

Personalismo comunicativo y bien común

Fernando Rovetta Klyver*

Resumen: Partiendo de una reflexión en torno a las diferentes concepciones modernas sobre los derechos humanos, el autor expone las diferencias entre al **individualismo posesivo** y el **personalismo comunicativo**. El neoliberalismo reinante en nuestros tiempos sería el resultado de la exacerbación de esta primera concepción, que favorece ciertos derechos individuales (la propiedad en especial) por sobre otros derechos colectivos reconocidos desde la antigua Grecia. La globalización toma entonces la forma de una apropiación individualista del derecho, que impone una lógica depredatoria y abusiva por sobre las garantías que habían alcanzado las comunidades y los movimientos populares a partir del siglo XIX.

Palabras clave: derechos humanos, neoliberalismo, derecho, bien común.

Abstract: Starting from a reflection about the different modern conceptions of human rights, the author exposes the differences between **possessive individualism** and **communicative personalism**. The present ruling neoliberalism would be the result of the exacerbación of this first conception, that pleads for certain individual rights (specially private property) over other collective rights recognized since old Greece. The Globalization takes the form of an individualistic appropriation of the Law, that imposes a depredatory and abusive logic over the guarantees that had been achieved by communities and popular movements since XIX century.

Keywords: human rights, neoliberalism, Law, well-being.

* * *

Los tres modelos históricos de los derechos humanos: inglés, norteamericano y francés, comparten como supuesto antropológico lo que MacPherson denominó “**individualismo posesivo**”. Para estos modelos –surgidos entre los s.XVII y XVIII– el titular de los derechos humanos es siempre un sujeto individual, al margen de sus relaciones sociales, y el principal derecho que el Estado debe garantizar a través de un pacto “social”, es la propiedad privada.

“**Personalismo comunicativo**” es el nombre que propusimos –en tesis, UNED, Madrid, 2003- al supuesto antropológico de un modelo iberoamericano de derechos humanos, emergente de los debates salmantinos del s.XVI. Para este modelo alternativo, el titular de los derechos es la persona, con su inevitable referencia a las diferentes comunidades de las que participa: sociedad doméstica, civil, internacional, etc.; y el principal derecho que vertebra las relaciones intersubjetivas entre Estados, pueblos o personas habrá de ser el derecho a la comunicación.

El **bien común** es para Aristóteles el fin de toda la teoría y la actividad de la política de la Ciudad-Estado o **Polis**. La ciencia consiste en el conocimiento racional de las causas universales y necesarias, y de las cuatro causas que pueden atribuirse a toda la realidad, la más importante es la causa final, causa de las causas. “Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, resultan también muchos los fines... Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él... es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor... pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar el de la ciudad.” (Ét.Nic.1) El conocimiento de este fin tendrá gran influencia sobre nuestras vidas y pertenece a la ciencia de la política.

Cabe recordar que todas las doctrinas filosóficas –y sus correspondientes categorías- son unos textos situados en unos determinados contextos culturales, naturales e históricos que las hicieron posibles y cuyo conocimiento puede resultarnos de gran utilidad para entenderlas. Ironizaba Chejov (1979, 84): “Diógenes no necesitaba de un cuarto ni de un alojamiento abrigado; allí sin eso ya hace calor. Metido en una barrica y ya está, a comer naranjas y aceitunas. Pero si le hubiese ocurrido vivir en Rusia, ya no en diciembre, sino en mayo, ya habría llamado a alguna puerta. Casi seguro que se hubiera congelado de frío.” Acaso el concepto de “bien común” sea propio de una civilización mediterránea en apogeo difícilmente universalizable. Sospechamos que su posible universalización depende del modelo de derechos humanos que adoptemos, para tratar de alcanzarlo.

Luego de esta somera definición de los términos que se vinculan en el título de nuestro trabajo y de señalar su necesaria lectura en sus contextos, procuraremos (I) mostrar el vínculo posible entre tales términos a partir de las épocas y circunstancias en las que comenzaron a ser operativos hasta el presente, y particularmente (II) aquellas doctrinas que puede ser el origen genealógico de la actual globalización neoliberal y algunas que pueden criticarles, y (III) consideraciones finales éticas y jurídicas compatibles con el personalismo comunicativo.

I

Tratamos de establecer una confrontación entre unos conceptos antiguos con otros modernos, y lo hacemos con el afán de entender una particular crisis contemporánea. Intentamos proponer una argumentación ética. De las tres versiones rivales de la ética que presenta MacIntyre (1992, 23-32): la enciclopédica que surge con la Ilustración, la genealógica, con Nietzsche, Freud y Marx, y la tradicional, que comienza con los griegos y no excluye ni a los medievales, ni a los autores de las otras dos versiones, adoptaremos esta última. Además, cuando el tema lo demande incursionaremos en filosofía del Derecho, ya para dotar de garantías más eficaces a las propuestas éticas, ya para constar cómo éstas pueden legitimar ordenamientos jurídicos o instituciones políticas.

I.1. Para Aristóteles (384-322 aC) el bien común de la ciudad habría de ser considerado como más grande y perfecto –en definitiva, mejor- que el bien de cada individuo, porque el todo permanece, las partes perecen. Además, en su **polis** no todos los individuos eran ciudadanos, había esclavos no sólo como resultado de las guerras, sino también por naturaleza, hombres que espontáneamente preferían obedecer las órdenes de otros, antes que ejercer su autonomía. En consonancia con esta supremacía axiológica de lo colectivo sobre lo individual, proponía también que “la ética –como ciencia, en el mundo de las ciencias- habría de entenderse como una parte de la Sociología o la Política”.

Tales órdenes axiológico y epistemológico propuestos, parecen fundarse en una cierta concepción ontológica, según la cual el modelo de todo objeto de conocimiento, también el de la **polis**, es el **cosmos**. Para el orden cósmico, físico, importa más el todo que la parte: es razonable sacrificar unos árboles para salvar el bosque; particularmente si tales árboles no gozan de la misma lozanía que aquéllos que dan nombre al bosque.

Para Kant (1724-1804), a finales del s.XVIII y después de la Revolución Francesa, la jerarquía epistemológica se ha invertido. Hay una primacía de la ética sobre la política, en consonancia con una revalorización de la persona, entendida siempre como un fin en sí misma, frente al conjunto de las cosas, no más que meros medios disponibles para la persona (cabe destacar que la forma más digna de referirnos al ser humano, persona, en lenguas latinas se declina en femenino). Acaso por ello, en vez de hablarnos de un “bien (que puede entenderse como una cosa) común”, prefiere hablar de un “reino (de clara connotación humana y cristiana) de fines”, en el que el ejercicio de las libertades individuales sea compatible con el sometimiento a una ley universal. Está claro que el **individualismo** de la antropología kantiana o la de J.S.Mill (1806-1873) no es posesivo, como el de Hobbes o Locke. Además, siguiendo a Kant, la escuela de Frankfurt y otras ofrecieron un modo de contractualismo que admite una pluralidad de derechos y deberes que benefician al conjunto de la humanidad. Mas en el momento en que superan el afán posesivo, se aproximan al **personalismo**, como ocurre con la segunda formulación del imperativo kantiano: “considera a tu propia **persona** y a la de los demás siempre como un fin, nunca sólo como un medio”. Además, para garantizar una “paz perpetua” en el ámbito internacional, propone Kant (1795) una jerarquía epistemológica descendente: ética, política, derecho y economía.

Alcanzar tal “reino de fines” puede parecer algo utópico, lo que no nos exime de la tarea de aproximarnos a él asintóticamente: “La Atlántida de Platón, la Utopía de Moro, la Océana de Harrington y la Severambia de Allais, han surgido una tras otra sobre la escena pero nunca (fuera del aborto desdichado de la república despótica de Cromwell), han sido ensayadas... esperar que se produzca un Estado, como estos utópicos, se dará algún día por muy lejano que esté, en toda su perfección, pero el irse aproximando a él no sólo es pensable, sino, en la medida en que es compatible con la ley moral, deber, no ya del ciudadano, sino del jefe de Estado” (1784, 122).

¿Qué ha ocurrido en la historia de las ideas –y de las circunstancias que las hicieron posibles- entre Aristóteles y Kant? Desde aquel “bien común” entendido como la “vida buena de la multitud” que podía suponer el sacrificio del bien del individuo en función del bien de la ciudad, hasta este “reino de fines” en

el que utópicamente se pretende armonizar el bien de cada persona en el respeto por una ley universal, ha sucedido una revolución copernicana. La concepción ontológica se ha invertido, el arquetipo para entender todo lo real ya no es el cosmos, sino el mismo ser humano. Pero este cambio, una vez producido, no significó un avance irreversible, hubo un juego pendular entre concepciones cosmocéntricas y antropocéntricas de la realidad, con sus respectivos matices. Nos proponemos señalar algunos momentos clave de tal juego. En el último momento, más que asombro podrá ocasionarnos indignación constatar que el actual neoliberalismo cosmocéntrico, no sólo atente contra el ser humano, sino también contra nuestro cosmos.

I.2. Luego de aquella primera formulación griega del concepto “bien común”, el momento crítico para la historia del pensamiento se produjo en el medioevo, con Tomás de Aquino, justamente cuando se recuperan textos de Aristóteles. Esta es la tesis de J.B.Metz (1972, 53): en toda la historia del pensamiento hay sólo dos paradigmas para entender la realidad: lo infrahumano –determinado por leyes inmutables– o lo humano –lanzado a la aventura de la libertad. Los griegos dialogaron sobre el ser humano, pero lo vieron desde una perspectiva cosmocéntrica, infrahumana. Los medievales –desde la patristica– disputaron respecto a Dios, mas comenzaron a hacerlo adoptando una perspectiva antropocéntrica, propiamente humana, lo que se hizo evidente en el s.XIII. El conjunto de los seres no era ya más perfecto en cuanto estuviera sometido a un orden inmutable, sino en cuanto estuviera liberado hacia un nuevo modo de orden dinámico, compatible con el ejercicio de su libertad.

Si aquel primer modo de organización tomaba como referencia el determinismo cósmico y se traducía en cierta organización social “cerrada” (K.Popper, 1967), el nuevo modo de organización social se abre al tomar como referencia la libertad del ser humano con un fin que trasciende al mismo Estado. Este cambio de paradigma se produjo en la historia de la filosofía cuando ésta dialogó con el pensar hebreo cristiano empleando categorías aristotélicas, de obras recuperadas por los árabes. En este crisol de culturas se produjo el giro antropocéntrico, mientras comenzaban a surgir las universidades europeas.

Medio milenio antes de que Kant planteara su revolución copernicana respecto al pensar griego, desde la universidad de París y con el rigor de la escolástica, en el s.XIII se propuso convertir la supremacía de lo político y lo colectivo, en la primacía de la ética y lo personal. Porque si en el orden temporal las ciudades pretendían alcanzar el bien común, cada persona estaba ordenada a trascender el tiempo para lograr un bien de mayor rango ontológico. Y este fin -para Tomás de Aquino- no atenta contra la libertad humana cuya existencia fundamenta en argumentos extraídos de la razón, la experiencia y la fe. Kant otorgará a la libertad la condición de principal derecho, mas curiosamente, sólo la admite como un postulado de la razón práctica regulador de la conducta, abdicando de tal tríptico de fundamentos.

Mas aquella primacía de la ética no condujo a un solipsismo, se proyectó al ámbito de lo jurídico en tanto que reconocimiento del otro en su diferencia. Si para Aristóteles y Ulpiano: de la *iustitia* provenía el derecho (*ius*); para Tomás de Aquino: lo previo es el *ius* del otro y cada cual ejercerá la justicia al reconocerlo. El inmanentismo de Aristóteles le hizo ver a los otros, incluso a los dioses, como clones de sí mismo y “le impidió ver en la misma justicia, en lo que la política tiene de ética, un bien común propiamente dicho y no una suma o colectividad de las felicidades individuales” (Risco, 1999, 87). Por el contrario, la referencia medieval a un Otro, abrió el concepto de alteridad hacia lo diferente, “multiforme y complejo, de tantas comunidades que viven según su ley particular, sus costumbres locales, estatutos personales y compromisos contraídos” (ib., 91).

