

LA NATURALEZA DEL BIEN COMÚN POLÍTICO EN SANTO TOMÁS DE AQUINO Y LA APARICIÓN DE UNA ERRÓNEA FORMULACIÓN CONTEMPORÁNEA

THE NATURE OF THE POLITICAL COMMON GOOD IN SAINT THOMAS AQUINAS AND THE EMERGENCE OF AN ERRONEOUS CONTEMPORARY FORMULATION

*Sergio Raúl Castaño**

RESUMEN: El objeto del presente artículo es esbozar las grandes líneas de la relación entre bien común político y bien particular en el Aquinate; mostrar la inviabilidad de formular una definición del bien común político en santo Tomás según el planteo liberal-individualista del *conjunto de condiciones para la perfección de la persona*; y, por último, detectar algunas apariciones de esta fórmula y de sus antecedentes en el seno de la doctrina de filósofos y teólogos tomistas de la primera mitad del siglo XX.

Palabras clave: Tomás de Aquino, bien común político, liberalismo, tomismo.

ABSTRACT: *The purpose of this article is to outline the broad lines of the relationship between political common good and particular good in Aquinas; to show the impossibility of formulating a definition of political common good in St. Thomas according to the liberal-individualistic approach to the set of conditions for the perfection of the person; and, finally, to detect some appearances of this formula and its antecedents in the doctrine of the liberal-individualistic approach to the set of conditions for the perfection of the person. Thomas according to the liberal-individualist approach to the set of conditions for the perfection of the person; and, finally, to detect some appearances of this formula and its antecedents within the doctrine of Thomist philosophers and theologians of the first half of the 20th century.*

Keywords: Thomas Aquinas, political common good, liberalism, Thomism.

*Investigador Principal del CONICET. Profesor titular de Teoría del Estado (U. N. del Comahue). Director del Centro de Estudios Políticos (UNSTA).

Correo electrónico: sergioraulcastano@gmail.com

I. INTRODUCCIÓN

En este artículo¹ nos proponemos plantear las directrices fundamentales de la doctrina de Tomás de Aquino respecto del bien común político, así como rastrear los antecedentes filosóficos de algunas formulaciones sedicentemente tomistas que –contra lo que se suele pensar– ya habían cundido en la primera mitad del siglo XX, tales como aquella que las resume de alguna manera a todas; según esta, el bien común político sería *el conjunto de condiciones para la perfección de la persona*.

II. LOS PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DEL AQUINATE

2.1. *COMMUNITAS PRINCIPALISSIMA*

En el Proemio al *Comentario a la Política de Aristóteles*, denso y fértil como aquel que encabeza el *Comentario a la Ética Nicomaquea*, santo Tomás constata que la razón debe disponer no solo de las cosas de las que el hombre usa, sino que también debe ordenar a los *hombres* mismos, debido a que estos se rigen racionalmente. Esta última ordenación se opera mediante la reunión de una multiplicidad humana en una comunidad. Ahora bien, las comunidades humanas difieren entre sí por su grado y por el orden que las informa. Pero existe una comunidad abocada a la consecución de un fin en cuya participación el hombre logra la suficiencia de vida: esta comunidad –remata el Aquinate– es la más perfecta (*perfectissima*). De todas las cosas que puede el hombre constituir con su razón, la comunidad política es la principalísima, y a ella se refieren (es decir, se ordenan) todas las demás comunidades. Por ello, si la ciencia política es la más importante de todas las ciencias prácticas, prosigue el Aquinate, es porque su objeto es el más noble, y el fin involucrado en su consideración es el supremo y arquitectónico. Tal fin constituye el bien último y más perfecto entre las cosas operadas por los hombres: el bien común político. Este bien máximamente compuesto es perfecto, es el todo y es el fin de sus partes².

En este texto santo Tomás no ha hecho sino aplicar el principio de que “la razón formal de todas las cosas que se ordenan a un fin se toma de ese fin”³. Siendo la sociedad una realidad dotada de unidad y que existe

¹Que reproduce la conferencia inaugural pronunciada en el congreso tomista internacional celebrado por la UNSTA en Tucumán durante los días 9 al 13 de septiembre de 2024. Se ha conservado parcialmente el estilo oral de dicha disertación.

²*In libros Politicorum Aristotelis Expositio*, Marietti, Roma, 1951, *Proemium*.

³*Summa Theologiae*, II-IIae., 47, 11 c (se utiliza la edición “altera Romana”, Forzani, Roma, 1894). Nos hallamos ante una cita tomada a título de mero ejemplo de un principio fontal del tomismo: la especificación de las realidades prácticas a partir del fin.

constitutivamente por y para un fin, luego será el fin el que determine ontológica y nominalmente las diversas especies de sociedad. Así pues, el nombre de cada especie de sociedad se tomará del fin especificante. Luego, por un lado, será sociedad *política* aquella que se ordena a un fin *político*; pero, al mismo tiempo, será *comunidad principalísima* aquella que se ordene a un *fin principalísimo*. Por lo dicho, para aquilatar el valor de la vida política se hace necesario considerar la naturaleza y el rango del bien común político.

2.2. SUPRAORDENACIÓN DEL BIEN COMÚN POLÍTICO EN EL PLANO NATURAL

Debido a que toda causa tiene razón de principio, luego de toda causa se sigue un orden. Los órdenes, entonces, se multiplican según la multiplicidad de causas. Pero la causa superior no se contiene bajo la inferior, sino que contiene a esta. Ejemplo de ello –para santo Tomás– lo brinda la pluralidad de órdenes sociales que se contienen bajo el orden total de la comunidad política: pues del padre depende el orden familiar, que se contiene bajo el orden municipal, el que depende del gobernador de la ciudad, y este a su vez se contiene bajo el orden imperado por el rey, en virtud del cual todo el reino se ordena⁴.

2.3. EL BIEN COMÚN ES COMÚN POR LA CAUSACIÓN, NO COMO BIEN ABSTRACTO O GENÉRICO (BIEN POR LA PREDICACIÓN)

En el tomismo la nota de *común* que se atribuye al fin de la sociedad política consiste en ser común *por la causación*⁵. Se trata, concretamente, de una causa que atrae por modo de fin y que produce efectos en todo miembro de la comunidad de la que es causa. El bien natural perfecto (v.gr., político) convoca y perfecciona como un fin que no por común deviene ajeno. Tampoco es un universal lógico sino, precisamente, aquello que extiende su causalidad más allá de un solo individuo gracias a su valiosidad intrínseca y a su riqueza perfectiva: por ello el bien común es causa

⁴“[...] a qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus: cum quaelibet causa habet rationem principii. Et ideo secundum multiplicationem causarum multiplicantur et ordines [...] Unde causa superior non continetur sub ordine causae inferioris, sed e converso. Cuius exemplum apparet in rebus humanis: nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore, cum et hic contineatur sub ordine regis, a quo totum regnum ordinatur” *S. Th.*, I^a, 105, 6 c. Cfr. en el mismo sentido 106, 3 c. Debido a la relevancia de las tesis y principios involucrados en algunas de las afirmaciones que siguen, optamos en ciertos casos por transcribir los textos directamente en latín, no mediándolos por la traducción.

⁵Acerca de la distinción entre general por la causación o por la predicación cfr. *S. Th.*, II-IIae., 58, 6 c.

del bien particular⁶. En efecto, hay comunidad de causación si lo común es más perfecto que lo particular; en el plano de la causalidad final esto equivale a mayor plenitud de bien⁷.

Tal bien común ostenta en el tomismo la nota de cabal primacía en los bienes particulares, ya sean estos familiares o individuales⁸. Y así, en la misma línea, a todo miembro de la comunidad que interactúa con otro le cabe un doble título de mérito o demérito, por cuanto, además del bien o del mal que acarrea al bien particular del otro, su conducta redundante positiva o negativamente en el bien de la comunidad –que se distingue del bien de los particulares involucrados⁹–.

De allí que el bien común político sea un fin al que el Aquinate, con palabras de Aristóteles, compara hiperbólicamente con el Lucero de la mañana¹⁰.

Luego, para Tomás de Aquino hay –por esta razón– una causa (final) que convoca a la sociedad política, “comunidad principalísima”, porque el fin político es más perfecto que los fines infrapolíticos.

