

EL BIEN COMÚN POLÍTICO

El bien común estrecha los vínculos de la ciudad, mientras que el particular los disuelve. [...] conviene tanto al bien común como al particular que aquél esté mejor atendido que éste.

Platón, Las Leyes, L. IX, 875ª.

I.- INTRODUCCIÓN

Si por *crisis* se entiende *ruptura, crítica negativa, dialéctica de las antinomias o momento o episodio crucial en el que algo juega su existencia*, parece evidente que la nuestra es una época de crisis que tiende a abarcar la totalidad de la vida humana. En el ámbito político ella se manifiesta como crisis del Estado, de la autoridad, del pensamiento y, en definitiva, de la legitimidad, justificación o validez de los fenómenos políticos. Tradición y crisis, con su ambivalencia dialéctica, integran nuestra experiencia histórica.

Desde finales del Medioevo hasta nuestros días, la crisis política se ha ido desarrollando según un esquema dinámico semejante a éste:

- De la *pólis* comunitaria al Estado como estructura o maquinaria de control social;
- de la autoridad, como *potestas regendi* a poder en cuanto fuerza;
- de la autarquía de los fines humanos a la soberanía como centralización del poder no sujeto a una ley superior;
- del reconocimiento de la naturalidad de la vida política, expresada en las instituciones tradicionales, a la artificialidad del contrato;
- de lo concreto de la vida humana a la abstracción revolucionaria;
- de la verdad de los bienes y fines, al relativismo de los medios y al escepticismo respecto de los fines;
- de las formas naturales, justas o legítimas de organización de las magistraturas públicas a estructuras de organización del poder, con el acento puesto en lo instrumental y procesal;
- de un pensamiento político sapiencial a una mera técnica;

(Y podrían seguir las antinomias dinámicas de la crisis...)

* * *

La política, en su sentido clásico, es, sin dudas, algo más que una técnica estatal; tampoco el Estado (la *pólis*) es sólo una maquinaria destinada al control social. Por el

contrario, la política constituye una dimensión de la vida del hombre que consiste en un modo de afrontar los problemas de la convivencia humana desde una óptica global y sintética, que no es otra que la perspectiva del bien común. Cabe sintetizar de este modo, una de las tesis centrales del pensamiento político de *Francesco Gentile*¹.

Pero lo dicho en el párrafo anterior no implica dejar de lado la consideración de la *pólis*, la *civitas*, la *respublica* o el Estado, sino exclusivamente la perspectiva distorsiva de lo que *Francesco Gentile* denomina *geometría política*. El aspecto institucional, al que responde el tema del Estado, es el factor estabilizante del dinamismo vital; algo así como la extensión o continuación de la naturaleza humana -en el orden disposicional- en la vida social. Es decir, así como las disposiciones y los hábitos son cualidades que inhieren en las personas, como determinaciones de las facultades, así las instituciones constituyen verdaderas disposiciones de las conductas interactivas que conforman la trama social. De ahí la fecundidad del paradigma² del hombre grande (la *pólis*) y la *pólis* pequeña (el hombre individual) que permite discernir ambos conceptos e inteligir las proporciones intrínsecas de ambas realidades esenciales. Desde esta perspectiva, también el bien común es el fin y el criterio fundamental.

De esta cosa que es la política, como una dimensión de la vida humana convivida -y no una dimensión cualquiera, sino la suprema, en el orden de la perfección- depende el concepto de la política como un cierto saber acerca de esa cosa; saber que, de alguna manera, la integra, la constituye o la modifica. Y que, en términos escolásticos, tiene como objeto esa cosa y como fin (u objeto formal práctico) el bien común.

II.- APROXIMACIÓN PLATÓNICA AL BIEN COMÚN

No puede haber una medida común que a la vez no lo sea de lo diverso, ni es posible la convivencia, y ni siquiera la “máquina” política, sin una cierta voluntariedad o consenso de quienes están juntos y hacen algo juntos. Ésta es una buena aplicación que hace Gentile de la dialéctica platónica. Ahora bien, señala el padovano con acierto que este consenso no debe confundirse con el contrato social, ni siquiera como un mero concurso de voluntades. Es algo más. La convergencia de voluntades presupone una visión común y algo efectivamente común, que será precisamente el fundamento del consenso y del vivir juntos. Como se ve, el autor evoca aquí sin nombrarla la doctrina aristotélica de la *homónoia* (literalmente: *espíritu, sentir o visión común*), que fuera luego transcripta al latín como *concordia*³.

Queda claro, pues, que no puede haber vida social sin una medida común de lo justo y lo injusto, de lo lícito y de lo ilícito, de lo conveniente y de lo nocivo para el hacer común. Dicho en términos aristotélicos, no puede haber vida social si no hay intercambios, y no puede haber intercambios sin un mínimo de reciprocidad, ni puede haber la igualdad que está implicada en la reciprocidad sin una medida común. Esta medida común puede ser convencional e inmediata, como la moneda, pero en definitiva

¹ He hecho un resumen del pensamiento de este autor en el prólogo a la edición castellana de su obra *Intelligenza política e ragion di Stato* (traducción de la 2ª edición, Milano, Giuffrè, 1984).