I.3. El tercer momento que nos interesa señalar, confirma y desarrolla las virtualidades de aquella opción ontológica tomasiana. Como ella, tuvo epicentro en la misma universidad francesa, aunque pronto se desplazó -con Francisco de Vitoria- hacia la universidad de Salamanca, dando lugar a lo que se llamó la segunda escolástica, o escolástica española del Siglo de Oro (s.XVI y com.s.XVII).

El contexto histórico no podía ser más propicio para hacer explícitas las consecuencias teóricas y prácticas que podía suponer una lectura ética (1) del quehacer político (2), para regular a través de instrumentos jurídicos (3) las apetencias de obtener ventajas económicas (4). La llegada de los españoles a América y su regreso a la península Ibérica, planteó con dramatismo la cuestión de los “justos títulos”, o los argumentos que legitimaran los viajes, posible enriquecimiento de los conquistadores y la incipiente colonización de aquellos territorios.

Contra la opinión de quienes pretendían legitimar tales hechos en el poder del Emperador, en el

que le hubiera concedido el Papa por medio de Bulas, o en el hecho de que aquellas tierras supuestamente eran “*res nullius*”, Vitoria, en pleno contexto inquisitorial, supo reconocer que “estaban ellos (los indios) pública y privadamente en pacífica posesión de sus cosas”, luego a los españoles no les asistían más títulos que el “*ius communicationis*”. Según esta reformulación del derecho de gentes, todas las personas y los pueblos tenemos derecho a comunicarnos con otras personas y pueblos, intercambiando información, bienes y servicios sin causarles, ni causarnos daño.

Esta magistral respuesta del teólogo-jurista salmantino le valió el título de fundador del derecho internacional público. Su doctrina fue acaso la primera en formularse una vez que la expedición Magallanes-El Cano ofreciera la prueba empírica de la globalidad del planeta. El derecho a la comunicación es el primero que se erige en un mundo que adquiere inequívoca conciencia de su globalidad, desde este momento la cuestión del bien común de cada Estado, comienza a estar condicionada por la posibilidad de alcanzar un bien común para el Orbe todo, “que en cierto modo es una república”.

Como un indicador de la actualidad de esta doctrina, ha señalado recientemente L.Ferrajoli (1999, c.5) que la genialidad de la propuesta de un *ius communicationis* (que albergaba en su interior al *ius commercii*, *ius evangelii*, *ius migrandi*, etc.) se hizo evidente cuando H.Grocio desde Holanda o A.Gentili desde Italia adoptan este argumento tomado de los *magni hispani*, para legitimar sendas expansiones imperiales. Sin embargo, cuando medio milenio después los habitantes de las antiguas colonias arriban a las antiguas metrópolis demandando el derecho a la comunicación como inmigrantes, se topan con las leyes de extranjería o con prácticas que les discriminan.

En épocas coloniales, el colono exponía su propia vida y patrimonio para lograr someter a los nativos y vivir de la plusvalía que obtenía de ellos. En la actualidad, con el neoliberalismo ha surgido un neocolonialismo. Hoy no necesita desplazarse el dueño del capital, bien espera que lleguen trabajadores cualificados de países empobrecidos para beneficiarse de mayores plusvalías, bien confía que quienes administran sus inversiones decidan la siguiente deslocalización de sus activos, hacia países donde los salarios sean más competitivos (generen mayores plusvalías).

¿Qué ha ocurrido para que se produzca semejante asimetría entre Europa y sus colonias? ¿Por qué promueve y garantiza el derecho a la comunicación (que pronto será traducido y reducido a libertad de mercado) sólo cuando trata de expandir sus dominios, maximizar sus beneficios, pero es capaz de negarlo o negociarlo cuando son otros los que pueden beneficiarse de su aplicación? ¿En qué doctrinas se fundamentan tales prácticas de la asimetría creciente?

I.4. El cuarto momento del juego pendular acaso pueda ser suficiente para dar respuesta a algunas de aquellas preguntas. Nos situamos en el s.XVII, en la Inglaterra de T.Hobbes y J.Locke, principales promotores del “individualismo posesivo”. Con esta doctrina regresamos a una implícita concepción ontológica de carácter cosmocéntrica, como la griega, aunque de modo explícito se pregone cierto antropocentrismo, este doble discurso se mantendrá hasta la actualidad.

Explícitamente hay una defensa de los derechos individuales –aún en el hipotético estado de naturaleza- frente a los poderes que pudieron tener las corporaciones medievales, el Imperio o la Iglesia. Surgen de allí las bases para una teoría de la democracia que respeta el criterio de las mayorías para alcanzar el bien común: “El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones; porque siendo todos ellos servidores de un único Hacedor omnipotente e infinitamente sabio... Siendo, como se ha dicho ya, los hombres libres, iguales e independientes por naturaleza, ninguno de ellos puede ser arrancado de esta situación y sometido al poder político de otros sin que medie su propio consentimiento” (1690, 5 y 131).

Obsérvese que Locke, teórico del liberalismo moderno, no escatima en su argumentación el recurrir a la revelación hebreo cristiana, e identifica la ley natural con la razón, de igual modo que los escolásticos. Mas cuando propone fundamentar el paso del estado de naturaleza al estado civil, toma partido por el menor de los bienes jurídicos que podía proteger: no se trata de la vida, la salud o la misma libertad, sino de las posesiones: “Tenemos, pues, que la finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes; esta salvaguarda es muy incompleta en el estado de Naturaleza” (1690; 93).

Una interpretación amplia y benigna podría incluir en estos bienes “*properties*” a los anteriores, aunque resulta sintomático que sea este nombre genérico vinculado al valor crematístico el que se presente como fundamento de la asociación política. En este caso “la finalidad máxima”, el **bien común** de la teoría política tradicional, se convierte en una sumatoria de los bienes individuales, aunque no queda suficientemente claro cómo garantizar que todos los seres humanos “libres e iguales” por naturaleza pudieran acceder al disfrute de su bien, dado que también por naturaleza son “independientes” de los demás.

Nos asalta una duda sobre el término “común” cuando percibimos que este fundamental derecho a la propiedad “privatizada” no parece que sea universalizable: “Por esta razón, la hierba que mi caballo ha pastado, el forraje que mi criado cortó, el mineral que yo he excavado en algún terreno que tengo en común con otros se convierten en propiedad mía sin el señalamiento ni la conformidad de nadie.” (1690, 22-4) El problema lo vemos en el trabajo del criado, ¿por qué no puede éste beneficiarse del producto de su esfuerzo? ¿En qué se funda la propiedad del terreno que tiene –Locke- **en común** con otros? ¿Cuáles son los límites o criterios para tal propiedad inicial? Queda claro que al criado no sólo se le priva de la propiedad, sino también de la propia libertad, acaso fundada en aquélla.

En un interesante estudio sobre estos textos F.Hinkelammert (1999), destaca que Inglaterra buscaba monopolizar el comercio de esclavos, para la época centrado en España. Locke no sólo tenía un interés teórico por legitimar una empresa colonizadora, sino que tenía invertida su fortuna en el comercio cuyo monopolio perseguía.

Llegados a este punto podemos señalar una suerte de antinomia para la cuestión del bien común, planteada desde una perspectiva cosmocéntrica: ya el todo se fagocita a la parte, caso de la “sociedad cerrada” de Grecia antigua; ya las partes (o algunas de las partes) postergan al todo, o a todos, postergando a las demás partes, caso de la sociedad abierta de la Inglaterra moderna. Este momento del péndulo y el anterior, serán más desarrollados adelante, en la segunda parte.

I.5. El quinto momento de este juego pendular respecto al **bien común**, viene a compensar la postergación de su calificativo: del olvido de lo **común** pasamos a su apología: el comunismo, de una sociedad basada en clases que se definen por su relación de propiedad con respecto a los medios de producción, pasamos a la utópica sociedad sin clases. Con esto regresamos a una sociedad de corte totalitario en la que las partes vuelven a ser vistas sólo en función del todo estatal, cuyos intereses son interpretados por un partido político único.

Este movimiento supone un cambio de carácter revolucionario, no era suficiente que se hubieran alcanzado ciertos derechos políticos con la Revolución Francesa de finales del XVIII, era necesario plantearse el acceso a los derechos económicos a través de la Revolución soviética de comienzos del s.XX, aunque se posterguen aquéllos. No corresponde detenernos en las desastrosas consecuencias políticas -incluso económicas- que trajo la aplicación este modelo en los Países del Socialismo Real. Con independencia de su fracaso en el terreno de la praxis en su *pars construens*, la teoría marxista en su *pars destruens* o crítica del liberal capitalismo, aún conserva toda la lucidez y frescura que tuvo el conocido Manifiesto de 1948:

“El descubrimiento de América y la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía un ascenso un nuevo campo de actividad.... Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países... Las antiguas industrias nacionales han sido destruidas y están destruyéndose continuamente.... Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente al Occidente... La burguesía suprime cada vez más el fraccionamiento de los medios de producción, de la propiedad y de la población. Ha aglomerado la población, centralizado los medios de producción y concentrado la propiedad en manos de unos pocos... Masas de obreros, hacinados en la fábrica, son organizados en forma militar. Como soldados rasos de la industria... No son solamente esclavos de la clase burguesa, del Estado burgués, sino diariamente, a todas horas, esclavos de la máquina, del capataz y, sobre todo, del burgués individual, patrón de la fábrica. Despotismo tanto más mezquino, odioso y exasperante, cuanto mayor es la franqueza con que proclama que no tiene otro fin que el lucro.”

Difícilmente se pueda describir con mayor precisión aquélla y la actual circunstancia de una

globalización de la pobreza por el afán de lucro de unos pocos. Por cuanto, no han cesado de buscarse soluciones al problema. Por ejemplo, ante la tesis del derecho a la **propiedad privada** como derecho fundamental por antonomasia propuesta por los liberales, nos encontramos con una reciente antítesis que confronta a los derechos patrimoniales con los fundamentales. Considera L.Ferrajoli (2000) que mientras los **derechos fundamentales** son universalizables, los **derechos patrimoniales** sólo admiten como titular a cada propietario. Luego ningún derecho patrimonial puede ser garantizado como un derecho fundamental.

Si para Locke, el derecho a la propiedad se funda en el trabajo, pero es aquél el principal derecho, para la concepción marxista se produce un desplazamiento hacia el trabajo como un derecho, por el que “el hombre se naturaliza y la naturaleza se hominiza”. Y, si el sujeto de derechos entre los liberales era un *homo economicus*, totalmente liberado de sus vínculos sociales, el titular de los derechos comienza a ser una clase social trabajadora que se define por su posición respecto a los medios de producción. Luego, si Macpherson propuso denominar “individualismo posesivo” al supuesto antropológico del modelo liberal inglés, podríamos denominar “colectivismo productivo” al emergente como respuesta dialécticamente antitética. El sujeto titular de los derechos es el “hombre genérico”, la clase trabajadora o el proletariado, el principal derecho es el trabajo mismo.

El intento por plasmar históricamente este modelo encontró su fin en noviembre de 1989, con la caída del Muro de Berlín. Desde entonces, comenzó el desmembramiento de la URSS y el giro hacia el liberalismo de la misma China continental. Sólo una pequeña isla en el Caribe –con un alto coste de postergar derechos civiles y políticos- resiste al predominio omnipresente de un neoliberalismo hoy globalizado.

I.6. El último momento que cabe señalar es el actual, con la emergencia del neoliberalismo. Terminada la guerra fría entre dos bloques que entendían el bien común de modo antagónico, se perciben simultáneamente dos movimientos. Por un lado, se celebra cierto “fin de la historia” en cuanto a través de un pensamiento único –de corte neoliberal- se habría alcanzado a resolver el problema del reconocimiento de todos los seres humanos, profetiza con entusiasmo F.Fukuyama (1989). Por otro, con un dejo de pesimismo que contradice la lectura anterior, S.Huntington plantea simultáneamente un “choque de civilizaciones” (1997) que enfrentaría al Occidente con los países islámicos, y en su preocupación para definir la identidad de los ciudadanos de EEUU (2004) como blancos, protestantes y de habla inglesa, llega a proponer que se trate como “enemigos” –en términos de Karl Schmitt- a los hispanos, católicos y de habla castellana, que en tanto inmigrantes son vistos como amenaza.