2.4. PRIMACÍA DEL BIEN COMÚN POLÍTICO SOBRE EL BIEN COMÚN FAMILIAR Y SOBRE EL BIEN INDIVIDUAL

Así pues, constituye un principio de santo Tomás que el bien particular se ordena al bien común. Por lo mismo, el bien del individuo y de la familia miden su valor por su proporción con el bien común¹¹; luego, “es imposible que un hombre sea bueno si su conducta disuena de las exigencias

⁶Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-IIae., 90, 2 ad 2; y también *ibid.*, II-IIae., 47, 10 ad 2: “quien busca el bien común de la multitud en consecuencia busca también su bien propio, por dos razones: en primer lugar, en efecto, porque el bien propio no puede existir sin el bien común, sea de la familia, de la ciudad o del reino...”.

⁷Acerca de este tema en el Aquinate cfr., entre muchos otros pasos, *Summa Theologiae*, I-IIae., 90, 2 c.: “[...] porque toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, el individuo es parte de la comunidad perfecta [...] la comunidad perfecta es la ciudad, como dice el Filósofo en el libro I de la *Política*”;; *ibid.*, II-IIae., 58, 9 ad 3um: “el bien común es el fin de las personas singulares existentes en la comunidad, como el bien del todo es fin de cualquiera de sus partes”; “según esta natural inclinación [la de la parte a arriesgarse por la supervivencia del todo] y según la virtud política el ciudadano se expone al peligro de muerte por el bien común” (*Quodlibet* 1, c. 4, a. 3 c.; edición Busa, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1980).

⁸*Summa Theologiae*, I-IIae., 90, 3 ad 3: “[...] como el bien de un hombre no es el último fin, sino que se ordena al bien común, así también el bien de una familia se ordena al bien de una ciudad, que es la comunidad perfecta”.

⁹*Summa Theologiae*, I-IIae., 21, 3 c, ad 1 y ad 3.

¹⁰*Summa Theologiae*, II-IIae., 47, 12 c; 61, 1; I-IIae., 60, 3; 113, 1.

¹¹*S. Th.*, I-IIae., 19, 10 c.: *Non est autem recta voluntas alicujus hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune, sicut in finem; cum etiam naturalis appetitus cujuslibet partis ordinetur in bonum commune totius: ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud, quod ad finem ordinatur.*

del bien común¹². Y, asimismo, de la misma manera que el bien de un individuo no es último fin, tampoco lo es el bien de una familia, sino que esta se ordena al fin de la comunidad perfecta: la comunidad política¹³. El bien común, causa por antonomasia de la comunidad perfecta, es el primer principio de legitimidad política y jurídica. Así, de allí se sigue, por ejemplo, que problemas graves y complejos, como el de la pena de muerte, se dirimirán a partir de las exigencias del bien común político¹⁴.

Es posible confundir la cuestión que nos ocupa con planteos de este tipo: ¿no es acaso *mejor* la persona, que es –entitativamente– *substantia*, que la *sociedad*, que es *accidente*? Se trata de un falso planteo, pues el ente y el bien se expanden en sentido inverso. La persona (*substantia*, y *substantia espiritual*) no es, entitativamente, inferior a la sociedad (ente real, mas *accidental*). Pero en el plano de la bondad, que comporta perfección fundada en actualidad, la relación es opuesta. En efecto: la perfección substancial del individuo humano, su peculiar dignidad inicial, es, por su acto substancial, una *perfectio prima* inferior a la perfección que se da en la línea de los accidentes, en tanto actos sobreañadidos al acto substancial, y que constituyen una *perfectio secunda*. Por ello la *substantia* es *ens simpliciter*, pero *bonum secundum quid*; mientras que el accidente es *ens secundum quid* (en cierto sentido, o relativo), pero *bonum simpliciter* (bien acabado)¹⁵. De hecho, las virtudes, o la misma gracia de Dios, son accidentes. ¿Qué nos dice esto respecto de la relación individuo/ sociedad? Por lo pronto, que es en la sociedad donde el individuo podrá actualizar sus potencialidades más altas, las espirituales, perfeccionando su voluntad con la justicia y la *pietas*, y su inteligencia con ingentes bienes de conocimiento, todos estos bienes se ponen al alcance de los individuos en las relaciones sociales y por las relaciones sociales, que les permiten participar del patrimonio perfectivo común.

En santo Tomás el individuo se ordena a la comunidad política como lo imperfecto a lo perfecto¹⁶. De allí que, desde un punto de vista práctico,

¹²S. Th., I-IIae., 92, 1 ad 3.

¹³S. Th., I-IIae., 90, 3 ad 3. *Sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis; civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Politicorum; et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad commune bonum ordinatur: ita etiam bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta.*

¹⁴S. Th., I-IIae., 96, 4; S. Th., II-IIae., 64, 2 c.: [...] *omnis autem pars ordinatur ad totum, ut imperfectum ad perfectum, et ideo omnis pars naturaliter est propter totum [...] quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum; et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati, et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter, et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur.* Nótese que la razón de la ejecución del culpable gira en torno del principio de legítima defensa de la comunidad, asumido integral y latamente, en sus múltiples posibles dimensiones.

¹⁵S. Th., Ia., 5, 1 ad 1.

¹⁶S. Th., I-IIae., 90, 2, c.: *omnis pars ordin[atur] ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae [...] perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I. Polit.*

el individuo –precisivamente: el bien del individuo– sea parte del bien del todo –precisivamente: del bien común–¹⁷.

2.5. LA PERSONA SE ORDENA AL BIEN COMÚN POLÍTICO

La ordenación que sostiene el Aquinate no significa que “el hombre se ordene a la comunidad política con todo su ser y con todo lo que es suyo”¹⁸, ya que el hombre, además de ciudadano, es miembro de una familia y, ante todo, hijo de Dios. Solo significa que en el plano mundanal –y sin que ello comporte detrimento ni para los preciosos y legítimos fueros de los grupos infrapolíticos, en particular de las familias, ni para la dignidad de la persona humana– el bien común político es superior al bien del individuo y al bien común de la familia. Y estos, como se ha dicho, son causados por el bien común político, en la línea de la causa formal y final¹⁹.

En ese principio fundamental la doctrina política de santo Tomás no es pasible de ser puesta en duda, pues sus tesis son taxativas. El bien particular se ordena al bien común como a su fin; de allí que, reitera con Aristóteles, el bien común sea más divino que el de un solo hombre²⁰. Por todo ello –afirma textualmente el Angélico al tratar los fundamentos del orden jurídico-político– “el bien común es el fin de las personas singulares que viven en la comunidad”²¹.

En síntesis, y en los términos de la clásica expresión de Charles de Koninck, el bien común político, *el mejor bien de cada individuo*, entendido como es el más valioso de los bienes constituidos por la praxis del hombre. No otra tesis había ya formulado el Aquinate en la *Suma*: “el bien de la república es el principal entre los bienes humanos”²².

¹⁷Para el bien común político como un *todo* (potestativo) en Tomás de Aquino cfr. Santiago Ramírez, *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Euramérica, Madrid, 1956, 46-48.

¹⁸*S. Th.*, I-IIae., 21, 4 ad 3: *Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua*. Este texto, que ha dado lugar a interpretaciones antojadizas, tiene un exégeta magistral en Julio Meinvielle (cfr. “El problema de la persona y la Ciudad”, en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1950, t. III, 1898-1907, reproducido como apéndice en la 2ª ed. de *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Éfeta, Buenos Aires, 1994).

¹⁹*S. Th.*, I-IIae., 90, 2 ad 2.

²⁰Cfr. *Summa Contra Gentiles*, L. III, c. 17 (ed. BAC, Madrid, 1968): *Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter esse totius; unde et “bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis”*.

²¹*S. Th.*, II-IIae., 58, 9 ad 3. Allí se expresa significativamente que la justicia general, que ordena los actos al bien común político, se puede extender más a las pasiones interiores que a la justicia particular: ella puede imperar actos de todas las virtudes: por eso es virtud general, como la caridad en el plano sobrenatural.

²²KONICK, 1949.

2.6. SOCIEDAD POLÍTICA Y BIEN COMÚN POLÍTICO

La sociedad, para el Aquinate, no es sino la “unión de hombres con el fin de obrar y perfeccionar un fin único en común (*adunatio hominum ad aliquid unum communiter agendum* [in alio loco: *perficiendum*])”²³. Luego, cada vez que el Aquinate se refiera a una sociedad (o comunidad) humana estará significando un todo de orden abocado a la consecución de un bien común, formalmente propio y constitutivo de esa comunidad; y cada vez que se refiera a la comunidad política, mentará una comunidad aunada en virtud de un bien común máximamente valioso en el orden de la praxis natural.

