemos encontrar ejemplos en el Derecho penal, el Derecho tributario, etc).

La igualdad niveladora del Estado moderno anula, y debe anular, cualquier realidad que ponga en discusión su unicidad.

En otras palabras, el bien público necesita, como *conditio sine qua non* para su existencia la eliminación de la pluralidad de la realidad: la familia, los cuerpos intermedios, etc., se convierten en emanaciones del Estado, que no tendrían (si la tienen) otra existencia y otro fin que el que el Estado moderno les atribuye (si lo hace, cuando lo hace y según el modo en que lo haga). Y al límite esto también puede ser válido para los individuos: su existencia, en algunas teorías, depende del *reconocimiento* del ordenamiento jurídico. La persona humana, por ejemplo, no sería otra cosa que un centro de imputaciones jurídicas, es decir, una realidad formal y abstracta construida por el ordenamiento jurídico positivo. Por tanto, no sería nada desde el punto de vista del ser. Su realidad, su fin, su dignidad sólo existirían si se reconociesen (y en la medida en que se reconocieran). En esta visión extrema que intenta librarse (como declara Hegel) de la rudeza, de la fuerza y de la injusticia del estado natural (incluido el producido por el contrato social, si lo consideramos desde el punto de vista del soberano), desaparece cualquier pluralidad menos la de los Estados: el bien público es la única y suprema libertad del Espíritu que en el Estado (y por medio del Estado) se expresa como derecho, como efectividad de la voluntad universal, no ligada al capricho del individuo, cuya existencia (como ya se ha dicho) depende de su reconocimiento. El bien público, en otros términos, más que necesitar el sacrificio del privado, se convierte en el bien único y supremo, en condición fundamental para una posible existencia del privado.

La Segunda Guerra Mundial ha provocado la crisis de las ideologías fuertes. El fracaso de los denominados "regímenes autoritarios" típicamente modernos, nazismo y fascismo, ha dado lugar a un cambio radical que ha ido afirmándose paulatinamente, y que ha encontrado su plena formalización y realización en el "personalismo político contemporáneo". Aun permaneciendo prisioneros de la misma *Weltanschauung*, es decir, la *ratio* de la *modernidad*, la relación entre público y privado ha cambiado totalmente. Se ha afirmado la teoría según la cual lo público existe siempre en función de lo privado. En otras palabras, si el Estado existe es precisamente para permitir la plena realización

personal de los ciudadanos. Es un instrumento para alcanzar, todas, absolutamente todas, las instancias individuales. No debe discriminar, porque es el garante de la "libertad negativa" de los asociados, la cual representaría el bien común. Y sería tal, incluso siendo el más privado de los bienes: la "libertad negativa", es decir la libertad no sujeta a ninguna ley (incluida la representada por la naturaleza humana actualizada), sería el valor máximo que se tendría que tutelar y promover. Sería entonces la meta del Estado.

Esta teoría ha desembocado en la aceptación por parte de los Estados de peticiones absurdas que, sin embargo, han sido consideradas derechos: el aborto realizado en estructuras sanitarias públicas y a cargo del Estado, el suicidio asistido y los servicios pornográficos de la televisión estatal son tan sólo algunos ejemplos. Pero también la financiación pública de los partidos políticos puede incluirse, en última instancia, en la *ratio* del primado de lo privado sobre lo público.

De este modo se asiste a la afirmación máxima del pluralismo, que se convierte en el pseudo-principio del gobierno; en efecto, la sociedad está gobernada por una multiplicidad de fines individuales que no están ordenados siguiendo una jerarquía vinculante para sus miembros [y, como es sabido, ésta es la definición de sociedad pluralista de Hayek (2)], con lo cual nos hallamos ante un no-gobierno y ante la ausencia de todo bien, incluido el bien común. Efectivamente, no podemos considerar que la anarquía sea el bien común, ni siquiera la que pretende ser sostenida y garantizada por el Estado y que es la epifanía de la "libertad negativa".

Sobre todo tenemos que tener en cuenta que esta visión que reduce el ordenamiento jurídico a simple organización está obligada a admitir (como sostiene, por ejemplo, Rorty) que, en definitiva, todo es arbitrario, es decir, el arbitrio es la norma. Y esto comporta notables dificultades para cualquiera que sostenga la tesis de la teoría ordenadora.

(2) Cfr. F. A. VON HAYEK, *Legge, legislazione e libertà*, vers. italiana, Milán, Il Saggiatore, 1986, pág. 200.

