

El bien común como base o fuente última de la moralidad

Por Carlos Augusto Casanova Guerra

El bien es lo que todas las cosas apetecen. Existen apetitos sensitivos e intelectual. Las cosas son apetecidas por ambos tipos de apetitos porque son buenas. Pero en el caso de los apetitos sensitivos, el orden a la bondad perfecta procede de una ordenación extrínseca. No así en el caso del apetito intelectual.

La rectitud del apetito depende de la verdad conocida por el intelecto. Lo primero conocido es el ser. El intelecto se conforma a él, y conoce concomitantemente esta conformación. Percibe que, lo que es, es otro que él; que es uno en sí mismo; que es algo, etc. Pero todo esto le produce placer y alegría, así que eso que conoce es “bueno”: hay en ello algo que es proporcionado a la inclinación natural de la voluntad y que “merece” ser amado. No es el hecho del amor lo que hace que sea bueno el ser, sino que es la dignidad del ser la que produce el hecho del amor, debido a la inclinación natural de la voluntad.

Pero luego, la rectitud del apetito es regla de la razón práctica. Por esto puede decirse que la verdad práctica es la conformidad con el apetito “recto”, porque en esta rectitud se incluye todo lo que vamos a desplegar hoy. Así que la razón no se halla recluida dentro del horizonte del apetito. De hecho, ella descubre en lo concreto lo que se ha amado y se desea. Por esto la prudencia es virtud directiva.

Los utilitaristas consideran como bueno lo que produce placer. Aquí, se considera algo bueno porque se desea. No pueden dar cuenta siquiera del amor de la gata por sus crías, que son a menudo un bien sensible, pero no placentero. Ése es el precio del nominalismo. Pero, además, incurren en grave contradicción al establecer el orden político: ellos se auto-excluyen de la naturaleza humana. Super-hombres que imponen el orden a máquinas de placeres. El *desideratum* de John Stuart Mill fue expresado por Huxley en *Un mundo feliz*.

Pero los utilitaristas niegan que haya apetito intelectual, igual que Hobbes. Kant, en cambio, postula la irreductibilidad del apetito intelectual a sensitivo, y sostiene que de lo que agrada al apetito sensitivo (“la facultad de sentir”) no puede emanar una regla moral. Pero, puesto que acepta el nominalismo, considera que la ley no tiene como regla lo bueno, sino que, viceversa, lo que es bueno moralmente es lo que es establecido por la ley, ordenado por la voluntad. La voluntad debe ser regla para sí misma y para el resto de lo humano. Un completo disparate, que corrige parcialmente en la *Metafísica de las costumbres*, donde propone “aplicar” el imperativo categórico a la “naturaleza humana”.

El disparate nos ayuda a comprender, sin embargo, que lo opuesto es la verdad: la ley es buena porque se sujeta a la regla impuesta por el verdadero bien o, como gustaba decir a Juan Pablo II, a la verdad sobre el bien. ¿Cómo es esto?

Existe una jerarquía de las cosas buenas inteligibles. La substancia es un bien mayor que el accidente, considerado metafísicamente; y la persona es un bien mayor que las demás substancias. Entre las personas, Dios es el Bien supremo. Esta es una jerarquía de los bienes metafísicos.

El bien amado como lo bello pertenece a la contemplación, pero se traduce en la acción. En el plano de la contemplación, no hay duda de que debo amar más lo que es más bello. Pero es el bien amado como lo conveniente el que constituye el principio inmediato de la acción. Es decir, el bien proporcionado al agente en cuanto agente. Esto es lo que se quiere decir en *S. th. I-II q. 18, a. 2, ad 1m*: “aunque las cosas exteriores sean buenas en sí mismas, sin embargo, no siempre poseen la proporción debida a esta o aquella acción. Y, por ello, en cuanto se consideran como objetos de tales acciones, no tienen razón de bien”¹.