2.7. LA ORDENACIÓN DEL BIEN COMÚN POLÍTICO AL BIEN COMÚN SOBRENATURAL

Es propio de toda ley inducir a los súbditos a su virtud, y por esta los hombres se hacen buenos. El principio es, también aquí, explícitamente aristotélico: la ley dirige los actos al bien común, y por los actos el hombre adquiere o conserva o se dispone a la virtud. Por ello los legisladores, cita santo Tomás a Aristóteles, hacen buenos a los hombres por medio de los hábitos (*Ética*, II). Ahora bien, si la ley tiene como efecto hacer a los hombres buenos, tratándose de la norma humano-positiva vigente en un régimen político determinado, la perfección que podrá inducir a alcanzar en los súbditos solo será una perfección acabada (*simpliciter*) en el caso de la norma que se ordena al bien común político “regulado por la justicia divina (*bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum*)”, es decir, en el que la justicia política se alinea con la ley del Evangelio. Para el Aquinate no hay duda al respecto: ese es “el verdadero bien (*verum bonum*)” al que debe tender la ley. Además, la adecuación de los actos a una norma cuyo fin a su vez no se ordena al fin último del hombre no causará sino una perfección *secundum quid*, categoriza el Aquinate –es decir: parcial y limitada, en tanto relativa a un régimen político divorciado del plano sobrenatural (*repugnans iustitiae divinae*)²⁴–. En efecto, la gracia no deroga la naturaleza: de hecho, el bien sobrenatural no deroga el bien común político. Pero sí lo bonifica, plenificándolo.

Esta es la respuesta tomista a la idea de una “primacía de la persona” –justificada en la primacía de los valores cristianos– sobre el bien común político. Volveremos más abajo acerca del tema.

²³*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, 2, 2 c (ed. Busa, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1980).

²⁴*St. Th., I-IIae*, 92, 1 c y ad 1um.

III. SOBRE UNA CONCEPCIÓN DEL BIEN COMÚN POLÍTICO FALSAMENTE ATRIBUIDA A SANTO TOMÁS: ALGUNOS ANTECEDENTES EN EL ÁMBITO DE LA DOCTRINA POLÍTICA CATÓLICA DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

3.1. ANTE TODO, UN PLANTEO GENERAL: EL FIN DE LA COMUNIDAD POLÍTICA IDENTIFICADO CON LOS BIENES DE LAS FAMILIAS Y DE LOS INDIVIDUOS²⁵

3.1.1. La yuxtaposición o sumatoria de los bienes particulares

Examinemos la posibilidad de que el primer principio del todo político pueda ser reducido a una pluralidad de fines, o al conjunto de los fines de las partes –aunque sean interdependientes–. Ese sería el caso si la causa final del Estado se redujese a los bienes individuales y grupales; o, lo que es materialmente lo mismo, si el bien común consistiese en la sumatoria de los bienes particulares de individuos y familias.

Cada uno de los bienes comunes correspondientes a las sociedades infrapolíticas como la familia, o los bienes de los individuos, es específicamente inferior al bien común político. Y su reunión total no alteraría cualitativamente su carácter infrapolítico. Por tanto se plantean ciertas dificultades. Por un lado, el fin que aúna y unifica no sería allí uno ni unificante, porque no sería causalmente común y aparecería como formalmente múltiple. Por otro, no existiría un fin distintivamente político, superior a los bienes grupales e individuales de las partes. Ambas dificultades comprometen la especificidad y la naturaleza de la realidad política, y son solidarias, en cuanto ponen en tela de juicio la supraordenación y la causación del fin propio de la comunidad política. Aquí, en lugar de una *adunatio hominum ad aliquid unum communiter agendum* tendríamos una *adunatio hominum (per accidens) ad aliqua plura separatim agenda*.

Porque es necesario recordar que la nota de común que se atribuye al fin de la sociedad política consiste en ser *común por la causación*; y que hay comunidad de causación si lo común es más perfecto que lo particular; en la causalidad final esto comporta mayor plenitud de bien. Luego, si el fin político no fuera más perfecto que los fines infrapolíticos, no habría causa final para la sociedad política.

Así pues, la comunidad política no es la suma de las comunidades menores. Para que exista la comunidad política debe existir –con prioridad ontológica– una causa final específica, es decir un bien que sea común por la causación y constituya la causa propia del grupo político.

²⁵CASTAÑO, 2020.

Pero se podría pensar en que el fin de la agrupación consistiera en el valor –no común, pero sí colectivo de la seguridad, tal como lo plantean Hobbes y el liberalismo–.

3.1.2. El bien político reducido al valor seguridad de individuos y grupos

Ahora bien, tampoco un bien común político reducido no a la simple sumatoria de los bienes particulares sino a *la seguridad de esos bienes particulares, a la coacción organizada*, puede ser causa de la comunidad política, porque en ese supuesto la seguridad sería instrumento de los grupos menores. La causa instrumental, en tanto instrumental, no ejerce causación por su propia virtud, sino que solo actúa movida por la causa principal y a ella está ordenada²⁶. En la causalidad instrumental se produce una sola acción, efectuada por la causa principal por medio del instrumento²⁷. Luego, si la comunidad política y su fin fueran instrumentos de las familias y de los individuos, entonces las únicas auténticas causas finales lo serían los fines de los grupos menores y de los individuos –a cuyo servicio se hallaría el instrumento útil de lo político–.

Ante todo, semejante posición colisiona con el principio tomista y realista de la politicidad natural. Porque para esa tradición la nota de *natural* referida a la vida política implica el hallarse primariamente abocada a la consecución de un orden específico de bienes exigidos por la naturaleza humana, y no a la evitación de daños o al subsanamiento de defectos²⁸. Ahora bien, si tal fuera el estatuto ontológico de la comunidad perfecta (completa), la vida política no resolvería su sentido y su valiosidad en un fin peraltado (*ultimum et perfectum bonum in rebus humanis* –obviamente no *utile* sino *honestum*–, el que convoca consiguientemente a la *communitas principalissima*²⁹), un fin peraltado que no está al alcance de los grupos infrapolíticos y de los individuos obrando aisladamente –fin común coronado por el cultivo del saber, la transmisión de un talante comunitario histórico, la práctica de la vida justa (ante todo ordenada al bien común por la justicia legal) y de la *pietas*³⁰–.

²⁶Cfr. S. Th., IIIae., 64, 5 c: [...] *instrumentum, non agit secundum propriam formam aut virtutem, sed secundum virtutem ejus a quo movetur* [...].

²⁷Cfr. S. Th., IIIae., 19, 1 ad 2: *Actio instrumenti, in quantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis*. Para todo este tema vide Th. de Régnon, *De la métaphysique des causes d'après S. Thomas et Albert le Grand*, Retaux-Bray, París, 1886, 542 y ss.

²⁸Acerca del concepto aristotélico de politicidad natural cfr. S. R. Castaño, "La politicidad natural como clave de interpretación de la historia de la filosofía política", en Sergio R. Castaño – Eduardo Soto Kloss (editores). *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Academia de Derecho UST, Santiago de Chile, 2005, 277-307.

²⁹Como se ha visto, así los califica Tomás de Aquino en *In octo libros Politicorum Expositio, Prooemium*, n° 7.

³⁰Se halla una paradigmática exposición del sentido tomista de la politicidad natural, en intrínseca vinculación con el valor del bien común político, en Peter Tischleder, *Ursprung und*

Por el contrario, las implicaciones de postular a los fines infrapolíticos como supremos lleva a su vez a explicar la vida política como justificada por la necesidad de la acción de un poder que socorra a esos individuos en sus desfallecimientos y, *last but not least*, que les impida colisionar y hacerse daño entre sí. Es decir, de un poder que instaure la seguridad, ante todo física, y que colabore subsidiariamente en la obtención de los fines de individuos y grupos. Por el contrario, la aceptación de la natural politicidad implica la aceptación de que la vida política es un *bonum honestum*, un bien *simpliciter*, y no un remedio de males, a la manera en que paradigmáticamente lo planteó Rousseau: se sufre la vida política como quien sufre se le ampute un brazo para no morir de gangrena³¹. Esto equivale, por un lado, a la imposibilidad de resolver el fin político en el socorro circunstancial a otros grupos (de allí que el principio de subsidiariedad mismo se desvirtúe si se lo divorcia del de la primacía del bien común, llamado también “principio de totalidad”). Así como también, por otro lado, la afirmación de la natural politicidad impide explicar la presencia de lo político a partir de insuficiencias humanas contingentes –o de un avatar histórico, como lo sería el pecado original, entendido en clave ortodoxa o heterodoxa, pero siempre con el sentido de introductor del mal ético-jurídico en el mundo–³².