Respecto a la primera de las tesis, la del reconocimiento de los seres humanos como tales, no parece que se confirme cuantitativa ni cualitativamente. Organizaciones como la FAO, OMS, OIT, y cientos de ONGs vienen advirtiendo del progresivo distanciamiento entre quienes sobreabundan en lo superfluo y quienes carecen de lo indispensable para su supervivencia. El neoliberalismo, con sus políticas de reajuste estructural, impuestas por el FMI, BM y OMC a los países empobrecidos, y con el flujo de capitales financieros capaces de desestabilizar incluso economías de países industrializados, a través de las deslocalizaciones, han conseguido “globalizar la pobreza”, sentencia F. Mayor Zaragoza.

En cuanto a la tesis del choque entre civilizaciones, que viene a legitimar que continúe la carrera armamentista, ha encontrado un nuevo icono en el 11 de septiembre de 2001, con la caída de las torres del *World Trade Center*, como una reedición de la Torre de Babel. Como respuesta a un fundamentalismo islamista, presunto autor de aquel ataque terrorista, se ha autolegitimado otro fundamentalismo neoliberal y neoconservador –valga la paradoja- que compite con aquel en belicosidad e irracionalidad. (Volveremos sobre esta cuestión en II.3.)

Respecto a la tercera, la dificultad de las relaciones interculturales se hace patente en la dificultad creciente de los trabajadores inmigrantes en los países industrializados. Si la clasificación entre proletarios y capitalistas, parecía haber desaparecido con la emergencia del “pensamiento único”, ahora se puede hablar de la “*global class*” (R.Dahrendorf, 2002, 27) que alude a los inversores de grandes capitales que no reconocen compromiso con Estado alguno, ni con sus congéneres, y por el otro lado los “**superfluos**” (S.George, 2002, 105), excluidos de la sociedad política y económica, porque de tan pobres no pueden producir nada relevante para el mercado, ni tampoco consumir salvo desperdicios. Para éstos, cabe aplicar las ERP (estrategias de reducción de población), ya preventivas (hambre, epidemias...), ya terapéuticas (guerras, de ser posible entre ellos mismos). En realidad, se plantea como una diferencia intercultural lo que desde siempre fue difícil: la relación entre quienes vienen concentrando las riquezas y

quienes padecen la distribución de la pobreza.

En este contexto, si el movimiento pendular del modo de concebir el **bien común** había postergado el calificativo, en los orígenes del liberalismo, ahora parece olvidarse del propio sustantivo. El **bien** –que para Aristóteles era “lo que todos naturalmente apetecen”– se ha convertido en un fetiche virtual. Se pretende ampliar la gama de necesidades reales, confundiéndolas con un sin fin de **satisfactores** que poco satisfacen al sujeto que las requiere. Se presentan productos únicos que se imponen a través de la publicidad, a través de lo que se denominó **MacDonalización** de las culturas. Se ofrecen como satisfactores –camuflados de bienes necesarios– un amplio espectro de narcóticos que terminan consumiendo al consumidor. Por último, no interesan los bienes reales, incluso para el mercado, lo que interesa es la ficción de una presunta producción que hace escalar valores en la bolsa. M.Neef y A.Elizalde (2003) en su propuesta de Economía a escala humana, nos proporcionan oportunos análisis críticos de esta cuestión.

Lo que importa es maximizar el lucro. Luego, más que un regreso al “individualismo posesivo” clásico, habríamos entrado en la faz del “individualismo lucrativo”, donde las posesiones sólo valen en cuanto son lucrativas. Por el contrario, si para garantizar el lucro es necesario provocar un incendio forestal, todo está permitido. Parfraseando a San Agustín, para el neoliberalismo la máxima es: “lucra y haz lo que quieras”.

El orden epistemológico que proponía Kant (supra I.1) se ha invertido totalmente: la economía (4) del lucro se ha impuesto a la misma producción y al trabajo, y desde el nuevo sitio dispone que el Derecho (3) opere como un instrumento de manipulación de los débiles en beneficio de los poderosos, que la política (2) se limite a garantizar el juego del mercado y que la ética (1) se convierta en el discurso de la corrupción, no de una que otra virtud, sino del carácter en su conjunto. Esta cultura de la corrupción no sólo afecta a determinados sectores o países depauperados, llega a las mismas esferas de decisión de organismos internacionales como la ONU. Acaso por este escenario sea más propio hablar –para describir el fin de la **polis**, subordinado al fin del mercado– del “mal común” como lo denomina Dierckxsens (1998, cap.2).

II

Planteada la secuencia histórica entre las diferentes concepciones del “bien común” nos proponemos ahora describir, en cinco momentos, la confrontación entre nuestro “personalismo comunicativo” que atribuimos a la secuencia de Tomás de Aquino, Vitoria y Kant, frente a las diferentes modalidades de concebir el fin político desde una perspectiva cosmocéntrica. Distinguimos para ellos un **cosmocentrismo ingenuo**, del discurso griego, que no había tenido la oportunidad de confrontar dialógicamente su concepción ontológica con la tradición hebreo cristiana, de un **cripto cosmocentrismo** que, bajo la apariencia de un discurso antropocéntrico, fija el fin del ser humano y el de su quehacer político, el bien común, en algo que es inferior a lo humano; algo que no es digno de ser universalizado porque no tiene la dignidad de lo humano.

Afirmamos que la doctrina de Locke –por ejemplo– es implícitamente **cosmocéntrica** en cuanto centra su doctrina política en el derecho a la propiedad, a diferencia de la doctrina de Vitoria que –por centrarse en el derecho a la comunicación– es **antropocéntrica**. Porque la **propiedad** es el tipo de relación que puede establecerse con las cosas, y si pretendemos aplicarla al ser humano será para degradarlo, mientras que la **comunicación** es el arquetipo de relación intersubjetiva, que establecemos con las demás personas, y si por cuestiones culturales las aplicamos a las cosas (como los indios que hablan de la Pachamama) no es para degradarlas, sino para enaltecerlas.

Constatamos también que para las concepciones antropocéntricas, existe una primacía de la ética sobre otras disciplinas de la razón práctica, según la que, para todo quehacer humano cabe señalar un límite al ejercicio de su libertad, de modo que pueda ser compatible con el simultáneo o sinérgico ejercicio de las libertades de los demás seres humanos. Por el contrario, son las concepciones cosmocéntricas las que incurrir en la falacia de la infinitud, que veremos expresarse en *lapsus linguae* (II.3). Se ha señalado al mismo neoliberalismo como una nueva religión, acaso se trate de una forma patológica de buscar al Ser Infinito en una insaciable sed de propiedades, poder y lucro.

Para nuestra indagación genealógica sobre qué doctrinas nos condujeron al estado actual de corte

neoliberal, nos proponemos confrontar, desde el personalismo comunicativo, las teorías de cinco autores liberales: Hobbes, Locke, Grocio, Bentham y Austin, respetando el orden cronológico y alternando entre derechos políticos (como la soberanía y la guerra) y derechos económicos (como la propiedad y el lucro), para concluir con una galvanización de los cuatro derechos anteriores.

II.1. **El derecho a la soberanía**, ha sido señalado por Kelsen como el principal problema de la filosofía del Derecho y de la Política. En consonancia con este diagnóstico, L.Ferrojoli ha sugerido recientemente que puede encontrarse un *philum* intelectual que comenzando en Vitoria, continúe en Kant para llegar a Kelsen. ¿Por qué se atribuye semejante importancia a tal derecho? ¿Por qué lo vincula a la política? Y, ¿en qué coinciden estos autores de los s.XVI español, XVIII alemán y XX austríaco-norteamericano?

Desde el origen de la jurisprudencia romana, se planteó –acaso por influencia remota del helenismo que impuso Alejandro por enseñanzas de Aristóteles- la coexistencia de los derechos civiles de cada pueblo conquistado, con un derecho de gentes común para todo lo que llegó a ser el Imperio Romano. Es decir, el ejercicio del poder al interior de cada comunidad política admitía un cierto común denominador jurídico que servía como una referencia de racionalidad práctica para dirimir las cuestiones locales sin apelar a la violencia. Esto no niega que se hubiera apelado una y otra vez a la guerra, pero al menos en el plano teórico se admitía cierto límite –que los romanos denominaron “derecho de gentes”- para el ejercicio del poder.

En el s.XVI, Vitoria tradujo ese *ius gentium* en un *ius communicationis*, como un derecho vigente no sólo entre los hombres, sino también “entre los pueblos”, por el que se podía intercambiar información, bienes y servicios sin causar daño, según ya vimos. Este derecho actuaba como un techo de racionalidad práctica común a todas las repúblicas en su afán de convivir armónicamente en el Orbe”...El *orbe* todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del **derecho de gentes**... (luego) ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, porque está dado por la autoridad de todo el *orbe*.” (1528, 21, 1-2). Redefine la soberanía al articularla con el derecho (Ferrajoli 1999,152) y la comunicación (Auat, 2005).

En el s.XVIII, Kant reformula esta propuesta como una Federación de Repúblicas o de un Estado mundial cosmopolita, como ideal regulativo en su opúsculo la Paz Perpetua (1795), donde señala una serie de condiciones materiales -en seis artículos preliminares, tres definitivos y dos apéndices- para la construcción de tal ideal. En el primer artículo definitivo, sostiene que la única institución idónea para entablar relaciones pacíficas entre los pueblos es el “gobierno republicano”; en el segundo, define al **derecho de gentes** como fruto de un pacto originario entre los pueblos para formar una federación a favor de la paz. Para esto establece la jerarquía epistemológica descendente ya aludida, entre argumentaciones: éticas, políticas, jurídicas y económicas, que será invertida radicalmente por el neoliberalismo, como veremos en III.2 y 3.

En el s.XX Kelsen, conocido por su Teoría pura del Derecho *more geométrica*, como la ética de Spinoza, parece compartir con él cierto rechazo a lo empírico. Sin embargo, cuando critica a J.Austin defiende la primacía de un Derecho Internacional sobre los estatales, admite algo empírico, histórico y material: “puedese concebir entonces el **Derecho de gentes** como un orden jurídico situado sobre los órdenes jurídico-estatales, a los que abarca en una comunidad jurídica universal; con los que se garantiza gnoseológicamente la unidad de todo Derecho en un sistema de capas jurídicas gradualmente consecutivas” (1979, 119).

Si para los tres autores mencionados es posible una soberanía compatible con el derecho de gentes, hubo cierta concepción de soberanía que excluía todo límite. Según Ferrajoli (1999, c.5) fue Jean Bodin (1529-1596) el responsable de tal concepción al definirla como *suprema potestas superiorem non recognoscens*. Conforme esta última definición del autor de los VI libros de la República (1576), el Estado soberano desconocía todo poder del Emperador o el Papa, rompiendo con la tradición medieval.

El hecho de que la soberanía no admitiera ningún límite superior para el ejercicio de su poder, habría dejado a los diferentes Estados en una virtual “guerra de todos contra todos”, como el presunto estado de naturaleza hobbesiano. Por tal motivo, pese al reconocimiento de los nuevos Estados en la Paz de Westfalia (1648), y los sucesivos intentos de lograr armonía entre ellos, tras las guerras mundiales –reedición de la guerra de los treinta años (1914-45)– se ve la urgente necesidad de crear un sistema como el de ONU con su Declaración Universal de 1948. Esos trescientos años de soberanías estatales a la

intemperie requerirían un nuevo marco de racionalidad práctica, como un nuevo **derecho de gentes** que hoy llamamos **derechos humanos**.

Esta magistral interpretación sobre los derechos humanos como límites de las soberanías estatales, requiere cierta precisión. No es propiamente Bodin quien postula la falta de límites de la soberanía, porque afirma: “Este poder es absoluto y soberano, porque no está sujeto a otra condición que obedecer lo que la ley de Dios y la natural mandan... Todos los príncipes están sujetos a las leyes de Dios y de la naturaleza y a ciertas leyes humanas comunes a todos los pueblos...” Luego Bodin, no deja el ejercicio de las soberanías estatales a la intemperie, por el contrario, alude a la ley de Dios y a la ley natural como para galvanizar ese techo de racionalidad jurídica que ofrecía el derecho de gentes.