Ese bien proporcionado a la acción es lo elegible. Esto es una acción que sirve a un bien real. Puedo, por ejemplo, servir a una persona, rescatándola de un incendio. La acción es el rescate, que es algo bueno. Pero la acción tiene un objeto que es un bien que trasciende a la acción misma, que es la persona rescatada. Por esto, si debo elegir al realizar una acción, entre servir a uno de dos bienes reales, y uno es una persona y el otro un animal, deberé servir a la persona. Si rescato al animal en lugar de la persona, incurro incluso en un delito, omisión de socorro. Por muy agradable que sea el animalito y por muy repulsiva que sea la persona. Porque no juzgamos esto con la facultad de sentir, como decía Kant, sino con la razón.

Quien niegue que se debe considerar la naturaleza del bien servido, como lo hace en ocasiones Rhonheimer y como está implícito en todos los que aceptan la separación entre intelecto teórico y práctico sin corregirla después, pareciera que nunca hubiera actuado o que nunca hubiera reflexionado sobre lo que hace. Si yo no golpeo a mi colega aquí presente es porque veo que es una persona y un colega que no me está amenazando de ningún modo, etc. En cambio, puedo golpear esta mesa para dar un ejemplo, porque la mesa no exige que no la golpee para tratarla con propiedad.

Con todo, está claro que el bien moral no es lo mismo que el bien metafísico, sino que aquél consiste en la rectitud de las acciones, de los apetitos, del carácter, como nos ha enseñado san Agustín. Esta rectitud tiene que ver con los bienes metafísicos, como acabo de decir, pero no se identifica con ellos. En el ejemplo del rescate, si yo tomo la decisión correcta e intento rescatar a la persona en lugar del animal, y lo hago con prudencia, pero luego accidentalmente se me muere la persona, he alcanzado el bien moral, aunque no haya logrado mi propósito. La acción técnica “rescate” ha sido frustrada, pero no la acción moral.

Demos el siguiente paso. Es evidente que el criterio de la jerarquía de los bienes metafísicos o inteligibles no basta desde el punto de vista práctico para determinar la acción correcta. Si yo, por ejemplo, voy por la calle manejando una camioneta y me encuentro una señora atropellada, quizá deberé subirla a mi camioneta y llevarla a un hospital. Pero, si yo soy abogado y veo que la señora tiene daño en la columna, sería un irresponsable si intentara moverla. La única acción correcta es llamar a una ambulancia. En cambio, si soy médico y sé cómo moverla, deberé subirla a mi camioneta y llevarla. La proporción del bien al agente (en este caso, a sus conocimientos de primeros auxilios) es relevante en la determinación del bien moral. Lo *conveniente*, lo que conviene, cambia según los conocimientos del agente.

Ni aun esta observación basta para formarnos una idea adecuada de cómo se determina el bien moral. Nadie puede servir a todas las personas ni ir por el mundo rescatando o auxiliando a todos

¹ *Licet res exteriores sint in seipsis bonae, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem. Et ideo in quantum considerantur ut obiecta talium actionum, non habent rationem boni.*

los que lo necesiten. Existe un orden concreto en el que los seres humanos estamos integrados. Cada uno tiene una patria, una familia, una red de relaciones. Si bien todos hemos de reconocer la belleza de todas las personas humanas, su alta dignidad, y si bien todos hemos de tener amor de benevolencia hacia todas las personas, este amor debe darse dentro de un orden. Si yo envío mucho dinero a los hambrientos de Venezuela, pero dejo que mis hijos se desnutran, es evidente que no estoy discerniendo con rectitud el bien moral. Jesucristo nos ha dado una indicación muy fecunda: tenemos que amar *al prójimo*. Y, como señalaron Dostoievski en *Los hermanos Karamazov* y la madre Teresa en un discurso que dio en Venezuela, esto es lo que resulta difícil: amar al hombre concreto que nos ha sido encomendado.

Por supuesto, cuando Cristo habló del prójimo nos propuso la parábola del buen samaritano. Eso quiere decir que si hay una persona con necesidad urgente en torno a nosotros no podemos ignorarla, debemos auxiliarla. Pero la misma palabra “próximo” encierra una referencia al orden. Hay que amar primero a quienes nos han sido confiados, como he dicho. Cada uno está integrado en comunidades, naturales, sobrenatural o adventicias. El cosmos, la sociedad política y la familia son comunidades naturales. La Iglesia es una comunidad sobrenatural. Otras miles son comunidades adventicias, como las escuelas, los municipios, las orquestas, las empresas, las universidades, los sindicatos, los partidos, etc. Y cada una de esas comunidades entraña un tipo de amor y de amistad.