² Sobre el concepto de *paradigma* en la dialéctica platónica, cfr. Goldschmidt, V., *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, París, Vrin, 2003; en esta obra se hace alusión, entre otros, a este paradigma dialéctico de investigación, que va de “abajo a arriba”.

³ He dedicado al tema una obra: *La concordia política*, Bs.As., Abeledo-Perrot, 1975.

debe haber una última medida común, un criterio del que dependen las medidas inmediatas. La comunidad humana no puede existir, pues, sin cosas comunes y sin una visión en común de dichas cosas. Comunidad que es condición de lo diverso, pues sólo tiene sentido hablar de diversidad a partir de algo común; y viceversa. La inteligencia de esto es la dialéctica política. Ahora bien, esta atribución o reconocimiento de lo común y lo diverso en la vida comunitaria exige una justa medida común que es, claro está, una medida racional, que se resuelve en el Bien, como fusión de belleza, proporción y verdad; estamos hablando del bien común.

Dice *Gentile* que “el verdadero problema político está constituido por el reconocimiento del bien común que, en definitiva, no es sino el reconocimiento en común del Bien”⁴ (la mayúscula usada indica claramente la referencia a la Idea platónica del Bien, con todo lo que ella implica). Es platónica también la analogía que establece entre el bien común y el concepto. Del mismo modo que el concepto es un principio regulador del conocimiento humano que a la vez que unifica las experiencias anteriores queda abierto a las experiencias nuevas, el bien común -que nunca puede ser entendido como entidad actual o plenamente poseída-, ejercita su función de modelo para el gobierno de toda comunidad, “punto límite de por sí inalcanzable y sin embargo orientador de la acción política”. Se advierte aquí la radical problematicidad de la experiencia política y la necesidad de la inteligencia dialéctica.

La justa medida, en tanto medida común justa, y el bien común, identificable al límite con la Justicia en la *pólis*, conducen naturalmente a la inteligencia o dialéctica política a la consideración del derecho natural. El obstáculo que se presenta en el pensamiento contemporáneo en este punto es el empobrecimiento metódico del concepto de *naturaleza*, que es consiguiente a la actitud “desubstancializante” y operativa de la ciencia moderna. *Gentile* reiteradamente llama la atención acerca de la vinculación del positivismo jurídico con lo que él denomina *geometría legal*, es decir, con la asunción, de parte de la Política y del Derecho, del modelo matematicista e hipotético-deductivo de la física-matemática. Restablecida la idea de naturaleza, salta a la vista que es la naturaleza que los hombres tienen en común lo que constituye el fundamento de sus respectivas obligaciones y de toda norma. Es esa naturaleza común, en definitiva, lo que hace que haya un bien común y una medida común.

Queda afirmada así la estructura teleológica del hombre, de la vida humana, de la comunidad política y, más en general, de todas las cosas.

Quedan establecidos también los tres principios supremos del Derecho natural y de toda la Ética:

1º) Dios, y no el hombre, es la medida de todas las cosas, como se dice en *Las Leyes*⁵, como definitiva refutación del relativismo antropológico de Protágoras. Dios que, en el contexto de *La República*, es la Idea del Bien, de la que procede, por participación (y creación, según el *Timeo*), el ser, la esencia (o naturaleza) y la bondad immanente de todas las cosas. Éste es el principio trascendente, que fuera expresado por San Agustín y toda la Escolástica como identificación de Dios con la ley eterna.

2º) Debe obrarse de acuerdo con la naturaleza (*κατά φύσιν*).

3º) Debe obrarse de acuerdo con la razón (*κατά λόγον*).

⁴ *Inteligencia política....*, pág. 43.

⁵ L. IV, 716c 4-5.

III.- LA CRÍTICA ARISTOTÉLICA

Hasta aquí tanto Aristóteles, como quienes seguimos la tradición aristotélica, estamos de acuerdo. Pero la cuestión que puede plantearse no reside tanto en lo que se acaba de afirmar, sino en lo que no se termina de decir. En otras palabras, ¿de qué bien se habla? ¿del Bien en sí o, lo que es lo mismo, de la Idea del Bien, de la que todos los bienes participan? En *La República* parece evidente que el bien común que opera como fin y principio es ni más ni menos que Dios mismo. ¿Pero, el bien común de la *pólis*, no es también el bien humano? En este caso, lo que queda por determinar es precisamente en qué consiste el bien humano que opera como bien común.