Pero, además –y es lo que interesa aquí más sistemática y formalmente–, en este supuesto el fin de la operación de la comunidad política se reduciría a un bien “común” que en realidad ya no sería propiamente tal (común y supraordenado), sino un repositorio de bienes con razón de útiles, es decir, de *medios*, necesarios para el cumplimiento del fin del individuo (de cada individuo). Por ello, la causa final resultante de tal entidad colectiva no sería una causa final que aunase y fundase una sociedad autárquica –porque habría tantas causas finales cuantos individuos–; y todos los bienes de las sociedades en las que el hombre se integra (desde el bien político hasta el familiar) serían medios útiles insertos en el despliegue operativo de cada individuo persiguiendo su finalidad individual. Y, nuevamente, nótese: el bien común político tendría inferior rango axiológico al bien particular, por cuanto no sería sino instrumento del bien particular (en tanto bien útil). No sería, entonces, estrictamente, un bien común participable, sino un *bien colectivo* al servicio de los bienes particulares.

En estas posiciones –cuyo modelo lato acabamos de exponer y de criticar–, el fin último es el fin de la persona; o, en versiones más *familiaristas*

Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Tomas von Aquin und seiner Schule, Volksvereins, Gladbach, 1923, parte I.

³¹Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en *Oeuvres Complètes*. París. ed. de la Pléiade, 1964, t. III (*Écrits politiques*), 178.

³²Para el teólogo Santo Tomás, en efecto, en estado de naturaleza íntegra la politicidad natural seguiría plenamente vigente, y por esa razón también habría mando y obediencia (cfr. *S. Th.*, Ia., 96, 4). La del Aquinate a este problema es la respuesta de un aristotélico cabal.

–aunque menos consecuentes con su punto de partida, pues este planteo es individualista–, el fin de la familia. Y cualquier conceptualización del bien común que comparezca en ese escenario teórico será asimilada a un medio para el fin individual.

Una semejante *capitis demitutio* de un bien común social, que lo convirtiera en un bien menos valioso que los legítimos bienes particulares de individuos y familias solo podría caber en el caso de una sociedad “no permanente” (en la terminología de santo Tomás), es decir, de una sociedad adventicia, provisoria, de emergencia, en la que la causación que ejerce la propia comunidad por su acción común: o sea la *actio totius*, como la llama el Aquinate³³, estaría abocada a un fin común acotado, parcial y subordinado; pero nunca cabría semejante reducción axiológica en el caso de una comunidad permanente y completa (perfecta) en la que se integran de modo permanente individuos, familias y sectores nacionales.

Y, precisamente, el primer gran jalón y referente paradigmático de esta posición en el plano filosófico-político es el fundador doctrinal del liberalismo político, John Locke³⁴. Posición esta, la de reducir “el *plus*” de la vida política a la coacción, que será heredada por el marxismo y su piedra de toque para la condena de la Política y del Estado como imperio de la opresión. Para la línea anticlásica del pensamiento moderno, la Política se identifica con el poder, y el poder con la coacción organizada. *Ergo*, la Política se ve reducida a la coacción organizada. Así en el liberalismo y en el marxismo.

3.2. EL CONJUNTO DE CONDICIONES PARA LA PERFECCIÓN DE LA PERSONA

Los presupuestos de la formulación que identifica al bien común con el *conjunto de condiciones para la perfección de las personas* la reconducen a este, de hecho, a la posición que se viene criticando.

En primer lugar, si se acepta que el bien común político es la causa final de la comunidad política, luego *no se puede afirmar que la causa es condición*, pues, como leemos hasta en los manuales mismos, “*la condición es el requisito o la disposición necesaria para el ejercicio de la causalidad: algo meramente auxiliar, que hace posible o impide la acción de una causa; la condición en cuanto tal no posee causalidad. La existencia de adecuadas condiciones climáticas, por ejemplo, es condición para que se desarrolle una prueba deportiva, pero no es su causa*”³⁵. Asimismo, la

³³Cfr. *In III Sententiarum*, d. 18, c. 1, a. 1, ad 5um (edición Busa, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1980).

³⁴LOCKE, 1980, & 85, 88, 94, 120, 124, 127 –y especialmente & 128–.

³⁵Tal la definición del excelente manual tomista de Tomás Alvira, Lluís Clavell, Tomás Melendo, *Metafísica*, Pamplona, EUNSA, 1982, 187 (subr. original).

concepción del bien común como condición implica la afirmación de los bienes particulares como causas. Respecto de estos el bien común representaría una suerte de *medio o instrumento*, mas nunca de *fin*.

En función de lo expresado, puede afirmarse en síntesis: *si el bien común es condición para la consecución del bien particular, entonces, el bien común ni es causa (pues es condición) ni es final (porque tiene razón de medio)*. Y la causa final se identificaría, también aquí, con el conjunto de los fines particulares.

A pesar de la flagrante oposición de ese planteo con los principios de Santo Tomás, en la traducción más difundida de la *Suma Teológica* a lengua vernácula de la primera mitad del siglo XX, J. Th. Delos, su destacado comentador, amonedará como tomista esa misma caracterización. En los trechos donde el comentador se refiere a la justicia distributiva, primero se asigna a esta el objeto de dar a cada uno su parte del bien común, o sea –dice caracterizando el bien común–, *d’assurer à chacun l’ensemble des “conditions sociales” qui lui permettront de mener une vie pleinement humaine* (subr. orig). Pero luego, sin más, dicho comentador define el bien común político como *ensemble de conditions sociales grâce auxquelles l’individu sera mis en mesure de se développer pleinement. C’est en effet cet ensemble de conditions sociales qui constitue le Bien Commun*. Luego, en las “Notes Explicatives”, *Individu et Société*, este comentador intenta dar razón de su definición. En primer término, hace suya la insostenible distinción –por lo pronto, como exégesis del Aquinate– entre el individuo y la persona, y agrega que a la persona se subordinaría la sociedad. En lo que sigue, en un contexto en el que no se distingue adecuadamente entre sociedad y bien común (*i.e.*, entre la sociedad y el *fin* de la sociedad), el comentador pasa luego a recostarse y dar por buena la doctrina que pretende explicar el bien común político tomista reduciéndolo al bien colectivo y al bien repartido, ya propuesta por otro influyente autor (la veremos enseguida más abajo)³⁶. Así, con esta famosa traducción comentada, la infiel e insostenible definición había sido echada al ruedo como auténtica del Aquinate.

3.3. EL BIEN COLECTIVO NO ES UN BIEN COMÚN EN SENTIDO PROPIO

A propósito de esta cuestión, hacemos importantes puntualizaciones. El bien común, en tanto común, es participable, no repartible: la perfección que de él dimana no se empequeñece por su participación, mientras que los bienes materiales se agotan al ser distribuidos. Resulta todo lo contrario en

³⁶Saint Thomas d’Aquin, *Somme Théologique*, edición de la *Revue des Jeunes*: La Justice, tome premier, 2^a.-2ae. Questions 57-62, traduction M. S. Gillet, Notes et Appendices J. Th. Delos, Desclée et cie., Paris, Tournai, Rome, 1932, 209, 222 y ss. y 242.

el caso del bien participable: la mayor participación lo acrecienta. Es por eso que el bien común consiste en un orden de realidades de naturaleza espiritual: el conocimiento, la justicia, la amistad social, un talante, un carácter y un estilo acrisolados a partir de una unidad de destino. Luego, no se debe confundir el bien participable con el bien colectivo o con el bien distribuible.

Aclaremos brevemente, en la estela del Aquinate, el concepto de *bien colectivo* en este contexto. Mientras que los bienes comunes participables (bien común en sentido estricto) pueden ser conocidos y amados por un sinnúmero de personas sin que por ello se aminoren –antes al contrario–; por su parte los bienes colectivos, al hallarse afectados por la materialidad, solo pueden ser disfrutados por un número limitado de personas –y su disfrute podría llegar a irrogar desmedro al disfrute de los demás–. Ejemplos son los museos, teatros, transportes. Tal la caracterización que ofrece Juan Alfredo Casaubon³⁷. El gran tomista argentino completa su clasificación con los “bienes distribuibles”: vestimentas, dinero, alimentos, pasibles de ser distribuidos: “bienes originariamente ‘comunes’ pero que se privatizan y dividen al ser *distribuidos* entre las personas”. Se trata, agreguemos, de bienes que ostentan razón de medio respecto de los auténticos fines sociales: una biblioteca, bien colectivo, se ordena al conocimiento de la verdad; las instalaciones edilicias y los recursos de las instituciones judiciales se ordenan al imperio de la justicia; un parque se ordena al esparcimiento y la recreación.