La sociedad política es una comunidad natural en el sentido que estudió Aristóteles: el hombre no puede conseguir su plenitud, o no puede conseguirla tan perfecta y fácilmente, si no está integrado en una sociedad política. Los hombres se congregan movidos por la necesidad (para poder vivir más fácilmente, mediante la división de oficios), pero también para vivir bien. Y esta congregación es una empresa cooperativa ordenada a un bien común. El dicho bien común integra en sí los bienes parciales de las comunidades menores, ejerce un poder congregador análogo al que el alma que da la especie ejerce sobre los niveles inferiores de ser que quedan integrados en esa especie. El orden político (o pre-político, en el caso de las sociedades tribales o los clanes) forma el tejido en cuyo seno cobran su peso propio los bienes a que se ordenan las otras comunidades. Pero esto quiere decir, precisamente, que en el seno de una comunidad política la fuente del orden moral es su bien común.

¿Cómo se entiende esto? Para ilustrarlo, consideraré la institución de la legítima defensa. En ella, según santo Tomás, el particular puede matar a un agresor si no tiene otro medio de impedir que éste lo mate. La razón que da santo Tomás es curiosa: “esto es natural para cada cosa, que se conserve en el ser todo lo que pueda”. Él entiende la defensa de sí mismo que hace un particular en oposición a la defensa que hace la autoridad constituida del bien común: ésta puede intentar matar, mientras el particular no. Al particular le es lícito matar sólo como resultado indirecto y necesario de salvar su propia vida². Sacar a la luz los presupuestos de estas observaciones puede resultar muy esclarecedor.

Todos estamos integrados en el orden político. Pero los particulares no están capacitados, en general, ni autorizados para juzgar sobre las exigencias del bien común de manera que puedan dar órdenes que atenen a otros miembros de la sociedad política. Pero cada miembro tiene una serie de apetitos naturales entre los que se cuenta el de conservación. Si se actúa de acuerdo con esos apetitos y de manera que no se transgreda el orden de la justicia, que no se haga daño a otro en lo

² Cfr. *Summa theologiae* II-II q. .

posible, entonces, la acción es reconducible al orden político. En principio, el particular puede preservar su vida y, para eso, matar si es indispensable, pero no puede matar directamente porque juzgue que así lo exija el bien común. La autoridad pública, en cambio, sí está facultada para matar directamente en orden al bien común, pues tiene a su cuidado ese bien. Si el particular mata directamente y no por la estricta necesidad de salvar su vida, estaría dañando el bien común y quedaría sujeto al castigo por homicidio. Se ve, entonces, que existe un orden, que existe una autoridad que custodia ese orden, y que a él quedan integrados los apetitos naturales de los miembros de la comunidad política.

Pero hay otro aspecto de la legítima defensa que puede arrojar aún más luz sobre el tema que nos ocupa hoy. Si *dos* personas me atacan ilegítimamente y no tengo más medio de salvar mi vida que matarlos a los dos, es legítimo que lo haga, pues yo soy el guardián del orden que los agresores están perturbando, aunque lo sea de un modo no actualmente considerado (pues, en cuanto particular, puedo estar sencillamente actuando en virtud de mi apetito natural de conservación). Este caso no puede explicarse mediante el esquema de poner en la balanza los bienes físicos en juego. Tampoco proporciona una explicación el considerar esos mismos bienes en su dimensión inteligible. Quien juzgue esto ya no desde la perspectiva del particular (*idiot*a), sino bajo la disciplina política o teológica, debe poner la defensa en contexto y en conexión con el bien común, antes de poder concluir que se trata de un auténtico supuesto de legítima defensa.³