La crítica aristotélica⁶ tiene diversos planos o razones⁷ y, naturalmente, está estrechamente vinculada con su crítica a la doctrina de las ideas. En definitiva, se resume en que la Idea de Bien en sí, de la que participan todas las demás cosas que son buenas, no sirve para especificar ninguna ciencia, y nada nos dice en concreto respecto a la determinación del bien humano. Conviene advertir aquí, antes de continuar, que no se trata de que el Estagirita niegue que exista un bien absoluto, separado y trascendente; esto es algo que ve con lucidez Santo Tomás de Aquino⁸. La cuestión, esquemáticamente y, por así decirlo, terminológicamente actualizada en función del instrumental conceptual escolástico y tomista, puede presentarse así:

a) En Platón no parece suficientemente clara la distinción del orden trascendental (idea del Bien, lo Uno, los principios, etc.) y el orden categorial. Y así como Aristóteles, en la *Metafísica*, acusa al platonismo de no distinguir la unidad matemática o numérica de la unidad que es propiedad de todo lo que es (*unum* como propiedad trascendental del ente), hace al comienzo de la *Ética Nicomaquea* la misma imputación respecto del bien. Entre el bien separado (Dios) y el bien categorial (el bien humano, por ejemplo, en su doble aspecto, óntico y moral, o la bondad ontológica de una rosa), hay una distancia infinita, y sólo la frágil y dialéctica identidad analógica.

b) No hay, por lo tanto, una idea general del bien, si “general” se entiende en sentido predicamental; es decir, no hay una idea que signifique una esencia común del bien. En este sentido, Aristóteles anticipa con su crítica la invalidez de la nueva tentativa -consumada por la llamada *filosofía de los valores*- de resucitar la idea de un bien esencial (el valor) y participable por los entes, como principio constitutivo de su bondad o valiosidad.

c) No debe confundirse, pues, el *bien en general* (*bonum in comune*) como concepto análogo común, que significa *lo perfecto y apetecible* por cualquier apetito), con el *bien común*, que a su vez, como se verá, puede ser trascendente (Dios) o immanente y categorial.

d) Ni debe confundirse tampoco la idea general (con generalidad predicamental) del bien con Dios como bien infinito y absoluto, del que participan su ser, bondad, unidad, etc., todos los entes (generalidad real-causal).

⁶ Cfr. *Ética Nicomaquea*, L.I, 1096 a11 - 1097 a14.

⁷ Santo Tomás de Aquino, en su comentario, las reduce a tres (cfr. nn. 80, 81 y 82).

⁸ “...considerandum est, quod Aristóteles non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat unum bonum separatum, a quo dependenter omnia bona. Nam ipse Aristoteles, in duodecimo *Metaphysicorum* ponit quoddam bonum separatum a toto universo, ad quod totum universum ordinatur, sicut exercitus ad bonum ducis. *Improbat autem opinionem Platonis quantum ad hoc, quod ponebat nonum separatum esse quamdam ideam communem omnium bonorum*” (*In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nocomachum expositio*, L.I, n.79).

IV.- EL BIEN EN GENERAL

Comencemos la exploración en torno del concepto análogo y trascendental de *bien*, como propiedad del ente en cuanto acto y coextensible con éste.

Bueno es lo perfecto y, en razón de ello, amable⁹. Esta noción, así expresada, no es ni puede ser una definición porque está más allá de toda categoría. Sin embargo, está constituida por dos notas que describen con la máxima precisión posible en este campo ultraconceptual la índole general de lo bueno; una de ellas, la de *perfección*, opera como sustrato; la otra, la de *amable*, viene a fungir como nota formal. Ahora bien, dado que la perfección es el fundamento objetivo de la amabilidad de algo, es conveniente examinar previamente tal noción.

Perfecto, a su vez, según Aristóteles, significa:

1º) lo que es íntegro, lo que no defecciona en ninguna de sus partes (en este caso se piensa en un *todo*, es decir, en algo compuesto y, en esa medida, complejo);

2º) lo acabado o totalmente actualizado según su propia forma o esencia, es decir, lo máximamente excelente en su género (en este caso se piensa en algo compuesto de potencia y acto, o que estuvo en potencia y alcanzó su acto);

3º) lo que ha alcanzado su fin¹⁰.

El esfuerzo analítico aristotélico parte de la identidad o proximidad semántica entre *perfección* y *totalidad* -como un momento de la experiencia del ente finito- y se resuelve en la noción de *acto* (*enérgeia*, *enteléjeia*). Santo Tomás de Aquino alcanza, por su parte, una formulación más límpida y de mayor generalidad: "*Perfectum autem dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis*"¹¹.

El Aquinate, comentando a Aristóteles, formula una distinción de lo *perfecto* que será de la máxima importancia respecto del concepto de *bien*; distingue lo perfecto en sí mismo (*secundum se*) de lo perfecto con relación a otro (*per respectum ad aliud*). Lo perfecto *secundum se* a su vez se divide en: 1º) lo que es universalmente perfecto, es decir, aquello que es máximamente perfecto sin que nada, absolutamente hablando, pueda superarlo en excelencia (lo que corresponde sólo a Dios); y 2º) lo que es perfecto respecto a un género de cosas determinado, es decir, aquello que no admite en su género u orden nada más excelente, aunque sí lo pueda haber en otro género u orden; por ejemplo, en el orden de las sustancias materiales, nada hay más excelente que el hombre.

En razón de la nota de perfección que lo constituye, el bien no sólo es amable sino también perfectivo respecto de algo que sea perfectible, es decir, respecto de algo que todavía no alcanzó su perfección pero que es capaz de alcanzarla; expresado en términos del binomio potencia-acto: algo es perfecto en potencia pero, para pasar al acto de su perfección, necesita de algo que sea ya perfecto en acto. De modo que algo puede

⁹ "Unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum: sic enim est appetibile", Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, q.5, a.5.