A pesar de ello, un connotado autor tomista como Marie-Benoît Schwalm –considerado un verdadero maestro, que ha dejado escuela–, con profusas citas del Aquinate, sostiene que por esencia el bien común es distribuible, y que el individuo y su bien individual –como bien distribuido– es fin puro y simple de la comunidad política, su fin en sí mismo: el *finis cuius gratia*. A este bien distribuido se le agrega el bien de la comunidad en tanto tal, que no es sino un bien colectivo, o sea: un medio, que el autor categoriza como *finis quo*. Ambos bienes constituirían el bien común: el bien material –cuantitativamente distribuido– y el conjunto de medios mediante el cual se lo distribuye. En otra parte, el mismo autor aclara que el bien común es formalmente distinto de los bienes particulares; pero, concluye enseguida sorprendentemente –mezclando el plano práctico con el entitativo–, como la multitud no existe fuera de los individuos, entonces el bien común se reparte entre los individuos ¿En qué termina esta preterición de un fin participable perseguido y logrado por la acción de la comunidad política y su reemplazo por: a) un bien de raigambre material, *acopiado* y *repartido* entre los miembros, y b) los medios para distribuirlo? Pues termina en que el Estado se subordina, como a su fin, a la conservación de la propiedad y la libertad individuales (tal como lo

³⁷CASaubON, 1974-1975, 54.

quería John Locke); lo que asegura la conservación de la persona humana según su naturaleza –en dos palabras, dice el autor acudiendo a un término de sugestivas genealogías filosóficas–, a la *autonomía* personal, o bien de la personalidad, que es un bien de la especie. Como sea: ese bien de la especie, bien no causalmente común sino común por la predicación, se traduce en concreto, en el plano social, en el bien repartido entre los individuos: el bien común se identifica con el bien del que los individuos se apropian. Así, en esta difundida versión (pretendidamente tomista) del bien común, que comparece en una obra publicada en 1910/11, el bien común en tanto tal, como bien supraordenado y participable, ha desaparecido³⁸.

3.4. BIEN COMÚN POLÍTICO Y BIEN PARTICULAR NO EQUIVALEN A BIEN PÚBLICO Y BIEN PRIVADO

No todo bien particular es privado, en el sentido de exclusivo de quien lo posee. Los mejores bienes particulares, de los grupos y sobre todo de los individuos, son participables: así, la justicia de ese individuo que es juez; o la sabiduría de otro individuo que es profesor, son bienes de cada uno de ellos, pero que reflejan perfectamente sobre la sociedad y sobre los demás. Y el mejor bien de la persona, en el plano natural, es aquel bien que no es solo de esa persona individual sino de todas las sociedades infrapolíticas y de todos los miembros de la república, y el que ha sido el bien de los muertos y el que será el bien de quienes aún no han nacido: el bien común político. Nuevamente: mis mejores bienes particulares son participables y redundan en provecho de la comunidad y del prójimo: la justicia de Juan, los conocimientos de Juan, el heroísmo de Juan, el patriotismo de Juan, la caridad de Juan, no son de goce exclusivo de Juan, como si fueran una porción de torta, o una prenda de vestir: no son *bienes privados* de Juan. A su vez, el patrimonio sapiencial, actitudinal, espiritual, tradicional, ejemplar, de que es portadora la comunidad política no es *lo público*, en el sentido de lo que “no es de nadie”, o lo que pertenece al aparato administrativo, policial y político del Estado. Como ha dicho un extraordinario fallo de la C.S.J.N. argentina, con una expresión que no se encuentra en ningún libro de filosofía o de teología políticas –y que es impecable doctrinalmente–: es lo que “es de todos porque es del todo”³⁹. Es por ello que el erróneo enfoque de “público-privado” distorsiona los términos del problema de la relación bien común-bien particular –y, desde ya, resulta ajeno al pensamiento del Aquinate–. Ahora bien, vale la pena

³⁸SCHWALM, 1910-1911, t. I, 17-28; t. II, 421-438.

³⁹*Fallos* (300:836). Se trata de la sentencia “Spota”, de 1978. El voto sobre el que se elaboró esa sentencia fue del juez Abelardo Rossi, señalado académico tomista argentino.

señalar de pasada que es precisamente el andarivel privado/público aquel en el que discurre la fundamentación kantiana del orden político⁴⁰.

No obstante ello, otro connotado escolástico como Viktor Cathrein, también recurriendo a Aristóteles y a santo Tomás, plantea acerca de tales categorías el tratamiento del principio axial del orden político en un manual que solo hasta 1935 ya contaba con diecisiete ediciones. Tomando los términos de León XIII, el autor identifica el bien común con la *prosperitas publica*, y esta viene definida como el *complexio codicionum requisitarum ut omnia membra organica societatis omnimodam felicitatem temporalem et fini ultimo subordinatam directe et per se consequi valeant*. En efecto, precisa el autor por si fuera necesario, el bien común es un “mero medio” para la prosperidad privada, subordinado al bien privado, y regido por la justicia distributiva, en la medida en que consiste en distribución de beneficios, ayuda y auxilio, a los miembros de la sociedad. Como es regla en estos autores, hay una impugnación del pensamiento social y político liberal no por lo que este tiene de individualista –sería imposible, debido a la tendencia doctrinal que ostentan– sino por lo que tiene de relativista y ateo. En esa perspectiva, Cathrein subordina su conjunto de condiciones al fin último del hombre. Por momentos se antojaría, como ocurre en esta línea de tomistas, de una suerte de agustinismo político liberal: licuación de la entidad y sobre todo del valor de la comunidad política en sí misma considerada (sobre la base de la *capitis deminutio* radical de su fin), junto con un planteo individualista del orden político. Sea de ello lo que fuere, en este autor el fin público, explícitamente, es mero medio para los fines privados, que son el fin último del orden político. Y este individualismo explícito, legitimado por el carácter de fin último natural de lo privado, se confirma cuando el autor trata del sacrificio por la patria: es válido el sacrificio de un bien privado, sí; pero porque tal sacrificio se obla en aras de otros bienes privados: la justificación no trasciende del plano del bien privado⁴¹.

3.5. EL BIEN EN COMÚN (BIEN PREDICABLE) EN UN AUTOR POSTERIOR A 1960

Un ejemplo nítido de deslizamiento entre el auténtico bien social –y político– y el bien humano en abstracto lo ofrece la idea de los bienes “premorales” de John Finnis, un autor posterior al período en general aquí enfocado. Finnis, en su libro *Natural Law and Natural Rights*, de 1980, puntualiza los distintos sentidos de “bien común” que él propone. 1) Hay un bien común, afirma, en cada valor humano participable: vida,

⁴⁰KANT, 1983, I. Teil, I. Hauptstück; II. Teil, I. Abschnitt.

⁴¹ CATHREIN, 1927, 406-418. Ya por lo menos en la 5ª. edición, de 1905, se estampaba la definición cuestionada (allí, en 387).

conocimiento, juego, experiencia estética, amistad, religión y libertad en la racionalidad práctica. 2) Hay asimismo un bien común en la medida en que cada uno de esos valores puede ser (concretamente) participado por distintas personas en inagotables modos e inagotables ocasiones. 3) Mas, por último, está el específico bien común social y político: el conjunto de condiciones que permite a cada miembro de una comunidad alcanzar sus objetivos o participar de determinado valor humano, todo esto da razón de la necesidad de recíproca colaboración con otros. En las comunidades humanas, este conjunto (o conjunto de conjuntos) de condiciones puede existir porque hay un “bien común” en el primero de los sentidos antedichos, el de los “bienes humanos básicos”⁴².