Fue Thomas Hobbes (1588-1679) quien en *De Cive* (1642), tras describir los deberes de los hombres sucesivamente en cuanto hombres, ciudadanos y cristianos (según reza su prefacio), concentra en el soberano todos los poderes políticos e incluso el religioso: “si el poder de juzgar estuviese en uno y el de ejecutar en el de otro no se conseguiría nada...” (así unifica el poder judicial y el ejecutivo). Pero “mucho más conducente para la paz es prevenir las disputas que aplacarlas después de surgidas y como todas las controversias nacen por la diferencia de opiniones entre los hombres acerca de lo mío y lo tuyo, de lo justo y lo injusto... corresponde al mismo poder supremo presentar las mismas reglas o medidas comunes para todos” (aquí asume también el poder legislativo) (c.VI, 58).

Una vez unificados los tres poderes políticos, el soberano asume también el poder religioso, acaso por esta razón la obra fue puesta en el *Index* en 1654: “si uno ordena hacer algo bajo pena de muerte natural y otro lo prohíbe bajo pena de muerte eterna, ambos con derecho, de ahí se seguirá...disolver por completo el Estado. Pues ni se puede servir a dos señores, ni es menos señor aquel a quien creemos que hay que obedecer por miedo a la condenación, que aquel a quien se obedece por miedo a la muerte temporal... Se deduce pues que aquel... a quien el Estado ha encomendado el poder supremo, tiene también el derecho de juzgar qué opiniones son enemigas de la paz y de impedir que se enseñen” (ib, 59).

Luego la soberanía que no admite límite superior alguno no es tanto la de Bodin, como la de Hobbes, porque si bien éste identifica la ley natural con la divina, ofrece una interpretación de las mismas según la que no actúan como límites, sino como fines que estimulan el ejercicio de la soberanía. No es que las leyes natural o divina puedan poner límites al ejercicio de la soberanía, es el soberano quien asume -en cuanto intérprete absoluto de aquéllas- el lugar de la naturaleza o del mismo Dios.

En la concepción hobbesiana, la soberanía del Estado se unifica monolíticamente hacia el interior del Estado, para lograr de ese modo una mayor eficacia en su confrontación exterior en su expansivo *common law*. Genera una cultura del temor, a la vez que se niega a reconocer instrumentos internacionales que puedan suponer alguna cortapisa al ejercicio del poder.

II.2 El derecho a la propiedad ha sido presentado como el principal derecho a proteger por el soberano o *Leviatán* de Hobbes. El mecanismo del contrato social funciona así: el soberano dicta leyes y el ciudadano las cumple, siempre y cuando el soberano le garantice determinados derechos fundamentales. Y, ya vimos cómo para Locke (I.4) la propiedad privada es el arquetipo de los derechos fundamentales. En el extremo opuesto, Ferrajoli (I.5) sostiene que los derechos patrimoniales no son fundamentales.

Entre estas lecturas antitéticas, el derecho a la propiedad privada es admitido –a modo de una síntesis (previa)- por la escuela salmantina, pero no como un **derecho natural** porque hay culturas indianas y órdenes de frailes que tienen las tierras en común. Tal propiedad es vista como un **derecho de gentes**, es decir, como producto de un consenso que busca beneficios para todos, porque parece que con mayor esmero se cuida al jardín propio que al parque público. Pero, por ello mismo, se plantea también como un derecho limitado. Sólo se puede considerar derecho fundamental a aquél que tenemos de apropiarnos de lo necesario para la supervivencia propia y la de aquéllos confiados a nuestra responsabilidad.

Pero ese derecho, insistimos, está limitado a) por la ponderación de aquello que seamos capaces de consumir antes de que se eche a perder, pues sería absurdo que acumulemos lo que no beneficie a nadie; b) por el simultáneo derecho que los demás tienen a sufragar sus necesidades con bienes de igual calidad que aquéllos que hayamos escogido para sufragar las nuestras; y, c) por la consideración de que en determinadas circunstancias –las de necesidad extrema- las cosas vuelven a ser comunes.

Estos límites son propuestos por Vitoria fijando el deber de restituir -a modo de aporte contributivo- todo aquello de lo que nos hubiéramos apropiado ilegítimamente. El hecho histórico que provocó este desarrollo doctrinal fue el magnicidio de Atahualpa a manos de Francisco Pizarro. El texto donde desarrolla esta teoría es un comentario a la Suma Teológica, dedicando más de cincuenta páginas – aún sin traducir del latín- a la cuestión.

Un siglo después, Locke sin citar la fuente y adoptando los mismos ejemplos, invierte tal **deber de restitución** en un **derecho a la propiedad privada** e ilimitada. Su aporte consistió en encontrar argumentos para sortear los límites éticos propuestos al derecho económico a la propiedad: a) hay cosas que no se degradan como las tierras y el dinero que puede acumularse sin límite; y b) en cuanto a dejar cantidad y calidad para los otros, no resulta necesario ante la sobreabundancia que muestran las tierras colonizadas de América. No tuvo en cuenta ni el tercer límite, ni la posible inflación, ni la fluctuación de precios de zonas desertizadas, que invalidan su primer argumento; ni el crecimiento demográfico posterior, que pondrá en crisis al segundo. Por el contrario, un fiel lockeano en estas teorías económicas, R.Nozik (1988), considera que toda restitución, por vía de aporte al fisco, todo impuesto, puede considerarse un robo.

El individualismo que comenzara Hobbes, necesitaba negar la naturaleza social o política postulada por Aristóteles. Este evidente componente de la condición humana fue sustituido mediante un presunto contrato social –nunca realizado históricamente- que actuó como forma sobrevenida, porque la naturaleza humana era vista como bestial, agresiva e insolidaria. Esto nos llevará a la siguiente cuestión crítica: la guerra.

La antítesis a la tesis lockeana, la dicotomía propuesta por Ferrajoli entre derechos fundamentales y patrimoniales, tampoco resuelve el problema. El derecho a la propiedad –aunque no sólo él– puede entenderse como derecho fundamental, y por lo tanto indisponible o no negociable, dentro de ciertos límites de ponderación razonable, más allá de los cuales deja de serlo. Por ejemplo, cuando los campesinos brasileños del MST reclaman las parcelas de tierra que trabajan, exigen el respeto por un derecho fundamental, porque los minifundios (aproximadamente 15 ha. de secano y 5 ha. de regadío) son necesarios para que un núcleo familiar pueda sobrevivir dignamente. En cambio, los derechos de Bill Gates sobre *Microsoft* no son derechos fundamentales, más allá de la millonésima parte de sus acciones sobre la empresa.

II.3. **El derecho a la guerra justa**, pudo defenderse como análogo a la legítima defensa. Pero la guerra, sin más calificativos, puede ser explicada desde la lógica de las pasiones humanas. Decían los clásicos que si el concupiscible no era satisfecho, entraba en acción el irascible, traducido a términos psicoanalíticos cuando el *eros* por las propiedades, el poder o el lucro queda insatisfecho se pone en acción el *tánatos* o pulsión de muerte. Pero ¿qué resulta más natural al hombre? Para Aristóteles, el hombre era el “*zoon politikon*”, sociable –con predominio de *eros*– por naturaleza; para Hobbes, en estado de naturaleza lo que cabe –por predominio del *tánatos*– es una “lucha de todos contra todos”. Kant intentará una síntesis con su “insociable sociabilidad humana”, que armoniza tales pulsiones.

Respecto a la guerra, se dieron históricamente posiciones radicales: por un lado, los **irenistas** consideran que bajo ninguna circunstancia puede plantearse su justificación, menos aún si pretende hacérselo desde una doctrina que teorice sobre un decálogo que en su quinto mandamiento prohíbe matar; en este sentido Lutero y Erasmo, sostuvieron al menos circunstancialmente, que no había guerra justa. Por otro, los **belicistas** pretenden justificar una guerra por la voluntad del soberano, de anexionar por ejemplo nuevos territorios al propio.

Entre ambos extremos, será Vitoria quien, heredero de la patrística y acaso de Francisco de Asís, traduzca un trascendental apetito de **paz y bien**, en una concepción jurídico-política de paz, como **bien común del orbe**. En ambas Relecciones indianas, presenta a la **paz como el fin de toda guerra justa**; y a la posibilidad de declarar una guerra, como un argumento disuasorio respecto a quienes pretendan atentar contra la paz: «porque el fin de la guerra es la paz y seguridad de la república, como dice San Agustín... Y no podría haber esta seguridad si con el temor de la guerra no se tuviese a raya al enemigo. Se prueba en séptimo lugar (que es lícito a los cristianos hacer la guerra), por el fin y el bien de todo el **orbe**. Porque de ninguna manera el **orbe** podría permanecer en un estado feliz... si los tiranos... pudiesen impunemente hacer injurias y oprimir a los buenos e inocentes y no fuese lícito a estos últimos repeler a sus agresiones y escarmentarlos.» (1539, 713 y 818). Se trata de atemorizar a quien se muestre agresivo, pero nunca de

agredirlo preventivamente.

Para que una guerra sea considerada justa, señala el escolástico, se requieren tres elementos: autoridad legítima, causa justa y recta intención. Hemos comenzado por la última, mas cabe comparar cómo entienden cada una de estas condiciones Vitoria y Hugo Grocio (1583-1645).

La **autoridad legítima** es para el salmantino, en ciertas circunstancias, el mismo pueblo siempre que se defiende inmediatamente de una agresión, con posibilidades ciertas de victoria. Mas generalmente, las acciones bélicas que se inician tiempo después de padecer una agresión deben ser declaradas por el Príncipe, previo asesoramiento de su Consejo. Pese a que llama a esta segunda forma: “guerra ofensiva”, se trata de una guerra defensiva diferida. Para el jurista holandés, que escribía durante la guerra de los treinta años, sólo el Príncipe puede iniciar una guerra y admite la guerra ofensiva, aunque sea camuflada con el nombre de “guerra preventiva”.

Respecto a la **causa justa**, para Vitoria sólo puede entenderse como tal una gravísima agresión recibida. Insiste en la gravedad, porque toda guerra trae graves consecuencias y debe mantenerse cierta proporcionalidad entre el delito y la pena. Luego, durante el conflicto, habrá de evitarse causar daño innecesario, particularmente a la población civil. En cambio, para Grocio (1625), las causas que pueden justificar una guerra son muchas: además de una posible agresión recibida, puede tratarse de la decisión del Príncipe para extender su soberanía sobre nuevos territorios, anexionar nuevos dominios, defender el derecho natural o el divino (sic). Durante el conflicto, lo que prima es el principio de eficacia, luego en su teoría quedarían justificados los hoy denominados “daños colaterales”.

La **recta intención** es casualmente la paz, que puede entenderse como la “condición de posibilidad” para alcanzar el bien común, según Vitoria. Terminado el conflicto, el príncipe vencedor habrá de comportarse como un juez moderado que tratará de resarcir a la parte ofendida tratando de no ocasionar un daño excesivo a la parte ofensora. Con todos estos condicionantes y límites éticos al ejercicio de un derecho, si hubiera que encontrar un caso reciente de guerra justa, podríamos señalar el Alzamiento Zapatista del 1 de enero de 1994.

También para Grocio, como para Hobbes, el fin de la guerra es la paz, aunque ésta pueda entenderse como una asimétrica expansión de la soberanía. Terminado el conflicto, para Locke el vencedor tiene un derecho leonino sobre el vencido, aunque curiosamente subraya: el derecho sobre la vida del vencido, “no sobre sus propiedades”. Cabe preguntarse de qué le valen las propiedades al difunto, salvo que se considere la cuestión de los herederos. Mas en esta circunstancia límite, si el término *properties*, parecía colocar en igual condición a la vida, la libertad y los bienes de un ciudadano, textualmente termina admitiendo que entre los tres hay un orden jerárquico creciente, y que ellos, tanto como la guerra que puede librarse para garantizarlos, no reconocen límite ético alguno.