¹⁰ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, L.V, c.a6 (1021 b12-1022 a3), y el respectivo comentario de Santo Tomás (nn.1034-1039).

¹¹ *Suma Teológica*, loc.cit.

ser amado porque es perfecto y porque es perfectivo respecto del amante. Y se trata de dos amores específicamente distintos que darán lugar a sendas amistades diferentes.

Se tienen así, delineados en forma harto esquemática, los principales datos nocionales del *bien*. Algo es bueno en tanto es perfecto, es decir, en cuanto está en acto; y la plenitud del estar en acto consiste, en definitiva, en la realización perfecta o acabada de la forma (*enteléjeia*). La bondad, pues, entendida como la razón formal de lo bueno (lo que hace que algo sea bueno), puede visualizarse desde dos extremos: en primer lugar, y principalmente, la bondad que se identifica con la perfección final o entelequia; y en segundo lugar, la bondad radical, que es el acto o perfección radical de un ente por el que se dice que una cosa existe en acto, en otras palabras, el acto de ser (*esse ut actus*).

Consiguientemente, aquello que sólo es íntegro o perfecto en un cierto sentido (v.gr. un ente que si bien existe, porque su forma sustancial está actualizada por el *esse* o acto ser, pero que no ha alcanzado su perfección última mediante la totalidad de los accidentes que le competen por su propia forma o naturaleza, o que tiene algún defecto), será también bueno sólo en un cierto sentido; en la terminología escolástica se dice que es *bonum secundum quid*. En cambio, lo que según su orden entitativo es plenamente perfecto (v.gr. la sustancia determinada por la totalidad de los accidentes que le competen como perfección propia) se dice que es buena a secas, sin ninguna restricción (*bonum simpliciter loquendo*)¹².

Lo que es bueno en sí mismo (*bonum vel perfectum secundum se*) es fin; lo bueno en relación a otro (*bonum vel perfectum per respectum ad aliud*) es medio en tanto toda su bondad derive de su ordenación a lo bueno en sí. Bien en absoluto, fontal y separado es sólo Dios porque Él es el mismo acto de ser subsistente (*ipsum esse subsistens*); la criaturas, el hombre incluido, sólo son buenas por participación, en el orden y medida de su esencia finita.

V.- EL ORDEN DEL BIEN

En lo que se lleva dicho se encuentran los elementos y criterios esenciales del orden del bien, que constituye uno de los temas comunes a las diversas tradiciones platónicas, aristotélicas y cristianas. Pero hemos de hacer aquí una expresa aunque breve referencia a dos conceptos que permiten discernir -desde lo que podría considerarse la clave de bóveda- esta grandiosa ordenación jerárquica del mundo: dignidad (*ἄξιωμα, dignitas*) y autarquía (*αὐτάρκεια, perfectio*).

La dignidad es el máximo valor relativo de algo que es bueno *secundum se*. Por ejemplo, Aristóteles llamaba *axiomata* a los primeros principios, y los traductores latinos medievales y Santo Tomás, *dignitates*. Es claro, entonces, que el orden de la dignidad sigue al orden del bien. Y así como el bien (y el ente) se dicen de muchas maneras, pues se predicán con analogía de cosas esencialmente distintas, así también el concepto de *dignidad*. Habrá pues dignidades ontológicas, epistemológicas, morales, etc., y conviene no confundirlas. Por ejemplo, la dignidad ontológica de un santo y de un rufián es la misma, pero no así su dignidad moral. En razón de la perfección de su naturaleza, un ángel, incluso un demonio, tiene una dignidad ontológica superior a la de todo hombre, por santo que sea. Pero la dignidad moral, aunque se funde en la

¹² Cfr. *Suma Teológica* I, q.5, a.1, ad 1um.

ontológica, requiere como elemento formal específico el *mérito*; y por esta razón, un hombre, pese a su dignidad ontológica, puede caer en una profunda indignidad moral¹³.

Para Platón, y en sentido estricto, la *autárkeia* es la propiedad del bien en sí mismo¹⁴, en tanto es perfección plenaria autosubsistente; de ahí, y por consecuencia, de aquél que ha alcanzado la felicidad. En la misma línea de ideas, para Aristóteles la *autárkeia* es el bien perfecto, es decir, lo que es deseable por sí mismo, el fin último, y la felicidad, que se identifica con el acto perfecto de contemplación (y amor) de aquello que es en sí mismo lo más perfecto: Dios¹⁵. Ahora bien, y esto es de la mayor importancia para entender el núcleo de su pensamiento, no es la naturaleza humana la que es autárquica¹⁶, sino el fin del hombre en cuanto es espiritual, es decir, en tanto hay en él algo *separado*¹⁷: el *noûs*. La *autárkeia* es, pues, la autosuficiencia y perfección del fin (entelequia) de la sustancia espiritual. Esto implica que siempre tiene razón de fin y no de medio; requiere de medios, pero los trasciende y es la razón de la perfección de éstos, y no se puede reducir a la inmanencia de la suma de perfecciones de éstos. Es, a la vez, perfección de un todo -el hombre, el mundo o la *pólis*- y, en esa misma medida, perfectiva de las partes de dicho todo.