Ahora bien, observemos por nuestra parte que esos “bienes básicos” de la persona humana, comunes a toda persona, no son causas de una acción común. En efecto, el no considerar su real puesta en obra como bienes comunes participables producidos por la acción humana consociada habilita a categorizarlos más como *bienes en común* (del hombre en tanto tal) que como auténticos *bienes comunes* (i.e., fines de una sociedad)⁴³. Estos están llamados a ser perseguidos en una circunstancia histórica particular y a ser participados a partir de una concreta consecución por parte de un grupo ordenado a esos bienes. Por el contrario, el plano abstracto de los valores básicos prescinde de su realización en común por los agentes sociales y, en tal medida, se diferencia del plano real en el que se hallan los bienes que eficazmente mueven a la voluntad. Este plano abstracto o genérico expresaría de alguna manera el contenido del *bonum in communi* humano y resultaría ser un bien que solo es común *por la predicación*. Se reitera: el bien que origina a una sociedad determinada es un *bonum commune* en sentido propio y es *común por la causación*⁴⁴ –en otros términos, constituye un bien que atrae como fin y que es realizado como fruto de la colaboración consociada. Finalmente, cuando este autor precise su noción de bien común socialmente causal adherirá a la fórmula del “conjunto de condiciones”.

La razón por la que resulta pertinente incluir la posición de Finnis en este trabajo radica en que, además de constituir un buen ejemplo de la

⁴²FINNIS, 1980, 154-156; vide también 359-360.

⁴³Acertada puntualización de la diferencia entre *bonum commune* y *bonum in communi* en Louis Lachance, *El derecho y los derechos del hombre*, trad. A. E. Pérez-Luño, Rialp, Madrid, 1979 (obra original de 1959), 141-143.

⁴⁴Para la relevancia de la distinción entre comunidad de predicación y comunidad de causación en la doctrina tomista vide SOAJE RAMOS, 1958, varias ediciones –se toma de Sergio Castaño – Eduardo Soto Kloss, (editores), *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Academia de Derecho UST, Santiago de Chile, 2005, 15-45. Para la diversidad de planos mencionada en el cuerpo, pero ya en formalidad lógica, cfr. Arturo E. Sampay, *Introducción a la teoría del Estado* (hay varias ediciones de esta gran obra, elaborada *ad mentem Sancti Thomae* –1ª. ed. Politéia, Buenos Aires, 1951–, L. II, cap. IV, & 4, c).

posible confusión entre bien común y bien en común, Finnis respalda su definición específica de “conjunto de condiciones” en la versión que J. Th. Delos atribuye a santo Tomás de Aquino (*vide supra*)⁴⁵.

3.6. LA PRIMACÍA DEL BIEN COMÚN EN PERSPECTIVA RELIGIOSA

El bien de la patria, como ha dicho el Aquinate erguido sobre la tradición griega y romana, es el bien común político bajo la formalidad de principio de nuestro ser⁴⁶. Y este bien supraordenado tampoco deviene instrumento o medio en perspectiva religiosa: lo que un creyente podría lícitamente sostener, sí, es que ella debe ser un camino hacia Dios para todos sus miembros y habitantes, mas no que la patria está a su servicio y al del resto de los individuos.

Detengámonos un momento en lo últimamente dicho, para discutirlo a partir de un caso concreto, manifestativo de una posición extendida a partir de los años 50. Autores connotados, a la hora de establecer la relación entre el bien común político y el bien de la persona individual, se hacen eco de la idea de una distinción entre individuo y persona y, en línea con ella, proponen la siguiente graduación de bienes: “bien individual, bien común y bien personal”⁴⁷. Luego, el bien común político se hallaría subordinado respecto del bien ultraterreno de la persona; *rectius*, el bien común sería un “instrumento” de ese bien personal. Tal vez aquí nos hallemos frente al eco de una tesis auténticamente tomista (*i.e.*, la de la subordinación de la comunidad política a la ley de Dios); la que, en las categorías de individuo y persona, adquiere la formulación impropia, aunque hoy frecuente, que acabamos de leer. No obstante, si de tomismo se trata, se debe decir que tal subordinación se da *entre los bienes comunes mismos*; es decir, que el bien común político se debe ordenar al bien sobrenatural, a la Verdad y al Bien trascendentes (y se le subordina necesariamente –desde un punto de vista deóntico–, si quiere ser pleno bien humano).

En efecto: lo que en realidad se opera en santo Tomás es una subordinación entre ambos planos (político y trascendente). Es que la órbita política –ante todo entre los pueblos cristianos– se debe subordinar a la Revelación, cuya depositaria en la tierra es la Iglesia, su tradición y su doctrina auténtica. *Pero esa subordinación debida se opera entre las órbitas o planos (o*

⁴⁵FINNIS, 1980, 160.

⁴⁶Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-IIae., 101, 3 ad 3um.

⁴⁷Así se expresa, por ejemplo, Guido Gonella, importante académico y político italiano, uno de los padres de la constitución italiana de 1949 (hoy vigente) –cfr. *La nozione di bene comune*, Milán, Giuffrè, 1959, 47-51–. Respecto de la distinción de Garrigou-Lagrange y de Maritain cfr. el clásico de Julio Meinvielle, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, citado *supra*; José Luis Widow, *La naturaleza política de la moral*, Santiago de Chile, RIL, 2004, 233-257.

mejor, resolutivamente, bienes) natural-político y salvífico-trascendente; y, a fortiori, entre el ordenamiento jurídico-positivo y la ley del Evangelio. Tal la permanente posición del Aquinate, como doctor cristiano⁴⁸.

3.7. EL BIEN COMÚN REEMPLAZADO POR “LA PERFECCIÓN DE LA PERSONA” COMO FIN DEL ORDEN POLÍTICO

La fuente doctrinal (o, por lo menos, un paradigma autoritativo de primer orden) del planteo de la perfección de la persona a la que se subordinaría el bien común político, lo es la posición de un teólogo conspicuo, considerado a veces una espada flamígera de la ortodoxia en esos años *preconciliares*: nadie menos que Réginald Garrigou-Lagrange. En un artículo de síntesis, encara lo que a su juicio sería la refutación tomista del liberalismo y del comunismo. En esas páginas comete deslices serios y estupefacientes cuando, por ejemplo, afirma una como primacía del bien común en Hegel –siendo que el planteo idealista, como “la idealidad de todo lo particular”, pivota sobre el Estado como *sittliche Substanz*, consumación del Espíritu objetivo, y nunca sobre un fin valioso al que tal substancia, en la que se anonadan las personas, debiera subordinarse⁴⁹. En esa línea de graves equívocos sindicada enseguida también al comunismo como exaltador de “la dignidad del bien común” (*sic*), cuando esta categoría axiológica no forma parte –ni podría hacerlo– del acervo teórico del marxismo, que a su idealismo suma materialismo. No se trata de errores intrascendentes, por lo que se dirá enseguida.

En efecto, este autor afirma enseguida que “nosotros los cristianos” defendemos el bien común, *pero* también defendemos, “mucho más y mejor que Kant”, la dignidad de la persona humana. Por ello, y en función de esto último, el autor adopta la dicotomía individuo/persona. Según ella, el individuo, fundado en la materialidad, será parte del Estado y estará subordinado al Estado; mientras que este se hallará subordinado a la perfección de la persona. El individuo es el hombre en tanto puramente material (animal, cabría decir); pero en tanto espíritu tiene una dignidad que lo eleva por sobre el Estado. Para el autor, no solo la obligación de cumplir con la ley de Dios sino incluso aquella de cumplir con la ley natural no recaen

⁴⁸Cfr., entre otros, *In II Sententiarum*, distinción 44, cuestión 2, art. 3; *De regimine principum ad regem Cypri* (ed. R. Spiazzi, en *Opuscula Philosophica*, Turín, 1954), L. I., nn. 813 y ss.; *S. Th.*, II-IIae., c. 10, aa. 10 y 12. Sobre la posición del Aquinate en este tema clave nos permitimos remitir a Sergio R. Castaño, “Iglesia y comunidad política en Tomás de Aquino: el eje de la conformación de la doctrina católica definitiva”, en prensa en *Espíritu* LXXIII, n° 168 (2024-2), 56-89.

⁴⁹Como dice el propio Hegel, el idealismo consiste en postular la *idealidad* de lo particular: solo en el todo –superador de lo particular abstracto– encontramos la realidad concreta (sobre la “*Idealität des Besonderen*” cfr. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, & 321-4).

sobre el hombre en tanto individuo, sino en tanto persona –*nota bene*: el así llamado “individuo”, según estas ideas, ni siquiera está obligado por la ley natural: por donde puede colegirse qué cosa será ese individuo y qué será ese bien común al que semejante individuo se subordina⁵⁰–.