Algo análogo ocurre en los diversos ámbitos de la existencia que quedan integrados en la sociedad política. En la familia, que es la otra comunidad natural, la satisfacción de otras inclinaciones naturales se vincula a los bienes a que se orienta la institución para producir un sub-orden. La procreación y educación de los hijos es el fin básico que controla las relaciones de amistad que deben darse en el seno de la familia y de la institución de la que debe nacer, que es el matrimonio. Este sub-orden queda integrado en la comunidad política, que tiene una unidad que articula en sí unidades menores, aunque sin absorberlas. Esto último es algo que ha mostrado Aristóteles con gran fuerza en la *Política*, en su crítica a la comunidad de posesiones, de mujeres y de hijos propuesta por Platón en *República V*. Con todo, el bien de la familia debe buscarlo el individuo integrado en la polis, como una exigencia del bien común de la polis. Y, por ello, el amor a la familia puede tener que ceder ante el amor a la patria, por ejemplo, cuando la madre envía a sus hijos a la guerra porque así lo exige la seguridad pública o el honor de la Patria, aunque las esperanzas de sobrevivir sean escasas.

3 Debe recalarse que no se está afirmando que sea irrelevante la naturaleza de los bienes físicos o inteligibles directamente captables en lo sensible inmediato y que están en juego al momento de tomar la decisión de emprender la defensa. De hecho, no puede captarse la importancia para el orden público del repeler la agresión si no se capta también la naturaleza de esos bienes. En una situación ordinaria, matar a un asaltante porque está huyendo con un par de zapatos, por ejemplo, parece a todas luces excesivo —a menos que lo haga un policía, después de haberle dado orden de detenerse, y por accidente (tratando de disparar para inmovilizar) o en defensa propia (si el asaltante intenta atacarlo). Pero en casos como los descritos en los párrafos anteriores, como se ha dicho, no es la propiedad lo que está en juego, sino el orden público. En Caracas, los desórdenes amenazaban con romper las líneas de abastecimiento y de comercio. No había más camino para volver a la cooperación social que asegurar esas líneas por la fuerza, en una suerte de delegación *de facto* de la autoridad pública, semejante de seguro a la que se dio de modo más permanente en la época feudal.

En los otros sub-órdenes, adventicios, no naturales, la intensidad con que el bien común puede exigir configurar o re-configurar los rasgos de estas instituciones puede ser mucho mayor. Sin embargo, aun respecto de ellos, la autoridad pública debe siempre recordar que el bien del todo no puede obtenerse sin el bien de las partes.

Toda esta trama en la que los amores a los bienes inteligibles (sí mismo y los otros) y las inclinaciones comunes a hombres y otros seres vivos se integran y se ordenan al bien común, es manifestación, expresión y tarea, del orden del alma. En verdad que la ciudad es el hombre escrito en caracteres grandes. El hombre, como animal político que es, no puede desplegar las potencialidades de su ser y florecer si no está integrado en una red de relaciones. Sólo allí puede aprender a hablar y llegar a conocer la verdad inteligible; sólo allí puede crecer con la necesaria satisfacción de sus necesidades animales y con el amor y la enseñanza que requiere la nutrición del espíritu. Sólo allí puede aprender una *téchne* o una *práxis* para ser útil a los otros y vivir conforme a la razón, diligentemente. Sólo allí puede formar él mismo una comunidad doméstica o de emprendimiento. Sólo allí puede alcanzar el ocio necesario para contemplar la verdad y elevarse a lo divino, bien sea por medio de la Fe divina, de la filosofía o de la religión popular.

Conocemos bien los razonamientos aristotélicos con los que se muestra en qué consiste el fin último del alma humana, dónde reside su felicidad: en el vivir según la virtud, bien sea teórica, bien sea práctica. Pero hay dos puntos que no siempre se subrayan suficientemente. La lectura del último capítulo de la *Ética a Nicómaco* nos revela que la *Política* y la *Ética* conforman, en realidad, una sola obra. Esto es así porque, como revela una lectura cuidadosa del primer libro de la *Ética*, la felicidad y el bien común poseen una identidad específica. Por otra parte, la razón natural nos muestra que la felicidad más alta reside en la contemplación de la verdad divina, en la imitación de Dios. Más aún: ni siquiera la virtud práctica es posible sin la verdad divina. Porque, ¿cómo conocerá el político la moderación suficiente para respetar el ocio filosófico, para reconocer que la prudencia del gobierno no es el saber más alto porque el hombre no es el ser más alto del cosmos? ¿Cómo refrenará su apetito de controlarlo todo en la ciudad y de gobernar aun sobre la filosofía, si no reconoce que eso equivale a intentar gobernar sobre Dios, lo cual constituye una *hýbris* pervertida? ¿Cómo reconocerá, más aún, que todo en la polis está al servicio de la sabiduría, incluido su oficio? Además, tal como mostró Platón, si Dios no fuera la causa del ser y del orden del cosmos, entonces, lo natural sería vivir dominando a los otros (Cfr. *Leyes* X, 889d-890a). La propia virtud práctica es un acto de piedad, al menos implícita, al reconocer el poder de la verdad sobre la naturaleza y sobre la acción.