VI.- LA DIFUSIVIDAD DEL BIEN Y EL BIEN COMÚN

Lo bueno, porque perfecto, es difusivo de sí mismo, principalmente como causa final¹⁸. Esta capacidad perfectiva crece en intensidad y extensión proporcionalmente al rango de la perfección del bien dentro de un orden jerárquico de perfecciones cuyo ápice es el Bien Absoluto o separado; rango que hemos denominado *dignidad*. Ahora bien, en tanto lo bueno implica siempre totalidad, su virtualidad perfectiva o causal se ejerce sobre un todo y, consiguientemente, sobre sus partes. Cuando éstas, además de ser partes integrativas de un todo, son en sí mismas sujetos, o están constituidas por sujetos, entonces el bien recibe el calificativo de *general* o *común*.

Dichos *todos*, a los que corresponde un bien común, pueden ser cada una de las especies, consideradas no en su sentido meramente lógico sino como totalidades reales¹⁹, y las unidades de orden (las comunidades humanas, las angélicas, si las hubiera, y el universo).

El bien común, como perfección última de un todo, puede ser inmanente o trascendente respecto del mismo; aunque, en rigor, sólo de Dios puede decirse que sea

¹³ Los defensores de los llamados *derechos humanos* como derechos naturales suelen incurrir en la confusión -o al menos, en la ausencia de una adecuada distinción- entre ambos órdenes de dignidad.

¹⁴ Cfr. *Filebo*, 67 a 5-8.

¹⁵ Cfr. L.I, cap. 7, especialmente 1097, y L.X, caps. 7 y 8. Dice, en especial, en 1097 b15-17: "...autárquico es lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada; ...tal es la felicidad; ...es lo más deseable de todo, aún sin añadirle nada"; y en 1177 a27-28: "la autarquía ... se dará sobre todo en la actividad contemplativa" (recuérdese que no sólo Dios es el objeto de contemplación, sino que en definitiva el fin perfecto o último -*télos*- del hombre es asemejarse en la medida de lo posible a Dios, precisamente por el conocimiento y el amor).

¹⁶ Cfr. 1178 b34-36.

¹⁷ *Separado* tiene el sentido técnico acuñado por el platonismo y admitido por el Estagirita (cfr. *De anima*, L.III, caps. IV y V). En este contexto, véase: 1178 a22.

¹⁸ La tesis metafísica de la difusividad del bien es de origen neoplatónico y se recibe en la Escolástica cristiana, principalmente en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, a través del Pseudo-Dionisio.

¹⁹ Cfr., de Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione (secondo S. Tommaso D'Aquino)*, Torino, SE Internazionale, 1963, pág. 177.

el Bien Común Trascendente, no sólo porque es el bien absoluto sino porque en razón de su absoluta simplicidad Él no es un todo ni forma parte de ninguno; sólo Él es trascendente a cualquier forma de totalidad, por la misma razón que lo es respecto de toda composición.

Todos los demás bienes comunes (finitos) lo son por participación de la bondad absoluta del *Bien en sí* en una medida intensiva finita. Entre la bondad común de Dios, causa y principio último del universo y de cada sustancia singular, y los diversos bienes comunes finitos, hay una distancia infinita. Hay, pues, dos órdenes de analogía: la analogía entre el *Bien en sí* y los bienes finitos, comunes o no, y la analogía de los bienes finitos entre sí. En el ámbito de esta última, aunque puede y debe comparar y considerar inmediatamente cada término de la comparación, en definitiva todos deben compararse en función de su participación de la máxima dignidad y de la *autarquía* absoluta. De ahí la analogicidad no sólo de la noción de *bien* en general, proporcional a la de los demás trascendentales (*ens, verum, unum, res, aliquid*), sino, en especial, de la de *bien común*, según la intensidad mayor o menor de la participación constitutiva, es decir, según su *autarquía*. La analogía del concepto de *bien común* también se funda en el hecho de la diversidad esencial de *todos* y, más profundamente, de la diversidad de los planos o géneros perfectivos de los entes que componen las diversas totalidades.

Con todas las salvedades indicadas, el bien común puede definirse como el bien o la perfección de un todo integrado por partes subjetivas y, en tanto tal, participable por éstas.

VII.- RELACIONES (PROPIEDADES) GENERALES DEL BIEN COMÚN

El bien particular se ordena al bien común como a su fin, pues el ser de la parte es para el ser del todo; por eso, el bien de la patria es más divino que el bien de un solo hombre.

S.TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, III, 17.

El concepto de *bien común* implica o supone ciertas relaciones y oposiciones cuyo esclarecimiento echa luz sobre toda la noción, en tanto operan como verdaderas propiedades. Se advierte aquí la rica dialéctica, de prosapia platónico-aristotélica, de la que procede tal concepto, que da origen a un rico repertorio de matices formales. A los efectos de evitar equívocos en una materia tan delicada, he de ajustarme en lo que sigue a la terminología del Doctor Angélico. Así, se tiene:

1º) El bien común se opone al bien *singular* o *individual* (es decir, de uno solo) en tanto es un bien *general* (con *generalidad* real-causal).