No vamos a detenernos en la fundamentación antropológica y ontológica de esa recurrida dicotomía, en la que la individuación se imputa a la mera materia como dimensión cuantitativa y la dignidad de la persona humana se atribuye al espíritu. Ella ha sido objeto, entre otras, de la refutación de Julio Meinvielle en el que tal vez sea su mejor libro filosófico (la *Crítica de la concepción de Maritain* ...). Sí nos permitimos señalar dos corolarios de la visión del teólogo al que venimos glosando. Por un lado, la deficiencia de su punto de partida: identifica la primacía del bien común con el anonadamiento ontológico del hombre, su reducción a un accidente abstracto de existencia aparente y efímera, por la teología idealista de Hegel⁵¹; y también la identifica con el totalitarismo marxista –siendo, además, que en 1943, en su sonado y gran libro, Charles de Koninck había señalado sutilmente que en un régimen totalitario el fin y bien del Estado constituye en realidad *un bien individual*–⁵²: tal sería para nuestro teólogo un ejemplo de la primacía del bien común. A partir de allí, niega esa primacía campeando por los fueros de “la dignidad de la persona humana”, para, según su sugestiva expresión, defenderla mejor que Kant. Además, pone en sordina el principio de Cristiandad; no hay reclamos claros o explícitos de la necesidad de que la sociedad cristiana reconozca jurídica y políticamente a la Revelación: el planteo es el de un Estado neutro (o sea: implícitamente hostil a Cristo), que debe permitir y no obstaculizar a la llamada *persona* cuando esta quiera actuar no solo como cristiana en su Fe, sino como humana observando la ley natural. El planteo ya es sutilmente laicista. Da por entregado el orden social a los enemigos de Cristo (diagnóstico falso en el Occidente de los años 40) y, a partir de allí, reclama un espacio para las personas de buena voluntad.

A propósito de lo sostenido por Garrigou-Lagrange, nos permitiremos acotar una puntualización acerca de la pretendida contradicción bien común/dignidad humana –cual una oposición dialéctica entre dos principios de suyo en tensión–, de la mano de Antonio Millán Puelles, quien se expresa en consonancia con santo Tomás. La antinomia ha sido duramente cuestionada por el filósofo español en los siguientes términos: “Uno de los aspectos de la problemática del b.c. que de hecho han sido tratados con la más perniciosa ambigüedad es el de la primacía de este bien, y ello en virtud de su aparente antagonismo con el principio de la

⁵⁰GARRIGOU-LAGRANGE, 1949, 146-159.

⁵¹HEGEL, 1970, 257 y ss.

⁵²KONINCK, 1949, 74-77. Allí el gran tomista belga observa que para el totalitarismo, como para los personalistas, el bien común se degrada en bien individual.

dignidad de la persona humana". Y también agrega: "[...] el hombre se encuentra facultado para llegar a elevarse al b. c., y cuando se cierra a este bien y lo pospone al mero bien privado se animaliza voluntariamente y hace traición a su índole de persona". Vale la pena señalar que esta última expresión de Millán Puelles, en toda su contundencia, se sigue directamente de la doctrina del propio Aquinate: quien no valorara en su peraltada medida el bien común y solo reconociera el bien privado actuaría como un animal⁵³.

3.8. *AMPLIUS: UNA DESORBITADA IDEA DE LA PERSONA*

Carlos Cardona, en su magnífico *La metafísica del bien común* (centrado en santo Tomás), nota con Louis Lachance que el Aquinate, quien había elaborado una noción peraltada de persona, en general no utiliza ese término cuando trata de las realidades jurídicas y políticas, sino el de "individuo"⁵⁴. A propósito de esta observación, es oportuno agregar que la noción de persona excogitada por algunos autores tomistas contemporáneos podría trasuntar, además de la posible influencia kantiana que hemos relevado, un *pondus* deificante. Expongamos qué es lo que da pábulo a esta última presunción.

En efecto: con cierta idea de persona no es solo la primacía del bien común político, no es solo la politicidad natural, no es solo el valor objetivo de la vida política, no es solo la concepción clásica y tradicional del orden político, los que se ven cuestionados. Es la misma relación teológica entre Dios y las criaturas, y ya desde una teodicea o teología natural, incluso sin recalar en la Revelación, la que podría –y de hecho ha podido– quedar trastocada. Pues se sabe que las criaturas se perfeccionan alcanzando a Dios, bien común sobrenatural, pero también se sabe que Dios no es el medio para los fines de las criaturas. La inadvertencia de estos distingos podría llevar, por ejemplo, a postular a Dios como un medio o instrumento en el camino del hombre hacia su perfección individual sobrenatural. O hasta a difuminar o tornar confuso el abismo entre Dios y la persona humana.

Veamos un ejemplo concreto de ese género de derivas. En *La persona y el bien común*, escrito de 1946, en el que Maritain rechaza que la persona pueda ser parte –olvidando (y lo hemos señalado sin haberlo

⁵³MILLÁN PUELLES, 1976, 229-230. En cuanto al Angélico, *cfr. De spiritualibus creaturis*, a. 8 ad 5um: *Cum affectio sequatur cognitionem; quanto cognitio est universalior, tanto affectio eam sequens magis respicit commune bonum; et quanto cognitio est magis particularis, tanto affectio ipsam sequens magis respicit privatum bonum; unde et in nobis privata dilectio ex cognitione sensitiva exoritur; dilectio vero communis et absoluti bonis ex cognitione intellectiva* (citado por CARDONA, 1966, 63 y 124).

⁵⁴CARDONA, 1966, 67-68. La remisión de Cardona es a otro gran libro de Lachance, ya citado: *Le droit et les droits de l'homme*, 151 de la ed. francesa (París, 1959).

desarrollado *in extenso*) que la persona *es parte en el orden práctico*, como sujeto de un bien particular, y no como parte entitativa de un todo substancial–; en esas páginas la persona de Maritain va ostentando primacía sobre todos los bienes comunes... hasta que se encuentra con Dios, bien común sobrenatural, en la visión beatífica ¿Qué ocurrirá ahora?, uno puede preguntarse: ¿Cederá su primacía la persona ante Dios, bien común trascendente? Escuchemos la respuesta con la que Maritain, tras algunos incisos, distingos y notas al pie, pone punto final a su precitado escrito: “El bien personal de cada uno de los bienaventurados es tan divino como el bien común, separado, del universo entero, ya que es *idénticamente* ese mismo bien, espiritualmente poseído”⁵⁵. *Sic*. La persona esta nunca es inferior al bien común; a ningún bien común.

IV. EL BIEN COMÚN Y LA PERFECCIÓN DE LA PERSONA: LA VERDADERA PERSPECTIVA *AD MENTEM SANCTI THOMAE*

La fórmula del “conjunto de condiciones para la perfección de la persona” o, lo que termina siendo lo mismo, su reemplazo por “la perfección de la persona” como máximo fin político, debe ser, pues, impugnada –desde una formalidad exegética– como expresión de la noción de bien en común en santo Tomás; sin perjuicio de que –desde una formalidad sistemática, atenta a “las cosas mismas” (Husserl)– deba ser reputada como en sí misma errónea e inconciliable con los principios objetivos del orden político (lo que hemos probado en otro lugar).

Ahora bien –y siempre sin negar la conclusión antedicha–, alguien podría redargüir: ¿no se tratará acaso de que estos autores contemporáneos, cediendo a una semántica más que deficiente y a una interpretación infiel de los fundamentos del pensamiento del Aquinate, al columbrar el advenimiento del Estado secularista y más tarde totalitario, se han servido de la autoridad del Doctor Común para apalancar una fórmula subsidiaria de otra cosmovisión, pero que en apariencia se haría cargo más adecuadamente del valor de la espiritualidad, creaturidad e indisponibilidad del hombre, así como –sobre todo– del carácter *personal* del bien que persigue la comunidad política?

En primer término, no pertenece al ámbito de nuestra competencia dirimir una presunción acerca de intenciones. Además, tal presunción tendría carácter extrínseco –incluso anecdótico– respecto de la cuestión teórica aquí discutida. Por último, se verifica que no es necesario tergiversar al Aquinate para proveer –en línea con sus principios– una explicación satisfactoria de la raigambre personal del bien común político. En ajustada síntesis aducimos dos ejemplos.

⁵⁵MARITAIN, 1968, 91-93.