Las ideologías políticas fuertes se hacen insostenibles incluso para los contractualistas, puesto que, si se identifica el bien común con la "libertad negativa", ya no es posible reconocerse ni siquiera en un bien convencional pero planteado como positivo. El consenso (nos referimos al moderno, es decir, el que se identifica con la adhesión a un proyecto cualquiera) ya no es suficiente para conseguir un determinado fin, ya que la "libertad negativa" se caracteriza precisamente por su negatividad, por la imposibilidad de adherir positivamente a cualquier cosa que vincule en el tiempo. La "libertad negativa" necesita la ausencia de cualquier bien considerado o definido como común. Y esto supone [como hemos afirmado en otro trabajo (3)] la introducción en el Estado del *bellum omnium contra omnes*, no ya como condición pre-social (como afirmaban los partidarios del hipotético estado natural), sino como condición social, y, además, favorecida por el Estado. El conflicto que caracteriza a las sociedades políticas contemporáneas nace precisamente de haber erigido la "libertad negativa" en fin del ordenamiento jurídico.

Además, como consecuencia de esta primera dificultad, nos encontramos con otro problema: esta visión no consigue garantizar ni siquiera la convivencia como armisticio. En efecto, mientras las ideologías fuertes (aunque sea en nombre de un bien público erróneamente confundido con el bien común) aseguraban la consecución de los fines convencionalmente establecidos (y, entre ellos, la vida), la ideología nihilista es incapaz de suspender el estado de guerra: la hostilidad frente a los "otros" llega al punto de legitimar la supresión del inocente (es lo que sucede, por ejemplo, con el aborto), basándose en la decisión del más fuerte.

Pero, entendámonos bien, esta conclusión es inevitable, ya que las ideologías políticas fuertes no pueden contrarrestar las innovaciones de la *Weltanschauung* en la que se basan. Esto demuestra la intrínseca contradicción de los presupuestos de los que parten y la heterogénesis de los fines a los que tienden, que,

(3) Véase D. CASTELLANO, *La razionalità della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993, pág. 145.

en lo que se refiere al bien común, desembocan en la encalladura de Scylla (bien público) o de Caribdis (bien privado). Ninguno de los dos consigue garantizar la convivencia éticamente ordenada y, sobre todo, ambos tienen que negar la existencia del bien, o reconocer la imposibilidad de llegar a alcanzarlo, especialmente en lo que se refiere al bien común.

Otros autores se han dado cuenta de la existencia de esta dificultad, pero han seguido siendo prisioneros de la ideología contractual y, en cualquier caso, de la misma *ratio* del "personalismo político contemporáneo", aunque haya sido revisada y corregida acentuando el derecho y la necesidad de la aportación de la iniciativa privada a la satisfacción recíproca de las propias necesidades. El problema del *orden*, desde siempre cuestión esencial para la filosofía de la política, ha sido y es el centro de la reflexión de diversos pensadores contemporáneos, en particular de la denominada "escuela austríaca" (4). A pesar de la diversidad (a veces radical) de posiciones respecto a dicha escuela, también otros autores como Voegelin y Strauss, han llamado la atención sobre algunos temas fundamentales de la experiencia política, entre ellos el del bien común como cuestión estrechamente dependiente del orden.

Sin embargo, parece que en algunos autores se ha reafirmado, aunque en una versión actualizada, la tesis "liberal", según la cual el bien común coincide con la *libertad* como valor supremo, no con el bien. Si aceptáramos, por ejemplo, la definición de bien común propuesta por von Hayek, tendríamos que decir que el

(4) El libro de R. CUBEDDU, *Il liberalismo della scuola austriaca. Menger, Mises, Hayek* (Nápoles-Milán, Morano editore, 1992) es útil, sobre todo filológicamente, para comprender la posición de Menger, Mises y von Hayek, y algunos aspectos del contemporáneo debate "interno" del liberalismo.

Se diría que la escuela austríaca ha llevado al liberalismo del optimismo al pesimismo, aunque dicho pesimismo no sea más que una variante del optimismo de la *modernidad*. Del racionalismo absolutamente voluntarístico se habría pasado al "racionalismo moderado", que parece ser, al menos en parte, más "abierto" a la realidad. Sin embargo, dicha apertura no es sustancial, sino más bien una fachada, ya que se trata de un rechazo apriorístico a aceptar lo que la hace realmente "comprensible", es decir, la finalidad y el orden de las "cosas", entendidas desde un punto de vista filosófico.

bien común "consiste en un orden abstracto que en una sociedad libre debe dejar indeterminado el grado en que serán satisfechas las múltiples necesidades particulares" (5).