Ampliaré ahora brevemente el primer punto pasado por alto con frecuencia. El bien común y el fin último pueden entenderse como bienes inmanentes o como un bien trascendente. Lo primero es el orden que produce el bien amado en el alma o en la ciudad, es el recto orden del alma (la virtud) o de la ciudad (la justicia general y la concordia). Cuando se habla del bien común como si fuera un “conjunto de condiciones”, se está hablando imprecisamente, pero quizá se esté apuntando en esta dirección del bien inmanente, de un orden debido.

Si no me equivoco, esta es la acepción que entraba a menudo en los textos de los juristas durante buena parte del siglo XX todavía. Cada institución jurídica se ordenaba a unos bienes parciales, como el Derecho de contratos, por ejemplo, buscaba proteger la vinculación negocial y la confianza negocial. Pero, a su vez, estos bienes parciales estaban conectados con la justicia correctiva (la que deben declarar los jueces), y ésta con el “bien común”. Es decir, con el debido

orden, que no se puede definir con precisión porque no es estático, pero que es real y puede conocerse al menos parcialmente.

Pero, como bien trascendente, el bien común es aquello que se ama y que produce el orden inmanente por medio del saber político y teológico, como la victoria es el bien cuyo deseo produce el orden de batalla por medio del arte del general. En este sentido, el fin último y el bien común son el mismo bien, en la especie y en el número. En efecto, no son otro que Dios, el Bien supremo cuya contemplación e imitación constituyen la sabiduría, y cuya participación constituye tanto el ser como la desiderabilidad concreta de todos los otros bienes. Dios crea como causa eficiente todos los otros bienes. Pero es por la participación en Dios como Bien Supremo como los otros bienes se hacen deseables. Al inicio no somos conscientes de esto, y amamos a los otros bienes porque en sí mismos encierran una semejanza de Dios (a Quien conocemos vaga o implícitamente). ¿Qué quiere esto decir, que nada es bueno en sí mismo sino en orden a Dios? No, sino todo lo contrario. Es decir, que, desde el punto de vista metafísico, las cosas son buenas en sí mismas por consistir en una cierta semejanza de Dios, y que desde el punto de vista ético son buenas para nosotros a causa de esa semejanza⁴, pues de una manera o de otra nos llevan al Bien supremo.

Como los seres humanos, por ejemplo, son imagen de Dios, poseen una inmensa dignidad y debemos amarlos por sí mismos. Pero, por ninguna persona humana debemos romper el orden en que Dios nos ha insertado. Incluso debemos custodiar el orden divino mediante el uso de la fuerza contra aquellos que intenten quebrarlo en perjuicio de nosotros mismos o de terceros, pero aun entonces debemos amar a todas las personas humanas, y no injuriar a ninguno, incluidos los enemigos⁵.

Como se ve, no puede haber orden realmente político sin Dios. Un hombre particular puede ignorar sin culpa por un tiempo que Dios existe. Pero en todo lo que haga, si es recto, estará supuesta la presencia de Dios como el Bien por el que son buenos los bienes que él ama; y como la Verdad por la que son verdaderos los juicios con los que juzga. Pero un hombre que niegue positivamente la existencia de Dios y que viva combatiendo la religión no puede sino ser perverso, por más que tenga apariencias bonachonas, quizá debidas a los hábitos recibidos de sus píos predecesores. Mas ninguna sociedad puede ser buena sin culto divino, por todas las razones que he dicho. En el tiempo en que nos encontramos, en el que existen grandes movimientos ateos o, peor aún, anti-teístas, se nos ha dado la posibilidad de probar amargamente el resultado de la expulsión de Dios del seno de la sociedad de los hombres: se pueden cometer los crímenes más nefandos, sin temor a un castigo escatológico⁶; sin vergüenza alguna si se logra que los hombres

4 “y todas cuantas vagan de Ti me van mil gracias refiriendo, y todas más me llagan, y déjame muriendo un no sé qué que quedan balbuciendo”.