2º) El bien común se opone al bien *particular* (es decir, al bien de la parte) en tanto es la perfección de un *todo*.

3º) El bien común se opone al bien *propio*²⁰ precisamente en cuanto *común*; es decir, en la medida en que por ser el bien del todo y perfectivo en general de todas las partes, es participable en común. Esto no impide que en la misma medida en que es *participable* sea también, en algún sentido, *apropiable*; sin embargo, conviene destacar que entre lo que se participa (lo común) y lo participado (lo apropiado) existe una

²⁰ El término *proprium* es multívoco, aún en su uso por la Escolástica. Aquí está usado como aquello que le corresponde a algo o alguien exclusivamente.

diferencia esencial, pues lo que se participa es participado en la medida del sujeto participante pasivo.

4°) El bien común se opone, en el orden social, al bien *privado* pues en este contexto es manifiestamente *público* (que, claro, no debe confundirse con lo *estatal*).

5°) Cuando las partes del todo son personas, el bien común se opone al bien *personal*, en tanto por esto último se entienda el bien propio de la persona en su individualidad o supositalidad. En cambio, en tanto esencialmente comunicable y participable por las personas, es decir, en tanto inmaterial y espiritual, el bien común es el mejor bien personal.

6°) Por último, puesto que el bien común es *fin*, se opone a los *medios*, los cuales, en tanto medios, reciben todo su valor de su referencia al fin. Digamos de paso, para evitar equívocos, que no cabe identificar los medios con los bienes particulares subordinados al bien común. Los bienes de las partes pueden ser bienes *secundum se* y fines a su vez, aunque estén subordinados al fin del todo.

Las oposiciones reseñadas no son de contrariedad. Lejos de oponerse como contrarios, cada uno de los términos de esos binomios se opone al otro como correlativo, lo que quiere decir que el uno implica al otro. El bien particular verdadero (singular, propio, privado o personal) nunca puede ser contrario al bien común verdadero. La contrariedad sólo puede surgir si alguno de ellos, o ambos, son bienes sólo aparentes. Esto es así porque, en rigor, el bien particular (singular..., etc.) sólo es un bien verdadero en la medida en que está ordenado el bien del todo: *turpis omne pars est quae suo toti non congruit*²¹.

El bien particular y el bien común no se oponen como contrarios porque están colocados en planos distintos de dignidad. El bien común prevalece sobre el particular (singular..., etc.) como el todo sobre la parte²² y como lo perfecto sobre lo imperfecto²³; por eso, el bien del individuo está ordenado al bien de la especie²⁴, el bien del hombre, en cuanto parte de un grupo social y político, al bien común respectivo, el bien de cada criatura al bien común inmanente del universo, en tanto su orden manifiesta la grandeza de Dios y la glorifica. Y por eso, finalmente, el bien de todo lo creado está ordenado a Dios, Bien Común Trascendente, de dignidad y autarquía absolutas, principio y fin de todo cuanto existe.

VIII.- EL BIEN HUMANO

El bien humano, *simpliciter loquendo*, es la perfección de la vida humana, en tanto esta vida es acto (*enérgeia* pero, sobre todo, *entelékeia*); esta es una tesis central del aristotelismo. Es el bien autárquico en el mundo. Es la felicidad objetiva, que refluye en la afectividad como goce, alegría del bien o fruición de éste. Propiamente hablando, es la entelequia humana, entendida como el acto perfecto de la naturaleza del hombre. El bien común político es una dimensión de este bien.

²¹ San Agustín, *Confesiones*, L.III, c.8.

²² Santo Tomás de Aquino, *S. contra los gentiles*, L.III, c.112.

²³ “Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut finem, ut imperfectum ad perfectum” (id., L.I, c.86).

²⁴ “Bonitas speciei excedit bonitatem individui, sicut formale id quod est materiale” (id., II, c.45; cfr. ibid., II, cap. 93).

Pero el hombre tiene una naturaleza compleja, porque es a la vez animal y racional, materia animada y espíritu (*noûs*) encarnado. Es, a la vez, mortal e inmortal, un verdadero horizonte entre dos mundos, según la vieja metáfora. La perfección humana, pues, ha de seguir esta complejidad de la naturaleza.

Aristóteles distingue tres formas típicas del vivir humano²⁵:

1º) *La vida sensible*, cuya perfección inmediata es la salud del cuerpo, la belleza física, la agilidad y habilidad corporal, la perpetuación en la especie, y el placer consiguiente a todas esas cosas. Es la perfección de la vida del hombre como animal; ciertamente, el más excelente de todos los animales, pero no más que un animal perfecto.

2º) *La vida práctica*, que comprende toda la vida moral, familiar, social, económica y cuyo nivel más perfecto es la vida política. Es, en definitiva, la totalidad de la vida ética (incluyendo la jurídica) y profesional, cuya perfección inmediata es la virtud; en un sentido secundario, la virtud intelectual práctico-poiética, es decir, técnica y artística; en un sentido principal, la virtud moral.