Tomás de Aquino, con cierta ingenuidad había afirmado: «todos los guerreros intentan por guerra llegar a una paz mejor de la que antes había,» (II II, 29, 2) con lo que parecía sugerir diversos grados de perfección de la paz. Es más, admitía la existencia en un grado ínfimo y engañoso de paz entre «los malos», mientras que la «verdadera paz» era la que se daba entre «los buenos y en bienes» los que a su vez pueden ser temporales o eternos, con lo que termina presentando una «**paz perfecta**» que ya se proyecta hacia las virtudes teologales. No sería excesivo mostrar cierto paralelismo entre esta concepción de la paz que se alcanzaría después de la muerte, con aquella irónica referencia al cementerio con la que comienza el opúsculo de Kant: *La paz perpetua* (1795). Mas observamos cierta ingenuidad, porque hay guerreros que no parecen buscar la paz, sino maximizar sus ganancias, en una falaz proyección a lo infinito.

Analicemos otro ejemplo contemporáneo respecto a esta doctrina de la guerra justa, en este caso, negativo; lo encontramos en la respuesta al brutal atentado terrorista contra el *World Trade Center* en el vigésimo octavo aniversario del golpe contra Allende y Chile. La operación bélica comenzó llamándose “Justicia infinita” (*infinite justice*). Mas, «infinito» supone algo ilimitado, atribuido a lo divino, puesto que lo humano siempre ha estado caracterizado por la finitud, por los límites. Acaso por ello, J.S.Mill (1859, 99) propone un límite para el ejercicio de la libertad, que incluye también la “perdurable”: “No causar daño a terceros, no atentar contra sus *properties* (vida, libertad y bienes)”. Pero la ética, en el ámbito anglo-americano, queda relegada al ámbito de lo privado, que afecta sólo a cada individuo, en su singularidad.

Corregir un *lapsus linguae* no significa que se haya cambiado la valoración inconsciente sobre el hecho que lo provocó. El *lapsus* cometido respecto al calificativo «infinito», se intentó subsanar sustituyendo tal adjetivo por “perdurable” (*enduring freedom*) que como una evi-eternidad, admite un límite inicial, pero no final. Se trata, evidentemente, sólo de una solución a medias en dos sentidos. Por un lado, sólo se admite un límite inicial, pero lo más grave (o patético) es que ahora el *lapsus* se desplace hacia el sustantivo: una acción bélica puede entenderse como un caso límite de justicia penal, pero en este caso se trata de ejercer la virtud que intenta «dar a cada uno lo suyo». Sustituir «justicia», siempre intersubjetiva, por “libertad” de cada sujeto vuelve a explicitar la falta de ponderación, o la ausencia del límite prudencial, que debe guiar la respuesta a los atentados, porque el «libre comercio» está en las antípodas del «comercio justo», y la política liberal capitalista es responsable de las desigualdades crecientes en el ámbito internacional. Y, ya decía Aristóteles que la igualdad era uno de los nombres de la justicia.

Por último, es distinta la connotación de la palabra «libertad» cuando la dice una persona digna, o la reivindica un pueblo oprimido, que cuando la dice un opresor. En el primer caso es sinónimo de “liberación”, en el segundo, de más opresión. ¿No hubiera sido preferible corregir sólo el adjetivo y hablar de “justicia perdurable”? El doble *lapsus* deja al descubierto lo monologal de su discurso y la ficción fundamentalista norteamericana, al concebirse como titulares de una «libertad infinita». Pareciera esto una mera discusión nominalista, pero, al decir de Borges (1958, 3): “Como ya dijo el griego en el Cratilo / si el nombre es arquetipo de la cosa / en las letras de ‘rosa’ está la rosa / y todo el Nilo en la palabra ‘Nilo’ ”.

II.4. **El derecho al lucro** podrá ser defendido como un derecho, salvo que el lucro sea usurario. Tal es el último eslabón que nos interesa destacar de estos cuatro derechos –junto a la soberanía, la propiedad y la guerra– planteados por el liberalismo angloamericano como derechos **naturales, sagrados, inviolables e ilimitados**. Llegados a este punto, cabe insistir en la relevancia que adquiere –para una concepción antropocéntrica del bien común– la cuestión de los límites éticos. Éstos son propuestos al ejercicio de derechos políticos como la soberanía, económicos como la propiedad y jurídicos como la guerra, máxima pena del derecho punitivo. Veamos una breve historia del límite que la ética propuso para las acciones comerciales, de modo de evitar la usura. Cabe dedicarle a esta cuestión un mayor tratamiento porque nos termina introduciendo al núcleo del neoliberalismo.

Históricamente, Aristóteles (Pol., I, Bk1257-b10) había distinguido dos formas de comercio: una era el intercambio directo de víveres necesarios para la subsistencia a la que llama **economía** doméstica o de la **polis**; otra, la **crematística**, era el intercambio en función del lucro y la acumulación de dinero en cantidades que tendían al infinito. Consideraba lícita sólo a la primera de estas actividades, no a la segunda, que era ejercida por fenicios, judíos y “**metecos**” extranjeros de Atenas, odiados por su fama de ladrones. Pero la evolución del comercio hizo cada vez más necesaria la función de los intermediarios y del dinero, para cuantificar el valor de las mercancías.

El Derecho romano se había limitado a fijar una escala de precios. Los escolásticos –urgidos por un imperativo ético– intentaron *summas* que abarcaran todos los aspectos de la actividad humana, buscaron establecer un **precio justo** que correspondiera al verdadero **valor** del objeto, su capacidad de intercambio con otros en el mercado. Al parecer quien comenzó con este tema fue Alberto Magno, sosteniendo que «esta común medida de dos bienes que se intercambian es la necesidad (*indigentia*) en referencia a un hombre promedio, es algo estable y fijo, *communis estimatio* un promedio aritmético... aunque con referencias al trabajo y los costes de producción” (Ética, Lib.V, trat.2, c.9 y 10).

El tratamiento tomasiano de la justicia contractual, sobre cambios voluntarios “por los que uno transfiere su posesión a otro”, adquirirá a partir de Luis de Molina (1535-1600) un desarrollo preponderante en los manuales de moral. Ello autoriza a Schumpeter (1954, 136) a identificar a los escolásticos españoles como **fundadores** de la economía científica: “En los sistemas de Teología Moral de estos escolásticos la economía conquistó definitivamente, si no su existencia autónoma, sí al menos una existencia bien determinada”. Ciertamente, no cabe hablar de autonomía, cuando permanentemente se busca un diálogo con el argumentar ético.

Vitoria toma del Aquinate la distinción entre dos especies de injusticia en este campo: el **fraude** en el contrato de compraventas y la **usura** en el de mutuo o préstamo. Pero la distinción más fuerte que asume Vitoria, para responder cuestiones sobre la licitud del lucro, pasa por considerar si los bienes son necesarios o superfluos. (Com. II II, 77, 1, 40-4)

Al dilema del siglo XX entre libertad de mercado y economía planificada, Vitoria parece proponer: liberalismo para lo superfluo, planificación para lo necesario. La innovación vitoriana se centra según Demetrio Iparraguirre (1957, 67-8) en que “su concepción de la sociabilidad humana no se da sólo entre hombres, sino también entre pueblos. Con anterioridad, los planteamientos se quedaban en la microeconomía... Descubre que no es la actividad económica ni el mundo de los negocios lo que debe ser condenado, sino sólo aquella actividad y aquel negocio que no contribuyan al bien común...” Lástima es que al llegar el momento del nacimiento de la Ciencia de la Economía, el moralista Adam Smith (es sabido que fue profesor de Moral) no tuviera en cuenta la importancia del bien común en el desarrollo de la actividad económica...”

No sólo en el terreno de la compraventa, sino también en el del préstamo, Vitoria propuso condicionar el lucro desarrollando una teoría contra la usura, que fue sistematizada por su discípulo Domingo de Soto (1525-1560). Éste parte de una definición de usura por el uso, que en este caso resulta tautológica, porque etimológicamente procede de *usus ab utendo*, un uso de las cosas: “como es costumbre no sólo entre los teólogos sino también en la sociedad, haremos uso de esta palabra significando con ella **el interés que injustamente se recibe por un préstamo...** Mas lo que nosotros llamamos **usura**, los judíos lo llaman **mordisco** (Dt. 23) y los griegos llaman **parto...**” (1556, T.III, p506-13). Con este nombre se aludía a lo producido por el dinero o el bien prestado.

De los muchos argumentos que se esgrimieron para legitimar el cobro de interés por préstamo de dinero, el Aquinate había admitido dos. Por una parte el lucro cesante (*lucrum cesans*): “el que otorga un préstamo puede sin cometer pecado, contratar con el prestatario una compensación del daño experimentado (*damnus emmergens*) por la privación del dinero que disponía, pues esto no es vender el uso del dinero sino evitar un daño”. Por otra parte, respecto al riesgo (*periculum sortis*) que comparte el que presta con el prestatario, “constituyendo con él una cierta sociedad, no le transfiere el dominio sobre su dinero, sino que éste sigue siendo suyo, de tal forma que el mercader negocia o el artífice trabaja con él, a riesgo del mismo propietario; por consiguiente, puede éste exigir lícitamente como fruto de la cosa suya una parte de la ganancia que obtenga.” En este modo de préstamo “a comisión”, arquetipo de la empresa moderna, en la que confluyen capital y trabajo, ha de primar el trabajo sobre el capital, porque del trabajo (*humanae industriae*) como causa, surge la producción y la riqueza, mientras el capital es sólo una condición para el mismo (II II, 78, 3).

Consideramos que la posición vitoriana pudo estar influida por el Concilio de Letrán (1515) que, para favorecer a las clases empobrecidas del momento, propuso préstamos a un moderado interés, creando los Montes de Piedad a tal efecto.

La antítesis a tal doctrina llegará con Jeremy Bentham (1748-1836), utilitarista y estudiante de economía, cuando criticando a A.Smith por proponer un límite a los intereses de los préstamos, eleva una apología de la usura en la obra que para Chesterton marca el comienzo de la modernidad más desencarnada: *Defensa de la usura*. Allí, presenta la usura como un “humilde y modesto tipo de libertad injustamente olvidado... por el que un hombre adulto en su sano juicio, considerando su propio beneficio, pueda realizar una transacción con el objeto de obtener dinero en la forma que crea conveniente”. (1787, 195).

Esta tesis de Bentham es reforzada por otra expuesta en una segunda obra suya: *Psicología del hombre económico* (1965, 3), donde sostiene el “principio de autopreferencia” que podríamos tomar como primera dogma del credo neoliberal, según el cual todo individuo naturalmente tiende al «más alto grado de su felicidad máxima, cualquiera que sea el efecto en relación con la dicha de otros seres similares, uno cualquiera o todos ellos en conjunto”.

El siguiente dogma del *homo economicus* define: “Por utilidad se entiende la propiedad, en cualquier objeto, por medio de la cual, tiende a producir beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad (en el presente caso todas vienen a ser lo mismo), o (lo que igualmente viene a ser lo mismo) para impedir que le ocurran: el perjuicio, el dolor, el mal o la desdicha a la parte cuyos intereses se consideran; si esta parte es la comunidad en general, entonces la felicidad de la comunidad; sí la de un individuo en particular, entonces la felicidad de ese individuo” (179).

Estos principios categóricos –propuestos en la misma época que los imperativos kantianos aunque como antítesis de aquéllos (conocida es la oposición de Kant al utilitarismo)– pretenden dejar zanjada

toda polémica respecto a la naturaleza del dinero, y al sistema económico que aprecie más el capital que el trabajo. Para entonces León XIII alzaba una denuncia que cobra cada día mayor actualidad (RN, 1): “el tiempo fue insensiblemente entregando a los obreros, aislados e indefensos, a la inhumanidad de algunos empresarios... Hizo aumentar el mal la voraz **usura**, que, reiteradamente condenada por la autoridad de la Iglesia, es practicada, no obstante, por hombres codiciosos y avaros bajo una apariencia distinta”.