Esta visión del *bien común* se inscribe y desarrolla dentro de la visión de la política como acuerdo sobre los medios exclusivamente. Según von Hayek, lo que haría posible la paz es, por tanto, el orden; sería precisamente el acuerdo de los individuos a propósito de los medios, no de sus fines (6). Por tanto, la política tendría como fin un no-fin, puesto que tendría que considerar (como hemos dicho) sólo el problema de los medios. Por el contrario, los objetivos serían una cuestión privada. La reducción del ordenamiento jurídico a organización es coherente. Pero dicha reducción comporta no pocas dificultades (por ejemplo, ¿cómo se pueden justificar los Códigos? ¿Cuál es la naturaleza y el fin de las leyes?), y sobre todo cae en una aporía: la política, de ciencia y arte arquitectónico, pasa a ser concebida como una mera actividad crítica y de control (del poder, de las opiniones). El bien común se convierte en un cuerpo extraño a su naturaleza y a sus finalidades.

(5) HAYEK, cit., pág. 323.

Entre von Hayek, Voegelin y Strauss existen algunas divergencias de fondo respecto a este tema. En efecto, el primero considera que, en última instancia, el orden puede representar dos aspectos que se contraponen: entre el orden espontáneo y el orden organizado existe una diferencia radical, y solamente el orden espontáneo podría denominarse orden político. Efectivamente, éste no tiene una finalidad propia; mejor dicho, su finalidad residiría en permitir (o garantizar la posibilidad de) conseguir más fines. El orden organizado, sin embargo, tendría un fin propio, y nos parece que se puede deducir que por eso podría dar lugar a sistemas totalitarios. Para Voegelin, sin embargo, el orden político plantea necesariamente la cuestión del fundamento óntico del orden mismo, "mediado" existencialmente por la conciencia en la historia. En efecto, es la conciencia la que "expresa" el orden político a través de la "representación". Por tanto, el orden y la historia son dos dimensiones [transcendente (aunque hay quien piensa que la transcendencia de Voegelin es puro método: cfr., p. ej., G. F. LAMI, *Introduzione a Eric Voegelin*, Milán, Giuffrè, 1993, pág. 165) e immanente] de la realidad que se manifiesta en la conciencia y por medio de la conciencia. Para Strauss, al estar el orden político anclado al bien, no sólo trasciende la historia, sino que de alguna manera se contrapone a ella.

(6) Cfr. HAYEK, cit., pág. 188.

3. Contradicciones.

Sin embargo, tenemos que tener en cuenta que la concepción de la política como mera actividad crítica y de control es absurda. No porque no tenga que ser crítica o porque deba alejarse del deber de controlar el ejercicio del poder. Al contrario. Debe reconocer que dicho control y actividad crítica son verdaderamente posibles sólo si (y en la medida en que) el poder está ordenado positivamente hacia un fin, y a un fin no convencional, porque si no es así será siempre arbitrario. En efecto, un poder político que dependa absolutamente del consenso (entendido modernamente) del que es súbdito del poder deja de ser poder político: o es imposición ilegítima o es imposición legítima por el mero hecho de ser aceptada, y sólo para el que la acepta (como es sabido, éste es el problema que afrontó y resolvió Rousseau con una *fictio*). Pero, en el caso de que no haya aceptación, ¿es posible todavía el ejercicio del poder? Por ejemplo, si los impuestos o el servicio militar no fuesen aceptados, ¿sería aún legítimo imponerlos? En otros términos, un ordenamiento jurídico que se reduzca a organización, ¿en qué se funda para legitimar sus órdenes?

Y eso no es todo. Al no reconocer positivamente las razones y la naturaleza del poder, seguirá siendo contrapuesto a los individuos, será siempre algo extraño e incluso enemigo. Al máximo podrá ser considerado un mal menor, pero siempre un mal. Su control estaría limitado al procedimiento, que, además, ofrece garantías relativas, puesto que regularía los abusos, pero no los eliminaría. Y esto es lo que sucede con el Estado de derecho (7), donde nada se puede hacer contra la ley, y todo es posible con la ley (entendida como mera orden del soberano). O también es lo que sucede en el caso del aborto, al que se puede llegar "legítimamente" (se trata, como es obvio, de una "legitimidad" de derecho positivo) en el respeto, y sólo en el respeto, de

(7) De la amplia literatura sobre el "Estado de derecho", véase el volumen AA.VV., *El Estado de derecho en la España de hoy*, Madrid, Actas editorial, 1996.

un procedimiento. Sin embargo, dicho procedimiento no representa verdaderamente un límite a la decisión (poder) del individuo, sino sólo un límite a su modo de afirmarse.

Por tanto, se pierde el auténtico ejercicio crítico y de control que, en efecto, sólo es posible en positivo, es decir, conociendo la esencia y el fin del poder. En otras palabras, dicho ejercicio es imposible en presencia del pluralismo subjetivista de los fines. Por el contrario, necesita (y en este caso el poder se convierte en autoridad) que se pueda definir el bien común, el bien no convencional, sino real; un bien que no depende de las opiniones de los asociados, sino que sea intrínseco a la naturaleza humana. En resumen: ese bien que es común porque, al ser propio de todo hombre, es común a todos los hombres.