3º) *La vida teórica* (intelectual o contemplativa), cuyo fin es la sabiduría o, más próximamente, la ciencia. Aquí cabría agregar la vida religiosa que, en definitiva, no es otra cosa que la vida de conocimiento y amor de Dios. En efecto, el fin último o máximo del hombre es vivir de acuerdo con la mejor parte de su naturaleza, con lo que en él hay de participación de la vida divina (el *noûs*); el fin último no es otra cosa que divinizarlos en la medida de lo posible²⁶. Como se ve, no hemos salido del platonismo.

Debe advertirse que estos tres modos de vida (*bíoi*) son, en rigor, dimensiones formales del vivir de todo hombre, incluidas y exigidas por la propia naturaleza humana, según un doble orden (inverso): de urgente necesidad y de perfección. Sin embargo, es un hecho de experiencia que no se realizan en todos de igual manera y según un mismo orden. En algunos prevalecen una y en otros, otras; y según la que prevalezca, así también queda teñida o calificada toda la vida del hombre.

IX.- EL BIEN COMÚN POLÍTICO

El hombre tiene dos fines que pueden ser calificados como *últimos*: 1º) el fin supratemporal, que objetivamente se identifica con Dios, y que es último *simpliciter loquendo*; 2º) el temporal, que es el fin de la comunidad política; hemos de referirnos a éste con los nombres de *bien común temporal* o *bien común político*, que es último sólo *secundum quid*. De éste hemos de hablar.

El bien común temporal consiste en la vida social perfecta; vida plena, autosuficiente y conforme con la virtud, que Aristóteles identifica con la *felicidad social objetiva común*²⁷. Ahora bien, la vida social tiene diversas formas que alcanzan desiguales niveles de perfección. Por encima de la familia, de los municipios y las regiones, de las asociaciones y corporaciones, la *pólis* (la comunidad política en general, una de cuyas realizaciones históricas -y no la mejor, por cierto- es el Estado), a la vez englobante y excedente de todas ellas, es la única forma de vida social que puede

²⁵ Cfr. *Ética Nicomaquea*, L.I, 1195b.

²⁶ Cfr. *ibid.*, L.X, 1177b-1178b.

²⁷ Cfr. *Política*, L.III, 1280b-1281a.

alcanzar y asegurar la autarquía del vivir humano. De ahí que la *pólis* (y consiguientemente también el Estado moderno) sea definido como una comunidad de comunidades autárquicas.

La *pólis* (o el Estado) es un orden real, práctico y comunitario al bien común temporal. El modelo racional de esa ordenación es la ley. Y el Derecho, aunque sea una medida estricta y objetiva de títulos y conductas concernientes a bienes particulares, también está ordenado al bien común como a su fin propio. *Pólis* (o Estado), ley y Derecho son, pues, realidades prácticas cuyas nociones se implican recíprocamente y que difieren entre sí por el modo de su ordenación a la vida social perfecta.

Volvamos a la *pólis* (o Estado). Se trata de una realidad práctico-social: una comunidad (*κοινωνία*) integrada por otras comunidades; es decir, una comunidad compleja de muchos hombres que viven en común en órdenes diversos y jerárquicamente escalonados. Materialmente, pues, la *pólis* es vida humana convivida, inscrita en un ámbito natural geográfico (su territorio, su mar, sus recursos naturales, su espacio aéreo), cuya unidad proviene -como de su causa eficiente- de una cierta concordia (*homónoia*) respecto a los bienes útiles o necesarios para la vida, con un orden (que opera como causa formal intrínseca), que incluye una autoridad, y un fin.

En síntesis, la comunidad política es una unidad práctica de orden, que está hecha y que continuamente se hace de conductas. Y si bien no toda la vida humana es vida política o social, porque no es perfectamente inmanente a la vida convivida, toda la vida social y política es vida humana y está regida, pues, por los fines naturales de ésta. De modo que lo que antes se dijo de la vida humana y de sus niveles perfectivos en general, puede aplicarse *mutatis mutandi* a la vida política. En efecto, si bien la vida de la *pólis* se adscribe específicamente a uno de los tres *bíoi* (a saber, la vida práctica), a punto tal que Aristóteles la llama βίος πολιτικός, en tanto es genéricamente vida humana, y habiendo en definitiva un solo fin último *simpliciter loquendo*, el bien común, como bien autárquico, debe reflejar dicha triple formalidad. Así, pues, el contenido significativo de la noción de bien común temporal o político se puede estructurar según el siguiente esquema:

1º) *Suficiencia material* (corresponde a la vida sensible). Éste es el primer nivel, y el más elemental, que debe ser alcanzado por la vida política. No es el nivel más importante, en razón del grado de su perfección, pero sí el más urgente. Comprende el orden natural de la reproducción de la vida humana, la integridad del ámbito físico, el orden poblacional, el económico, la salud pública y la educación física.