Cabe recordar el comentario que ofrece Schumacher (1990, 22) a Keynes (1930) cuando éste sostenía la conveniencia de mantener el *statu quo* a partir de la depresión de 1929: “La avaricia, la usura y la precaución deben ser nuestros dioses por un poco más de tiempo (cien años) todavía. Porque sólo ellos pueden guiarnos fuera del túnel de la necesidad económica a la claridad del día”. Curiosa alquimia propone el economista por la que los mismos guías que nos introdujeron en el túnel serían idóneos para sacarnos de él. Cabe advertir que para las economías centrales en el túnel sólo se perdía claridad para prever ganancias y lucro, para las periféricas, la posibilidad de supervivencia; es distinto pedir paciencia a quien no puede prever sus ganancias, que a un agonizante. Es oportuno recordar que el mismo capitalismo esgrimía como crítica al socialismo real el sacrificio de las generaciones presentes en función de las futuras.

II.5. De los cuatro derechos analizados: la propiedad privada y el lucro como derechos económicos, la soberanía y la guerra como derechos políticos, podemos constatar que éstos se han convertido –invirtiendo el orden kantiano– en medios, instrumentos o garantías, para la consecución de aquéllos por parte de una elite de propietarios. Los cuatro autores vistos –salvo Bentham– son representantes del iusnaturalismo racionalista. Analicemos ahora el discurso del último autor del quinteto propuesto, del que –salvo Grocio– todos son naturales de Inglaterra.

Si el utilitarismo de Bentham le imponía un positivismo jurídico y una separación dicotómica entre el **derecho que es**, derecho positivo, respecto al **derecho que debe ser**, susceptible de ser negado por el derecho natural, veamos cómo un discípulo suyo, John Austin (1790-1861), en su obra *El objeto de la Jurisprudencia* (1832), defiende los derechos económicos aludidos no sólo desde el derecho positivo, sino incluso desde el derecho natural.

Si vimos que Tomás de Aquino (I.2) defiende la libertad humana en base a la experiencia, la razón y la fe, veremos cómo Austin apela a este tríptico gnoseológico para defender la propiedad privada como arquetipo de los derechos humanos. Causa asombro este regreso a un cierto **iusnaturalismo teológico**, por el que se podría suscribir la sagaz observación de Sarah Taylor, su esposa: “debía haber sido un escolástico del s.XII...” (2002, XIX).

Para un positivista como Bentham, la experiencia forense es la de la ley positiva, escrita, mientras que la ley natural era una mera construcción racional de los iusnaturalistas como Hobbes o Locke; en cambio para los iusnaturalistas clásicos, la experiencia primordial era la de una ley no escrita, como la llamaba Antígona, una conciencia que evalúa lo justo o lo injusto de las leyes escritas, positivas, y eran éstas las producidas por la razón del legislador. Pero, al margen de cuál sea la ley que remita a la experiencia y cuál a la razón, resulta inequívoco que hablar de una ley divina remite a la fe.

Austin es considerado fundador de la Escuela Analítica, la que, junto a la Escuela Histórica de Alemania y la Escuela de la Exégesis en Francia, son presentadas como las tres escuelas decimonónicas positivistas con las que comienza la Ciencia Jurídica y el nuevo modo de hacer Filosofía del Derecho. Es innegable su aporte a la tradición positivista, cuando define al Derecho como “un conjunto de mandatos del soberano a los súbditos por imposición coactiva en un Estado independiente”. Sin embargo, inicia la obra proponiendo diferenciar: “las leyes humanas de la ley de Dios (sic). Entre las leyes divinas, o leyes de Dios, algunas son reveladas o promulgadas, otras son no reveladas... (estas últimas) se identifican con los siguientes nombres “leyes de la naturaleza”, “derecho natural” (55-6).

Si se define a la teología como una argumentación racional sobre un dato revelado que se asume por la fe, el resto de la argumentación de Austin será parcialmente teológica, porque si bien acusa cierta fe al admitir la existencia de una ley revelada, su argumentación se centrará en descifrar unas leyes divinas **no reveladas**, actuando como una suerte de Moisés tratando de reescribir el decálogo. O acaso como una suerte de Mahoma, que pretende sumar al Antiguo y al Nuevo Testamento un tercero. Mas si el profeta lo entiende como una cuestión religiosa, el jurista pretende hacer ciencia con un paradigma teocéntrico.

Encontramos, en este empeño, una de las posibles fuentes por las que el actual neoliberalismo se presenta como una religión alternativa. También resulta sintomático el breve *lapsus* en el que admite una ley divina, en singular en la sinopsis de las lecciones, para luego pasar a plantear la existencia de una pluralidad de leyes divinas, algunas de ellas “no reveladas”. Además, al hablar de la ley divina, en ningún momento menciona al amor. Por el contrario, señala que “es imposible que las reglas de conducta **efectivamente observadas por el género humano** coincidieran completa y exactamente con las **leyes establecidas por la Divinidad**. El indicio de su voluntad es imperfecto e incierto. Sus leyes son manifestadas con obscuridad a aquéllos que están vinculados por ellas, y están sujetas a inevitables o involuntarios malentendidos” (96-7).

Esta negación de “claridad y distinción” del mensaje evangélico, habrá que atribuirlo a cierta obnubilación racional, y no a una interesada búsqueda de argumentos que legitimen sus propias opciones, teniendo en cuenta su crítica a quienes así proceden: “Quienes han investigado o se han interesado en investigar la ética raramente han sido imparciales, y, por consiguiente, han diferido en sus resultados. Intereses siniestros o prejuicios generados por tales intereses les han forzado con frecuencia a abrazar opiniones que han elaborado para influir en los demás.”(83) Por el contrario, elogia al Dr. Paley, cuyos argumentos desarrolla en esta obra, porque: “Tenía una inteligencia clara y recta, un sano desprecio por las paradojas y por las sutilezas inútiles; de otro lado, no manifestaba ningún desdén malicioso con respecto a los trabajadores, sino una cálida simpatía por sus diversiones y sufrimientos.” (93) Vale una errata al discurso analítico de Austin, respecto al sufrimiento ajeno no cabe una “*warm sympathy*” (ed.ingl.1968, 75) sino cierta “*compassion*”, y señalar esto no es una sutileza inútil.

Ahora bien, si ya son oscuras las leyes reveladas, cuánto más lo serán las no reveladas, a las que tampoco correspondería calificarlas como “leyes”, porque uno de sus requisitos formales desde la época de los romanos es el de su publicidad, a partir de haber sido promulgadas.

Para resolver la previsible oscuridad de las leyes no reveladas, durante las seis lecciones de esta obra, considera poder descifrar el enigma a través del principio de utilidad: “si nuestra conducta estuviera realmente ajustada al **principio de utilidad general**, se conformaría, en la mayoría de los casos, a las leyes o reglas puestas por la Divinidad” (79-80). Y, pese a indicios en contra, afirma optimista: “En todas las comunidades civilizadas del Viejo y Nuevo Mundo, los principios rectores de la ciencia de la ética y de las diversas ciencias que se relacionan estrechamente con ella, encuentran poco a poco su camino...Los ejemplos más claros y concisos de esta verdad estimulante los ofrece la inestimable ciencia de la economía política” (84-5).

A modo de síntesis de lo hasta aquí expuesto, consideremos el siguiente esquema:

Modelos de Derechos Humanos	Iberoamericano (o Latinoamericano) s.XVI	Angloamericano (y Francés?) s.XVII - XIX
<i>Arquetipo ontológico: Metz</i>	Antropocéntrico: libertad	Cosmocéntrico: orden
<i>Fundamento antropológico</i>	“Personalismo comunicativo”	“Individualismo posesivo”
<i>Sujeto titular de derechos</i>	Persona y comunidad	Individuo (aislado)
<i>Principal derecho</i>	Comunicación... con personas con ecosistema: enaltece (Seattle)	Apropiación... de cosas de personas: degrada (Pierce)
<i>Carácter de los derechos</i>	Derechos de gentes, con límites éticos, universalizables.	Derechos naturales, ilimitados y “sagrados”, c/ fronteras físicas.
<i>Soberanía</i>	Vitoria: limitada por <i>ius gentium communicationis</i> , (DD HH)	Hobbes: ilimitado poder temporal y espiritual
<i>Propiedad</i>	Vitoria: límites. Capacidad de consumir, dejar a los demás, en extrema necesidad todo es común	Locke: no limita dinero ni tierras, hay suficiente en las colonias (<i>res nullius</i>).
<i>Guerra</i>	Vitoria: límites. Gravísima ofensa recibida, no causar daño innecesario juez entre partes, paz del orbe.	Grocio: voluntad de expansión, principio de eficacia, derecho leonino sobre vencidos.

<i>Lucro</i>	Soto: razonable no usurario	Bentham: apología de la usura
<i>Jerarquía epistemológica</i>	Kant: (Paz Perpetua, 1795) 1. ética, 2. política, 3. derecho y 4. economía	Austin: Principio de utilidad (4.economía) como “ley divina no revelada” (1. ética)

Pero si el avance ético consiste en asumir los principios de la economía política, invirtiendo radicalmente el orden epistemológico kantiano “en todos los países (sin exceptuar a los menos civilizados), los sentimientos y opiniones dominantes de la clase trabajadora –dice Austin- no son ciertamente favorables a la defensa de la seguridad de la propiedad. Para los pobres **ignorantes**, la desigualdad que surge inevitablemente de la benéfica institución de la propiedad es esencialmente odiosa. El hecho de que no tengan suficientes alimentos los que sufren y trabajan, mientras que otros, ‘sin pegar golpe’, se ceban sobre los frutos de su trabajo, parece, bajo la mirada envidiosa de los pobres ignorantes... incompatible con los benévolos designios de la Providencia” (86).

Esta aparente incompatibilidad queda resuelta si se admite que “la condición del pueblo trabajador (esto es, el nivel alto o bajo de sus salarios y la cantidad moderada o excesiva de su trabajo) depende de su propia voluntad y no de la de los ricos. En el **verdadero principio de la población**, descubierto por la sagacidad del Sr. Malthus, deben buscar la causa y remedio de su penuria y trabajo excesivo” (87). Mas si voluntariamente no limitan su crecimiento demográfico, habría otros medios: “De veinte delitos, diecinueve lo son contra la propiedad... Se solicitaría muy raramente la ayuda del verdugo y del carcelero... (para que una sanción) cayera con fuerza sobre los autores de delitos contra la propiedad” (88). Ello parece sugerir la pena de muerte para los ladrones y nos remite a la definición de Estado que diera Locke –con quien Austin dice estar totalmente de acuerdo- tal “es la institución que puede exigir obediencia bajo pena de muerte”.

En consecuencia, no cabe decir nada respecto a la ley revelada, pero las presuntas “no reveladas” conducen, a través del principio de la utilidad general y los desarrollos de la economía política a defender “la benéfica institución de la propiedad” de unos cuantos, en desmedro de los **pobres ignorantes y envidiosos**, que insisten en reproducirse y en esperar algún alivio de su prole. Acaso se inspiran en este planteamiento las estrategias de reducción de la población (ERP: preventivas o terapéuticas) propuestas en el ficticio *Informe Lugano* “Si el capitalismo del s.XXI no puede seguir funcionando óptimamente –si es que puede funcionar- en las condiciones demográficas previsibles, hay que alterar esas condiciones. Esta afirmación... (para) quienes se autoerigen como moralistas, sería calificada sin duda como una declaración de **genocidio deliberado**... (pero) los nazis o los estalinistas con una inmensa burocracia administrativa... eran primitivos, provincianos, ineptos” (S. George, 2001, 88-9).

III

Para el individualismo posesivo, el “bien común” puede entenderse como la suma de los bienes individuales, que conforme al principio de utilidad, debe tender a beneficiar a la mayor parte de la sociedad que sea posible. Es decir, es un bien que se comunica a **algunos**, cuantos más mejor, pero no a **todos** los seres humanos. Es sólo común para algunos, para los excluidos es un mal, si definimos al mal – al modo medieval- como una **privación del bien necesario**. Lo curioso es que se pretende que la exclusión de millones de personas sea **voluntad divina no revelada**. No cabe sorprendernos porque recientemente el presidente G.W. Bush comentó a diplomáticos de Palestina que debía invadir Irak en cumplimiento de un mandato personal de Dios.

Veamos, entonces, algunas respuestas contemporáneas a tales doctrinas desde reflexiones éticas (III, 1) y de filosofía del Derecho (III, 2) que encuadramos en el personalismo comunicativo.