4. Orden y bien común.

No se insistirá nunca lo suficiente sobre la necesidad de definir positivamente la naturaleza del poder (y, por tanto, su fin), para poder criticarlo y controlarlo de verdad. De hecho no es suficiente (como hemos afirmado antes) la aceptación de las reglas del juego; pueden ser útiles para reglamentar el conflicto, pero no consiguen eliminarlo. Para transformar el conflicto en controversia es necesario algo más, y diverso, que un procedimiento. Hay que llegar, aunque sólo sea dialécticamente (entendiendo dialéctica en sentido clásico, no en sentido moderno), a distinguir el bien y el mal, lo justo y lo injusto; en definitiva, se trata de poder alcanzar la verdad. En el sector social, es necesario poder llegar a la verdad política, que, por consiguiente, no puede ser ni un artificio ni mero arte para hacer triunfar en última instancia a la anarquía.

Por tanto, el pensamiento liberal, aunque haya nacido con la finalidad de controlar el poder, no consigue ni puede conseguir su intento, porque al poseer una visión negativa del poder, sólo puede contener sus efectos.

En realidad, si vamos más allá de las teorías elaboradas con la intención de resolver el problema de la convivencia planteado

necesariamente por la experiencia, el pensamiento liberal y también el pensamiento democrático moderno caen prisioneros de un mismo error de fondo: el de atribuir a la libertad valor de fin, y no de medio. Pero al atribuir a la libertad valor de fin, están obligados a terminar en una aporía: el bien común, como hemos afirmado antes, está identificado con la "libertad negativa" que no sólo no puede ser el bien (en cuanto, en este caso, debe necesariamente presentarse como formal y, por tanto, caracterizada por la vaciedad de la nada), sino que acaba por hacer imposible esa convivencia que existe en los hechos y que querría conseguir y tutelar; convivencia que, sin embargo, sólo es posible en un orden justo.

Ahora bien, la justicia, como por ejemplo la salud, no es una creación del hombre. La justicia implica un orden que trasciende al Estado, es decir, a la comunidad política. Y el Estado está subordinado a este orden, de ahí que el Estado no sea nunca *soberano* (8), en cuanto que para conseguir su fin, que es ayudar a los hombres a vivir bien (es decir, lo más cerca posible de su naturaleza), debe reconocer como superior a él precisamente al orden de la humana naturaleza. En otros términos, tiene que reconocer que su fin es la persecución del bien del hombre, que, como señala Aristóteles en las primeras páginas de su *Ética a Nicómano* (9), además de ser el bien para el individuo, es el bien

(8) Es oportuno ser rigurosos con la terminología. El conocido padre dominico Santiago Ramírez, en su ensayo *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común* (Madrid, Euramérica, 1956), usa en algunas ocasiones una terminología "moderna", a pesar de que el contenido de su pensamiento es "clásico". Así, reconoce al Estado (sólo lingüísticamente) la característica de la *soberanía*, en lugar de la *realidad* (pág. 63). Tal comportamiento puede despreciarse. Siguiendo con el ejemplo anterior, se puede decir que el Estado moderno pretende, coherente aunque absurdamente, ser soberano, pero esta pretensión no puede ser una (o *la*) pretensión de la comunidad política. En efecto, la comunidad está subordinada al derecho y a las finalidades intrínsecas de la naturaleza humana. Cicerón lo demuestra perfectamente cuando escribe que "*Res publica [est] res populí; populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*" (*De Re publica*, I, 39).

(9) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómano*, I, 1094 b.

para la ciudad. Por consiguiente, el bien común no es ni el bien público ni el privado, sino el bien como actualización de la naturaleza humana, que, por supuesto, no puede realizarse sin libertad, pero que no se reduce a la libertad. El bien común es lo que une, reconociendo la diversidad. Desde este punto de vista, el ser común es afirmación de pluralidad.

Además, es este bien común el que consiente una distinción neta entre el Estado (es decir, el auténtico poder político que es propiamente autoridad) y cualquier otra organización. Por tanto, lo que caracteriza al Estado es la *realeza* y no la *sobreranía*.

Todo esto significa que el Estado es, sí, instrumental, pero no es instrumental respecto a cualquier fin; como hemos afirmado antes, el Estado tiene un fin propio, insustituible. Dicho fin, insistimos, es propio del Estado. Pero el Estado no es la única realidad, aunque sea la sociedad necesaria para que las otras sociedades puedan alcanzar sus objetivos naturales. De ahí que un Estado, ordenado según la naturaleza, reconozca la pluralidad. Dicho reconocimiento, que no es constitutivo, sino revelador, es indispensable para conseguir el bien común, ya que para vivir bien es necesario vivir y vivir en sociedad.