5 Que debemos amar a los enemigos es un aspecto sobrenatural de la revelación cristiana; pero que no debemos injuriar ni siquiera a los enemigos es algo que dejó establecido Platón en el *Critón*.

6 Aun Sócrates necesita reflexionar sobre su recepción por las leyes del Hades después de la muerte, tal como nos cuenta Platón en el *Critón*.

no los conozcan⁷; y con el convencimiento de que aun el pasado que contenga esos crímenes se podrá borrar porque no existe en la Eternidad, sino en la memoria de los mortales⁸.

La propaganda atea nos ha llevado a creer que la llamada “separación entre la Iglesia y el Estado” exige un olvido de las tradiciones cristianas de la sociedad y una exclusión de Dios de todos los espacios públicos. Pero eso no es más que un suicidio. Alexis de Tocqueville atestigua que en los Estados Unidos, en el siglo XIX, había una percepción de la realidad teológico-política mucho más profunda que la actual. Allí, “[...] la religión cristiana común a todas las iglesias mantiene a raya, dice Tocqueville, los apetitos y da estabilidad a las instituciones, no tanto por medio de juicios o leyes como por medio de costumbres”. Sobre todo, la religión da estabilidad por medio del orden familiar:

Sin duda, no hay país en el mundo donde el vínculo del matrimonio sea más respetado que en [los Estados Unidos de] América o donde la felicidad conyugal se encuentre en más estima. En Europa, casi todas las perturbaciones sociales surgen de las irregularidades de la vida doméstica. Despreciar los vínculos y placeres legítimos del hogar equivale a contraer el gusto por los excesos, la intranquilidad de corazón y la fluctuación de los deseos. Agitado por las pasiones tumultuosas que a menudo perturban su morada, el europeo se irrita por la obediencia que los poderes legislativos del Estado demandan⁹. En cambio, cuando el estadounidense se retira de las turbulencias de la vida pública al regazo de su familia, encuentra allí la imagen del orden y la paz. Allí sus placeres son sencillos y naturales, sus alegrías inocentes y tranquilas; y, pues encuentra que una vida ordenada es el camino más seguro para la felicidad, se acostumbra fácilmente a moderar tanto sus opiniones como sus gustos. Mientras el europeo se esfuerza por olvidar sus problemas domésticos por medio de la acción social, el estadounidense obtiene en su propio hogar ese amor al orden que luego lleva consigo a los negocios públicos¹⁰.

Con profundidad platónica, Tocqueville percibe la diferencia entre las costumbres fundamentales que protegen la estabilidad de la sociedad, de una parte, y los asuntos cambiantes de la política y los negocios diarios, por la otra¹¹. Debido a la universal aceptación del cristianismo, los principios morales son fijos y determinados, y la libertad se halla a salvo de los peligros derivados de su propia locura:

7 Sócrates, en cambio, sabía que existe un honor conforme a la verdad, porque el juicio de los hombres sabios (es decir, verdaderamente píos) y de la verdad misma (es decir de Dios) será conforme a lo que realmente se ha obrado.

8 No sólo el personaje de ficción de George Orwell, O'Brien ha sostenido esto. También lo hizo el dominico filo-marxista Herbert McCabe, en *Law, Love and Language*.

9 En *Immortale Dei*, León XIII nos da una enseñanza semejante. Cfr. “Lecciones que han de enseñarse”.

10 TOCQUEVILLE, *Democracy in America*, Nueva York, Alfred Knopf, 1953, I, p. 304. Estoy usando un pasaje de mi artículo “Libertad religiosa y Derecho natural en los Estados Unidos”, *Revista Chilena de Derecho*, vol. 33 N° 1, pp. 125 - 147 [2006].