III. 1. Comenzamos planteando la necesidad de superar el cosmocentrismo griego para alcanzar un bien común acorde con los derechos humanos. Mas inmediatamente planteamos que el supuesto antroponómico de los modelos históricos de derechos humanos, el individualismo posesivo, no superaba el cosmocentrismo más que aparentemente. (La inclusión de una referencia al *areté*-virtud, sugiere que para cada modelo el ejercicio de una virtud es un derecho). Su insistencia en la propiedad privada y en el lucro como lo deseable y en la soberanía ilimitada y la guerra como modos de alcanzarlo, hacen evidente que el fin que persiguen no alcanza la dignidad de lo humano, cotiza en el mercado, tiene

precio. Y decía Kant que **digno es lo que no tiene precio**.

En nuestro modelo iberoamericano de derechos humanos, no negamos que puedan considerarse como derechos fundamentales a la propiedad, al lucro, etc., pero insistimos en que para que puedan presentarse como universalizables y poder ser garantizados como tales, habrán de admitir límites éticos para su ejercicio, pues si no los admitieran o los transgredieran, dejarían de ser derechos fundamentales.

El concepto de bien común encierra cierto pleonismo, si adoptamos también de Aristóteles la definición de bien, como “lo que todos apetecen”, todo bien es común, porque es apetecido por todos, al menos inicialmente. El hecho de que pueda distributivamente particularizarse un bien, atribuir su uso y disfrute a sólo una parte, hemos visto que puede aceptarse y habrá de garantizarse, en la calidad y cantidad que cada persona –y su comunidad- necesite para vivir dignamente.

La propuesta del personalismo comunicativo respecto al bien común, comienza planteando la conveniencia de adoptar una perspectiva antropocéntrica para abordar el problema, la otra perspectiva no es suficiente: delimitar un territorio y luchar por la exclusividad de su disfrute también lo hacen los animales. Lo propiamente humano es ejercer el dominio de la propia libertad, poder plantear límites éticos respecto *v.gr.* a los bienes de nuestro patrimonio, para conseguir sortear las fronteras o los límites físicos respecto a quienes no disponen de lo necesario.

Por el contrario, quienes no admiten límites éticos generan límites físicos infranqueables, vallas con cuchillas, contra los desheredados que migran buscando una vida más digna. Un hombre sursahariano moribundo la semana pasada, por haber intentado saltar la valla en Melilla, resumía: “Nos tratan como animales, ¿no soy yo un ser humano?”

La única manera de poder garantizar la universalidad del disfrute de los derechos económicos, y a partir de éstos, de los demás derechos, es admitir que en el mismo momento que disfrutamos de un derecho, habremos de cumplir con el deber de garantizarlo para los otros.

Ya señalamos que el **apropiarse** –como virtud– es un tipo de relación que podemos establecer con las cosas (**yo-ello**, diría M.Buber), porque si pretendiéramos hacerlo con alguna persona le negaríamos su dignidad; mientras que la virtud del **comunicarse** supone una relación interpersonal (**yo-tú o nosotros-vosotros**), que si la extendemos hacia las cosas es para enaltecerlas. Cabe recordar la magistral respuesta del cacique piel roja Seattle de los Duamish al decimocuarto presidente norteamericano Franklin Pierce (1885), cuando éste le propone comprarle las tierras del estado de Washington: “¿Cómo podéis comprar o vender el cielo, el calor de la tierra?.. Esta idea nos parece extraña. Nosotros **no somos dueños** del frescor del aire, ni del brillo del agua. ...Cada parte de esta tierra es sagrada para mi pueblo... cada insecto que zumba es sagrado, para el pensar y sentir de mi pueblo... Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestra manera de pensar. ... (Para él) la tierra no es su hermana, sino su enemiga... Trata a su madre la Tierra, y a su hermano, el Cielo, como cosas que se pueden comprar y arrebatar... no dejará nada, sólo un desierto”. Para quien piense que esto es sólo poesía, le sugerimos consultar la cuestión de la huella ecológica. El discurso del indígena nos muestra los alcances de hablar del cosmos desde una perspectiva antropocéntrica, comunicacional; por el contrario, la propuesta del presidente pretende hablar de una relación social desde una perspectiva cosmocéntrica, apropiativa, autoperferente y entrópica.

Cabe señalar que el apropiarse es un movimiento centrípeto por el que el propietario pretende hacer exclusivamente propio algo que está expuesto al posible compartir, acaso el arquetipo de esto sea la ingesta de un alimento de espaldas a los demás. El propietario de más bienes de los que necesita termina obsesionado por asegurar sus posesiones, pierde confianza frente a posibles demandantes, cierra progresivamente su horizonte de comunicación, como el Golum de Tolkien.

Por el contrario, el comunicarse es un movimiento centrífugo por el que se comparte con otra persona algo que puede satisfacer necesidades recíprocas o mutuas, como el pan. El comunicante es capaz de arriesgarse a perder la exclusividad de lo que pone en común, pero resulta enriquecido por lo que los demás pueden aportarle en el momento de la comunicación recíproca. El hecho de que estos argumentos como otros queden expuestos en la web, lejos de perjudicar a los autores, puede beneficiarnos con las críticas o sugerencias que puedan ofrecernos nuestros lectores.

Quien carece de lo necesario y es consciente de ello, se lanza a la comunicación abierta incluso como una estrategia de supervivencia. La cuestión es mantener la apertura comunicativa una vez logrado

lo necesario, sin incurrir en la entropía de pretender seguir acumulando lo que en cierto sentido corresponde a otros. Es más, si bien la **pobreza impuesta** a inmensas mayorías es el mayor flagelo que amenaza la humanidad, puede encontrarse una solución en la **pobreza voluntaria**, esto es, en la renuncia que cada cual pueda hacer de lo superfluo en beneficio de aquéllos que carecen de lo necesario. Y esto no sería una caridad mal entendida, sino justicia.

Cabe señalar que estas actitudes originarias -apropiación o comunicación-, no sólo se dirigen a bienes materiales, sino que avanzan incluso hacia las diferentes áreas del saber. La atomización por disciplinas específicas al interior de cada disciplina consigue expertos o “sabios” en aspectos puntuales del saber natural o social. Por el contrario, la comunicación interdisciplinaria que pueda darse en y entre diversas disciplinas, lejos de impedirles rigor, les potencia hacia una visión cada vez más realista del fenómeno en su complejidad.

Edgar Morin ha insistido en la necesidad de cambiar el paradigma de la simplicidad, que actúa como faro en el archipiélago de saberes especializados y discontinuos. «**El todo es más y al mismo tiempo menos que la suma de las partes**» (1974:122). La realidad siempre es más compleja de lo que cada especialista puede aportar sobre ella, como las piezas de un vitral medieval, sólo se pueden justipreciar en su belleza en cuanto tomando cierta distancia encontramos lo que tienen en común, la *gestalt* en la que se comunican y adquieren todo su sentido.

Se nos podrá objetar que no hay una contraposición dicotómica entre apropiarse y comunicarse, porque sólo el que se apropia de algo puede comunicarlo. Y reconocemos que estos dos momentos actúan como la sístole y la diástole del dinamismo cardíaco de cada persona o comunidad. Luego, quedarnos sólo en el momento apropiativo de la sístole –como propone el neoliberalismo– sería optar por la muerte.

III.2. Jürgen Habermas en el último Congreso mundial de Filosofía del Derecho, disertó sobre si “*¿Es posible el proyecto kantiano de la constitucionalización del Derecho Internacional?*” Acaso sea presuntuoso incluir al filósofo de Frankfurt en nuestro *philum* de personalismo comunicativo, porque aunque aceptaría ser incluido en una tradición con antecedentes en Kant y acaso Kelsen, podría resistirse a ser vinculado con Vitoria. Aunque esto ya lo hicieron A-E Pérez Luño (1992) desde Sevilla y P. Cerezo (1993) desde Granada, sede del Congreso en 2005.

Desde esta óptica entendemos que sólo se puede hablar de “bien común” en un contexto globalizado si encontramos las garantías suficientes como para que todas las personas sean beneficiarias, en tal sentido Ferrajoli, B.do Sousa Santos (1998) y otros autores han señalado al Derecho Internacional de los Derechos Humanos como una incipiente constitución internacional.

En tal sentido, Habermas (2005, 102) alerta: “Antes, la manzana de discordia entre idealistas (kantianos) y realistas (schmittianos) era la posibilidad de que existiera o no **justicia** entre las naciones (T.L.Pangle y P.J.Ahrensdoerf, 1999). Por el contrario, la nueva polémica –de la *Pax Americana*- trata sobre la cuestión del **derecho** como el medio apropiado para cumplir con los objetivos declarados de lograr la paz y la seguridad internacional y de promover la democracia y los derechos humanos en todo el mundo”.

La violación del Derecho Internacional por parte de EEUU se habría consumado –aunque hay sobrados antecedentes, como respecto a Nicaragua (1984)– cuando proclamó la Doctrina de la Seguridad Nacional en 2002 para su propio país, ya que con tal doctrina asoló a América Latina a partir del 11/s de 1973; y cuando invadió Irak –pese al Consejo de Seguridad de ONU– en 2003.

Luego, “el proyecto kantiano (de un orden cosmopolita –*weltbürgerlicher Zustand*–) sólo podrá continuar si EEUU vuelve al internacionalismo adoptado en 1918 (Wilson) y 1945 (Roosevelt).” Habermas destacó también que a deferencia de Hobbes, Kant apuesta al derecho no como un mero medio para alcanzar la paz, “concibe la paz entre las naciones como una paz jurídica”: ‘El problema para establecer una constitución civil perfecta –afirma Kant– radica en el problema de las relaciones exteriores entre naciones regidas por el derecho, y no podrá solventarse a menos que estas últimas existan.’ (103). Se trataba de emplear el modelo de ‘constitución civil’ de un Estado-nación para dar contenido a una ‘constitución cosmopolita’ de una república mundial. Aunque en esto difiere Habermas, porque juzga que para que pueda darse una constitucionalización del Derecho internacional no es necesario un ‘Estado universal de naciones’ (*allgemeiner Völkerstaat*) o lo que Kelsen llamaba un Estado mundial (*Weltstaatsfalle*).

La diferencia no es tan severa, porque si bien Kant encontraba indicios que pudieran conducir a tal república mundial a través de una domesticación de la violencia militar por medio del derecho internacional humanitario (a), que prohibiría las guerras ofensivas (b), y permitiría a la historia alcanzar la meta de una constitución cosmopolita (c); entendió que las naciones no estaban evolucionadas lo suficiente, por lo que planteó como un sucedáneo “una federación de Estados **moralmente** comprometidos con la paz, aunque **jurídicamente** soberanos” (104).

Habermas sospecha que el presidente Wilson debió conocer “*Toward perpetual peace*” de Kant, al crear la Sociedad de Naciones, atendiendo a lo que se sostiene textualmente al comienzo de su artículo undécimo. Y porque en aquella obra se destacan tres tendencias de su contexto histórico conducentes a la misma: a) el carácter pacífico de las repúblicas, b) los efectos pacificadores del libre comercio que podía fomentar la cooperación entre los Estados, y c) la función de una emergente esfera pública mundial y la participación de los ciudadanos de todo el mundo, “porque las violaciones del derecho en un lugar del planeta se hacen sentir en todo el resto” (303).

“Tanto la Primera como la Segunda Guerra Mundial fueron momentos decisivos en los que se truncaron viejas esperanzas, al tiempo que surgieron otras nuevas. La Sociedad de Naciones y la Naciones Unidas (particularmente el cap. VII de su Carta) representan logros importantísimos, si bien deficientes y revocables, en el largo y duro camino hacia la constitución política para una sociedad mundial” (106). Tal compromiso de los Estados, el mercado y la sociedad civil mundiales harían razonable que cupiera esperar una Constitución Internacional como condición de posibilidad para alcanzar la deseada paz perpetua, traducción moderna proyectada a escala global de la aristotélica propuesta del bien común.