2º) *Orden ético-jurídico* (corresponde propiamente a la vida práctica). Es el núcleo del contenido del bien común temporal. Consiste en el imperio de la ley; en la vigencia social de un mínimo de virtud, en especial la justicia en sus tres formas, que permita o que al menos no impida a los hombres alcanzar personalmente niveles más perfectos; en un orden de instituciones firmemente arraigadas que asegure la paz. Claro está, se incluye aquí el recto ejercicio de la autoridad, el orden de las magistraturas, la ordenación al bien colectivo y entre sí de todas las partes, sobre todo de los grupos o sectores económicos, las familias, los municipios, las regiones, etc.

3º) *Orden sapiencial y religioso* (corresponde a la vida especulativa). Es el ápice del contenido del bien común político, pues en este plano la vida temporal toca la vida inmortal del espíritu. Comprende la política educativa y científica, particularmente en sus niveles superiores, y la promoción de la ciencia y la sabiduría en general. Se incluye también el orden religioso porque la comunidad política, aún instalada en el tiempo, no

puede lícitamente dejar de dar gloria a Dios tributándole un culto público verdadero y eficaz. Pero, además, la *pólis* (o el Estado) no puede desentenderse del fin último de los hombres, que en definitiva consiste en el conocimiento y amor de Dios. Ni puede ser neutral frente a la verdadera sabiduría, en la que las ciencias y la filosofía encuentran la contemplación y el amor del Ser, de lo Uno y del Bien en sí.

X.- CONCLUSIONES

A partir de una meditación sobre el pensamiento acerca del bien común de mi hermano intelectual platónico, Francesco Gentile, he intentado recorrer un itinerario que me ha conducido a estas dos grandes conclusiones:

I.- La *autárkeia* es la autosuficiencia y perfección de la entelequia de la sustancia espiritual. Siempre tiene razón de fin y no de medio; requiere de medios, pero los trasciende y es la razón de la perfección de éstos, y no se puede reducir a la inmanencia de la suma de perfecciones de éstos. Es, a la vez, perfección de un todo -el hombre o la *pólis*- y, en esa misma medida, perfectiva de las partes de dicho todo.

La *autárkeia* es la autosuficiencia y perfección del fin del hombre en tanto ente espiritual o persona. Ahora bien, dado que el hombre tiene dos fines: uno supratemporal y otro intratemporal (o político); y teniendo en cuenta las distinciones que acerca del concepto de *perfección* se apuntaron más arriba, parece claro que este concepto carece de univocidad y es análogo. Señalemos dos órdenes generales de significación.

En primer lugar, la *autárkeia* es la propiedad del fin último (o entelequia) del hombre. Es la perfección y autosuficiencia del objeto último de sus funciones espirituales, esto es, del conocimiento y amor de Dios, mediante las cuales de algún modo se diviniza o se hace semejante a la divinidad. Objeto éste perfectivo que es máximamente común y trascendente a cada hombre, al tiempo y al mundo. El hombre, en tanto compuesto de cuerpo y alma, y por su propia naturaleza, no es en sí mismo, e individualmente, autárquico. Participa de la *autárkeia* cuando alcanza su entelequia. Y no puede alcanzar ésta individualmente sino consociado.

Secundariamente, la *autárkeia* es la propiedad del fin de la *pólis*, en tanto la *eudemonía* política o bien común (felicidad objetiva o perfección de la vida social) integra la *entelequia* humana. Digo *secundariamente*, porque el bien común político es fin último sólo en lo temporal, pero está necesariamente ordenado al fin último supratemporal, que es lo perfecto *secundum se* y absoluto, Dios Nuestro Señor.

II.- La verdad es el más valioso bien común del espíritu. He querido concluir, primeramente, utilizando a efectos de la recapitulación de todo lo dicho, el concepto de *autarquía*, porque él es un fruto común de la buena tradición platónica, que incluye, claro está, a Aristóteles. Hubiera podido utilizar también, quizás, el concepto de *autonomía*, que Gentile define como el imperio de lo mejor sobre lo peor del alma humana. O el de *Bien en sí*, o el de *Bien separado*. Repasemos lo hecho: tomamos como punto de partida un pensador lúcido que reactualiza la dialéctica platónica, no sólo ni tanto en su forma cuanto en su contenido. Reasumimos luego la crítica aristotélica y desarrollamos, según su modelo dialéctico-metafísico, sus premisas y distinciones (sustancia y accidente, materia y forma, potencia y acto, orden trascendental y orden categorial, etc.).

Félix Adolfo Lamas

El bien común político

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - UCA - 2009

Y al arribar al punto de destino nos encontramos con que ambas tradiciones conducen a una misma verdad. Y en esa misma verdad, veinticuatro siglos después, se encuentran unidos sendos herederos de la tradición platónica y aristotélica, verificando, una vez más, que no son dos tradiciones sino sólo dos ramas de una única tradición sapiencial.

Mi propósito es que mi homenaje a mi fraterno amigo Francesco Gentile trascienda lo personal, aunque sea muy hondo su contenido afectivo, y alcance el bien de la unidad en la verdad, que es el fundamento imperecedero de nuestra hermandad y amistad.