11 Cfr. TOCQUEVILLE (1953) I, p. 305. Ver, también, República IV, 425-427.

Si la mente de los estadounidenses estuviera libre de todo freno, ellos bien pronto devendrían en los más tercos disputadores del mundo. Pero los revolucionarios de los Estados Unidos están obligados a profesar un respeto ostensible por la moralidad y equidad cristianas, lo cual no les permite violar licenciosamente las leyes que se oponen a sus designios. Ellos tampoco encontrarían fácil la tarea de vencer los escrúpulos de sus partidarios, aun cuando pudieran vencer los suyos propios. Hasta ahora, nadie en los Estados Unidos se ha atrevido a formular públicamente la máxima de que todo sea permitido por los intereses de la sociedad, un adagio impío que parece haber sido inventado en una era de libertad para dar refugio a futuros tiranos. Así, mientras la ley permite a los estadounidenses hacer lo que ellos deseen, la religión les impide concebir y les prohíbe cometer lo que sea imprudente o injusto¹².

La religión es mucho más necesaria en la república [...] que en la monarquía [...], y es más necesaria en las repúblicas democráticas que en cualesquiera otras. ¿Cómo sería posible que la sociedad escapara de la destrucción si el vínculo moral no fuera fortalecido en la misma proporción en que el vínculo político es relajado? ¿Y qué podría hacerse con un pueblo cuyos miembros fueran sus propios dueños si no se sometieran a la Divinidad?¹³

Hay un punto más, que subraya también Tocqueville:

Los hombres no pueden abandonar su fe religiosa sin una cierta aberración del intelecto y una suerte de distorsión violenta de su naturaleza; ellos son atraídos de nuevo sin remedio a sentimientos más píos. El descreimiento es un accidente y la fe es el único estado permanente del género humano. Si consideramos las instituciones religiosas desde un mero punto de vista humano, puede decirse que ellas obtienen en el hombre mismo un elemento inagotable de poder, puesto que pertenecen a uno de los constitutivos esenciales de la humana naturaleza¹⁴.

Aquí la percepción de Tocqueville no fue muy aguda. Los hombres pueden abandonar la fe religiosa. Pero debe ocurrir entonces que abracen un sucedáneo. Eso es lo que estamos viendo: la sustitución de Dios por el Leviatán, por manipulaciones masivas de la conciencia que promueven la corrupción de las costumbres para después valerse de la complicidad con el fin de que los hombres forjen las mismísimas cadenas con que los va a atar una tiranía totalitaria.

Nos enfrentamos hoy a un movimiento ideológico mundial que quiere suprimir la búsqueda del bien común. Como el hombre necesariamente desea unirse a algo absoluto, y puesto que los únicos dos posibles absolutos son el yo desde el que vemos todo o Dios a lo que todo se refiere, hay una lucha sorda entre el amor propio y el Amor de Dios. No hay ninguna esperanza de que triunfe el bien común si no nos damos cuenta de que lo único que puede oponerse al ateísmo y a la gran impostura religiosa que se propone al hombre contemporáneo, es una verdadera religión.

12 TOCQUEVILLE (1953) I, p. 305.

13 TOCQUEVILLE (1953) I, p. 307.

14 TOCQUEVILLE (1953) I, p. 310.

No quiero acabar sin un necesario e importante ensanchamiento de la perspectiva. Puesto que existe o ha existido una multitud de comunidades políticas, es evidente que el orden político no es la última instancia de orden en la realidad moral. Una polis no debe agredir injustamente a otra, por ejemplo. ¿Cuándo puede un ciudadano abandonar su Patria y pedir la adopción de otra Patria? ¿Hasta qué punto un ciudadano está obligado a buscar el bien común de su Patria y no el de cualquier otra? Todas estas son preguntas que no podrían responderse adecuadamente de no haber un orden más amplio, que abarque a las diversas comunidades políticas. Se trata del orden cósmico, que se ordena al Bien universal. Por supuesto, una vez más, este bien se identifica en la especie y en el número con el bien común político, pero aquí se considera como principio de un orden más amplio.¹⁵

La caída de los hombres en el politeísmo hizo más difícil que hubiera paz entre ellos, o razones para que hubiera paz. Melquisedec pudo bendecir a Abraham porque en ese tiempo todavía el monoteísmo tenía gran ascendiente entre los hombres. Santo Tomás enseña que entonces se hace necesaria una revelación, porque es entonces cuando los hombres se están apartando de esta verdad básica¹⁶.