III.3. Al momento de la conclusión, cabe que reconstruyamos nuestro itinerario y terminemos el diagnóstico. Comenzamos definiendo los términos del título de este trabajo, luego (I) vimos un juego pendular entre modos de concebir el bien común centrados en la persona, o centrados en sus propiedades; (II) analizamos críticamente la polémica entre “personalismo comunicativo” e “individualismo posesivo” respecto a cuatro derechos y llegamos a plantear (III.1.) reflexiones éticas para poder hacer universalizables por vía distributiva los bienes económicos, y (III.2.) reflexiones jurídicas para lograr garantías por medio de la constitucionación del Derecho internacional que supere la escalada belicista, para concluir (III.3) con reflexiones de filosofía política sobre la posibilidad de alcanzar un “bien común” global.

Para esto cabe volver al discurso de otro pensador alemán, Franz Hinkelammert, que en tanto radicado en América Latina puede señalarnos verdades que desde Europa se suelen obviar. “Es fácil ver que esta política de totalización de los mercados mundiales lucha contra gran parte de los derechos humanos, cuyo reconocimiento habían logrado los movimientos populares de emancipación desde el s.XIX.” Tales movimientos habían visto “el Estado desde lo económico: Nosotros actualmente vemos lo económico desde la problemática de los derechos humanos”... “Lo económico es la última instancia, pero la primera son los derechos humanos y su defensa **desde y por medio** del estado de derecho” (2005, 124, 130-1).

Magistralmente plantea la necesidad de volver a la jerarquía epistemológica de la Paz Perpetua: es (1) la ética de respeto y promoción del otro (que habrá de considerarse siempre como un fin en sí mismo, nunca sólo como un medio), la que nos impone la necesidad de organizarnos (2) políticamente en Estados de Derecho, en los que (3) los ordenamientos jurídicos se subordinen a los derechos humanos insertos en sus normas constitucionales, para que desde allí se promueva (4) una economía de mercado en tanto y cuanto no atente, sino que garantice los derechos humanos.

Lamentablemente, se constata hoy que ocurre lo contrario, en la “estrategia de la globalización”: la economía usa y abusa del ordenamiento jurídico-político, e impone una ética de la corrupción. Desde esta inversión (en los dos sentidos), no sólo se generan leyes a medida para garantizar impunidad de los delitos (Berlusconi), sino que se pretende legitimar la tortura contra los enemigos (Guantánamo), o se invade un territorio con reservas petrolíferas mintiendo que se quiere desactivar armas de destrucción masiva.

En el caso de América Latina, se impuso para el V Centenario de la Conquista española el “Consenso de Washington” que resume las tesis del **individualismo posesivo** a escala imperial: “1. Subordinación del papel del Estado al mercado global. 2. Liberalización de los tipos de cambio, así como

de los intereses. 3. Máxima libertad para las inversiones del capital extranjero... (y 5.) del comercio exterior. 6 Privatización de las empresas públicas. 7) La inversión social no debe considerarse como una prioridad, sino como una consecuencia del crecimiento económico. 8) Garantía absoluta para la propiedad privada, y 9) Aceptación de que no hay otro modelo económico para nuestros pueblos”. Esto se tradujo en una deuda externa que pasó entre 1991 y 2002 de 492.000 a 787.000 millones de dólares, aumentando la desocupación, la pobreza y la miseria. “Afrontamos una guerra comercial en la que siempre salimos perdiendo.” (G. Iriarte, 2004, 190). Hoy, pretende imponerse el ALCA (Área para el Libre Comercio de las Américas).

Se pregona la democracia, pero “Si nos basamos en la teoría de Hanna Arendt, se trata de (imposiciones de) Estados totalitarios, aunque no necesitan una mayor censura de prensa. Las mismas burocracias privadas... son voceros de su estrategia” (F.H., 2005, 132). También nos advierte Arendt (1974, 314) que se ha invertido la reflexión sobre los fines (como la del bien común) por una vida activa, sólo preocupada por los medios y el *know how*... **tener** cada vez más, aún a precio de **ser** cada vez menos, en términos de G. Marcel.

Cabe concluir, volviendo al punto de partida de nuestro **personalismo comunicativo**, del mismo modo que la tesis de Alejandro Auat (2005, 217-8): “Clave para la comprensión de Francisco de Vitoria, el concepto de **Bien Común**... se mostró como el criterio último de legitimidad del poder... como modelo de articulación entre lo particular y lo universal... El concepto del **Bien Común**, actuando en Vitoria como horizonte de comprensión de la acción humana, nos puede revelar quizá que, como dice De Finance, una filosofía de la acción es deudora de una ineludible metafísica del ente.” Y ésta puede ser cosmo u antropocéntrica, según vimos.

Buena parte del discurso académico –seducido por una reducción positivista- oculta estas verdades, con un “*there is no alternative*”, acaso por razones estéticas, o por vivir en paraísos como Diógenes. Luego puede resultar oportuno apostar a la emergente conciencia de movimientos sociales, como el Foro Social Mundial que –desde su origen en Porto Alegre- proclaman que “otro mundo es posible”.

Bibliografía

Aquino, T., *Quaestiones Disputatae ‘De Veritate’*, Edición crítica de la Comisión Leonina, Santa Sabina, Roma, 1973. Trad. y est. prel. G. Risco Fernández y J. Canal Feijóo, Centro de Estudios ‘In Veritatem’, Ed. Inst. J.Maritain, Caracas, 1990.

Idem, *Suma Teológica*, edición bilingüe, 2º ed, Introd. de Santiago Ramírez y traducción de R. Suárez y F. Muñoz. 16 vol., BAC, Madrid, 1957.

Aristóteles, *Políticos*, Ediciones Folio, Barcelona, 2002.

Idem, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Edic.bilingüe y trad. por María Araujo y Julián Marías, introducción y notas de J. Marías. Madrid, 1981.

Auat, A. (2000), *Soberanía y Comunicación, el poder en el pensamiento de Francisco de Vitoria*, Univ. Católica de Santa Fe, 2005.

Austin, J., El objeto de la Jurisprudencia, trad. y est. prel. J.R. Páramo Argüelles, col. Clásicos políticos, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2002.

Bentham, J., *Defensa de la Usura*, en Escritos Económicos, Selec. y pról. de W. Sark, F.C.E., Secc. Obras de Economía, México, 1965 (Trad. Francisco J. Pimentel). Selec. de la edición crítica *Economic Writings*, ed. W Stark for The Royal Economic Society de Londres, George Allen & Unwin, Ltd., Londres, 1954.

Borges, J.L., “*El Golem*”, Rev. Davar, n 77, Bs.As., 07/1958.

Cerezo, Pedro, *Del ‘ius communicationis’ a la ética de la comunicación*, Ponencia leída por el autor en inaug. del VIII Sem. de Hist. de la Filos. Esp. e Iberoam. Salamanca, 28/sep/93.

Chesterton, G.K., *Santo Tomás de Aquino*, Col. Austral, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1938.

Dahrendorf, R., *Después de la Democracia*, entrevista de Antonio Polito, trad. Guido M.Capelli, Ed. Crítica, 2002.

- Dierckxsens, W., *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, DEI, San José, 1998.
- Elizalde, A., *Desarrollo humano y ética para la sustentabilidad*, PNUMA, Universidad Bolivariana, Santiago, 2003.
- Ferrajoli, L., *Derechos y Garantías. La Ley del más débil*. Pról. P.A.Ibáñez, Ed.Trotta, Madrid, 1999.
- Idem, *Los Fundamentos de los Derechos Fundamentales*, Ed Trotta, Madrid, 2000.
- George, S., *Informe Lugano, Cómo preservar el capitalismo en el siglo XXI*, Pról. M. Vázquez Montalbán, trad. Berna Wang, Icaria ed., Barcelona, 2002.
- Grocio, H., *De iure belli ac Pacis*, (1625) (Classics of International Law). Oxford: Clarendon Press, 1925.
- Habermas, J., “¿Es aún posible el proyecto kantiano de la constitucionalización del Derecho Internacional?” en *Derecho y justicia en una sociedad global*, IVR, Anales de la Cátedra Francisco Suárez, Granada, Mayo 2005.
- Hinkelammert, F., “La inversión de los derechos humanos: el caso de Jhon Locke,” DEI, San José, 1999.
- Idem, “La transformación del estado de derecho bajo el impacto de la estrategia de globalización”, *Polis*, Rev. de la Univ. Bolivariana, Vol. 4, N° 10, Santiago, 2005.
- Hobbes, T., *El Ciudadano*, (1642) Ed. J. Rodríguez Feo, edic. bilingüe, Debate, CSIC, Madrid, 1993.
- Iparraquirre, D., S.J., “*Francisco de Vitoria. Una teoría social del valor económico*”. Patronato de la Universidad de Deusto, Bilbao, 1957.
- Iriarte, G., *Análisis crítico de la realidad*. Compendio de datos actualizados., 15ªed. Kipus, Cochabamba, 2004.
- Kant, I., *Filosofía de la historia*, (1784) trad. E. Imaz, FCE, México 1981.
- Idem, *La Metafísica de las costumbres*, (1797) trad. A. Cortina y J. Conil Sancho, Tecnos, Madrid, 1989.
- Idem, *La paz perpetua*, (1795) trad. Joaquín Abellán y presentación de A.Truyol y Serra, Tecnos, Madrid, 1985.
- Kelsen, H., *Derecho y Paz en las Relaciones Internacionales*, trad. Florencio Acosta, Ed. Nacional, Bs.As., 1980.
- Locke, J., *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, (1690) trad. A. L. Ros. Aguilar, Madrid, 1994.
- MacIntyre, A., *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, Introd. Alejandro Llano, trad. Rogelio Rovira, Ed. Rialp, S.A. Madrid, 1992.
- MacPherson, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo*, trad. de J.R. Capella, Libros de confrontación, Filosofía, Fontanella, Barcelona, 1979.
- Maquiavelo, N., *El príncipe*, Trad. de J. Merino, Edit. Mejicanos Unidos, Méjico, 1979.
- Marx, K. y Engels, F. (1848), *El manifiesto comunista*, Digitalizado para el Marx-Engels Internet Archive por José F. Polanco en 1998. Retranscrito para el Marxists Internet Archive por Juan R. Fajardo en 1999.
- Metz, J. B., *Antropocentrismo Cristiano. Sobre la Forma de Pensamiento de Tomás de Aquino*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1972.
- Mill, J.St., *Sobre la Libertad*, (1859) trad. J. Sainz Pulido, Bibl. Polít. Orbis, 11, Madrid, 1979.
- Morin, E., *El paradigma perdido: el pasado olvidado. Ensayo de bioantropología*. Kairós, Barcelona, 1974.
- Nozick, R., *Anarquía, Estado y Utopía*, trad. R. Tamayo, F.C.E. Méjico, 1988.
- Perez Luno, A-E., *La polémica sobre el Nuevo Mundo, Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Ed. Trotta, Madrid, 1992, (pp. 93-96).
- Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, 1967.
- Risco Fernández, G., “*Justicia y alteridad: del ‘otro-yo’ de Aristóteles al ‘otro-otro’ de Tomás de Aquino*”, Nuevas propuestas, (26) Rev. Univ. Cat. Santiago del Estero, 1999.
- Schumacher, E. F., *Lo pequeño es hermoso*, Hermann Blume, Apéndice G.McRobie, trad. O.Margenet, Madrid, 1990.

Schumpeter, J. A. (1954), *Historia del Análisis Económico*, Ariel, Barcelona, 1971

Seattle, C., <http://www.eurosur.org/somosmundo/informacion/varios/caciqueseattle.html>

Sousa Santos, B., *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Trad. César Rodríguez, ILSA, Univ. Nac. de Colombia, 1998.

Vitoria, F., *Obras, Relecciones Teológicas*, Ed. crítica del texto latino, vers. española, introd. general e introducciones Teófilo Urdániz, O.P., BAC, Madrid, 1960.

Idem, *Comentarios a la Suma Teológica de Tomás de Aquino*, Biblioteca de Teólogos Españoles (BTE), Publicaciones de la Asociación Francisco de VITORIA, Ed. preparada por Vicente Beltrán Heredia. O.P., Medinaceli, 6, Madrid: T.III. *De Justitia* (II II, q.57-66) 360 p (1934); T.IV. *De Justitia* (II II, q.67-88) 428 p., 1934.

Notas

* El autor es catedrático de Derecho de la Universidad de Castilla - La Mancha.