Pero aun cuando muchos hombres se hubieran apartado de ella, Platón y Francisco de Vitoria han sentado principios importantes que nos permiten comprender que el elevarse hasta el Dios que es origen del cosmos lleva o debería llevar a poner las acciones propias que afectan a otras sociedades bajo la luz del orden universal que Él ha establecido. Así, Platón dice que no es la supervivencia de la sociedad lo que más importa, pues toda sociedad política está condenada a desaparecer más pronto o más temprano. Lo que importa es que mientras exista la sociedad política sea virtuosa. Y Vitoria declaró que si el monarca español quería salvar su alma, debía juzgar sus relaciones con los bárbaros recientemente descubiertos, no según los dictámenes de los juristas, competentes sólo en las leyes de España, que no obligan a esos bárbaros, sino según los dictámenes de los teólogos, que estudian las leyes divinas universales.

Por último, Sócrates nos ha mostrado que el vínculo con la Patria surge de la piedad agradecida y de una suerte de pacto implícito con ella: se presume que uno ha aceptado las leyes de la Patria si permanece en ella y no emigra. Pero lo que nos ata al bien común patrio, lo que demanda de mí que cumpla sus exigencias como un ineludible criterio moral, es algo que lo trasciende: el bien del cosmos. Sócrates expresó esto en el *Critón* con un lenguaje más concreto: cuando mostró a su amigo que no debía huir, y que escuchaba en su mente a las leyes de Atenas que lo persuadían a quedarse, expuso como el broche de su discurso las siguientes consideraciones:

Sócrates, obedécenos a nosotras, tus nodrizas, y no estimes ni a hijos, ni vida ni ninguna otra cosa en más que a la justicia, para que, llegado al Hades, puedas alegar en tu defensa todo esto ante los que allí gobiernan. [...] Si huyes, respondiendo tan vergonzosamente con injusticia [contra nosotras] a la injusticia [de los hombres], al mal con el mal, [...] dañando a quienes menos debes dañar [...] a la patria y a nosotras,

15 La Iglesia está presente en todos los niveles de orden, porque consiste en un Sacramento de Salvación por el que todos ellos son elevados a un plano sobrenatural. El fin último y el bien común son el mismo Dios cuya naturaleza íntima ha sido revelada por Jesucristo.

16 Chesterton hace una observación muy interesante y que yo he podido corroborar en el caso de los aztecas y los incas: muchas veces las religiones politeístas conservaban la memoria de un Dios más poderoso que se hallaba por encima de los dioses particulares.

si tal haces, nosotras te perseguiremos con nuestro enojo mientras vivas, y allí nuestras hermanas, las leyes del Hades, no te acogerán favorablemente, sabedoras de que procuraste destruirnos a nosotras en la medida de tus fuerzas. (54b-c)

Por “leyes” entiende aquí Sócrates no las leyes positivas, sino las exigencias del bien común. Y de las leyes de la ciudad son hermanas esas otras exigencias que trascienden a la ciudad y con las que se nos juzgará después de esta vida, porque su padre, el bien común trascendente, es el mismo. En lenguaje platónico, el Bien trascendente que, en lenguaje aristotélico, no es otro que Dios.

El bien conveniente que en la acción desea o debe desear nuestra voluntad es el bien inteligible de mayor jerarquía que podamos servir con nuestra acción, según lo exija el bien común político o cósmico del orden concreto en que estemos insertados según nuestra naturaleza y nuestra particularísima historia personal. La proporción entre ese bien y nosotros como agentes que poseemos un ser determinado por nuestra esencia, por nuestros hábitos y temperamento, por nuestra ubicación concreta en el orden universal, y por nuestra propia comprensión de todo esto¹⁷, es proporción es la verdad práctica que constituye la piedra angular de la ética.

17 No se exige lo mismo a un niño que a un adolescente, que a un adulto; a un campesino que a un jurista o un teólogo, etc.