Presentemos primero el caso de unos de los académicos y hombres públicos católicos más ilustres del siglo XX, el austríaco Alfred Verdross (1890-1980), internacionalista y filósofo del Derecho. Es verdad que en *La filosofía del Derecho en el mundo occidental*, obra de 1958, al tratar acerca de la doctrina del Aquinate, el rector de Viena y juez del Tribunal Europeo de Derechos Humanos había afirmado que “[los bienes comunes a los ciudadanos ...] son a su vez *el presupuesto para que los hombres puedan realizar sus fines particulares*; consecuentemente, la finalidad de la comunidad no es otra que coadyuvar con los hombres a la obtención de aquellos bienes”⁵⁶. No obstante, en su monografía “Begriff und Bedeutung des bonum commune” (en Santo Tomás de Aquino, 1975) la exégesis de Verdross se adecua al pensamiento del Aquinate⁵⁷, ello sin dejar de atender al escenario político contemporáneo. Veamos cómo plantea en ese estudio la relación entre bien común y bien particular. Los bienes comunes de la comunidad, que –por participables– son de sus miembros, tienen primacía sobre los bienes particulares de los individuos. De allí que el bien común no consista en la sumatoria de los bienes particulares, y que entre aquel y estos exista una diferencia cualitativa, no cuantitativa.

El bien común político comprende los bienes comunes de las sociedades infrapolíticas y la ordenación a Dios, en la medida en que se trata de bienes esenciales de la naturaleza humana, en los que esta logra la consecución de su fin. Por lo que debe repararse –advierte nuestro autor– en que el bien del individuo, o el bien privado, o el bien propio particular no son en modo alguno el bien humano (acabado); antes, al contrario, “el bien de la república –cita Verdross a santo Tomás– constituye el principal entre los bienes humanos” (mundanales). Por tal razón el hombre tiene el deber de sacrificar sus bienes terrenos por la salvación de la patria, cuyo sostenimiento representa un bien humano universal. A lo largo de su análisis del tema del bien común en santo Tomás se advierte que a Verdross le preocupa puntualizar (con certeza exegética y validez sistemática), por un lado, el carácter humano y participable del bien común político; y, por otro, que la primacía se opera entre el orden de bienes comunes –fin de la comunidad política– y los bienes particulares, mas no entre el Estado y sus miembros, a la manera del colectivismo contemporáneo⁵⁸.

El segundo y más acabado ejemplo lo ofrece la distinción metafísica clave entre fin *qui, quo* y *cui*, en su aplicación al bien común. Ella fue

⁵⁶En la versión castellana de M. de la Cueva, México, UNAM, 1983, 130 –destacado original.

⁵⁷Incluido en los *Studi Tomistici*, II: *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi*, al cuidado de Giovanni Ambrosetti, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Città Nuova Editrice [1975], 239-257. Verdross participa en ese volumen junto a relevantes exponentes de la filosofía, la teología y el derecho, como, entre otros, Messner, von der Heydte, Batiffol, Composta, Legaz y Lacambra, Villey, de Finance, Schmauss.

⁵⁸Cfr. “Begriff und Bedeutung des bonum commune”, 246 y 248-51.

utilizada por primera vez en la época contemporánea por Pierre Philippe⁵⁹; y, sobre todo, desarrollada por Louis Lachance, en el mejor libro –con mucho– que se ha escrito acerca de la filosofía política de santo Tomás⁶⁰. En su estela también hicieron suya esta distinción varios representantes de la escuela argentina del derecho natural, como Guido Soaje Ramos⁶¹, Avelino M. Quintas, en el mejor libro –a su vez, que se ha escrito del bien común político⁶²– y Héctor H. Hernández⁶³. *La no ajenidad del bien común respecto de la persona se explica a partir del carácter de esta como fin cui, sin necesidad de hacer de la persona humana el fin de la sociedad*. Sobre el fin *cui* dice Lachance, avalado por la autoridad de Tomás de Aquino: “[...] designa el *sujeto* privado de la bondad del fin y que, cuando lo alcanza, se convierte en beneficiario de sus enriquecimientos. Va de suyo que no puede haber finalidad sin que haya un sujeto al que conviene un bien cualquiera. El bien es fin y el sujeto que sufre su atracción se ordena a él. De modo que no es él quien es el fin, sino el objeto que lo atrae. Él quiere para sí el objeto que le conviene, pero la *causa*, el *motivo* por el cual lo quiere para sí reside en la bondad encarnada en el objeto” (subrayado original)⁶⁴.

V. COLOFÓN

Consideramos cumplido el propósito de la investigación que ha desembocado en el precedente texto. Como se ha dicho al comienzo, tal objetivo consiste en esbozar las grandes líneas de la relación entre bien común político y bien particular en el Aquinate; mostrar la inviabilidad de formular una definición tomista del bien común político según el planteo liberal-individualista del *conjunto de condiciones para la perfección de la persona*; y, en particular, detectar las no infrecuentes apariciones de esta fórmula y de sus antecedentes en el seno de la doctrina de filósofos y teólogos tomistas de la primera mitad del siglo XX –a pesar de que dicha fórmula suele creerse asociada a pronunciamientos confesionales de la segunda mitad del siglo–.

⁵⁹PHILIPPE, 1938, 40-42.

⁶⁰*L'humanisme politique de S. Thomas d'Aquin*, París-Ottawa, Sirey- Éd. du Lévrier, 1965 (edición original de 1939). Hay traducción castellana de EUNSA, por Juan Cruz Cruz (2001).

⁶¹SOAJE RAMOS, 1958, 42-44.

⁶²QUINTAS, 1988, 174 y ss.

⁶³HERNÁNDEZ, 101 y 102.

⁶⁴LACHANCE, 1965, 321 y ss.

VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. DOCTRINA

- ALVIRA, Tomás y otros (1982): *Metafísica*. Pamplona. EUNSA.
- AQUIN, Saint Thomas d' (1932): *Somme Théologique*. Edición de la *Revue des Jeunes*: La Justice, tome premier, 2^a.-2ae. Questions 57-62. Traduction M. S. Gillet. Notes et Appendices J. Th. Delos. Paris-Tournai-Rome. Desclée et cie.
- AQUINO, Tomás de (1980): *In III Sententiarum*. Stuttgart. Frommann-Holzboog.
- 1980 Aquino, Tomás. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*. Stuttgart. Frommann-Holzboog.
- AQUINO, Tomás (1954): *De regimine principum ad regem Cypri*. R. Spiazzi ed. En *Opuscula Philosophica*. Turín. Marietti.
- AQUINO, Tomás (1951): *In libros Politicorum Aristotelis Expositio*. Roma. Marietti.
- AQUINO, Tomás (1980): *Quodlibetal*. Stuttgart. Frommann-Holzboog.
- AQUINO, Tomás (1968): *Summa Contra Gentiles*. Madrid, BAC.
- AQUINO, Tomás (1894): *Summa Theologiae*. Roma. Forzani.
- C.S.J.N. Sentencia "Spota" (1978): En *Fallos* (300:836).
- CARDONA, Carlos (1966): *La metafísica del bien común*. Madrid. Rialp.
- CASAUBON, Juan A. (1974/1975): "Estudio crítico sobre lógica del ser y lógica del deber ser en la teoría egológica", *Ethos* 2/3.
- CASTAÑO, Sergio R. (2024-2). "Iglesia y comunidad política en Tomás de Aquino: el eje de la conformación de la doctrina católica definitiva", *Espíritu* n° 168.
- CASTAÑO, Sergio (2005): "La politicidad natural como clave de interpretación de la historia de la filosofía política". En *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Sergio R. Castaño – Eduardo Soto Kloss (editores). Santiago de Chile. Academia de Derecho UST, 277-307.
- CASTAÑO, Sergio (2020). *Dios y la Ciudad. Estudios de Teología Política*. Tucumán. UNSTA.
- CATHREIN, Viktor (1927): *Philosophia Moralis*. Friburgo de Brisgovia. Herder.
- Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Éfeta, Buenos Aires, 1994).
- FINNIS, John (1980): *Natural Law and Natural Rights*. Oxford. O.U.P.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald (1949): "La subordination de l'état à la perfection de la personne humaine selon S. Thomas". *Doctor Communis* 2-3, p.146-159.
- GONELLA, Guido (1959): *La nozione di bene comune*. Milán. Giuffrè.
- HEGEL, Georg W. F. (1970): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt, Suhrkamp.
- HERNÁNDEZ, Héctor H. (2000): *Valor y Derecho*. Buenos Aires. Abeledo-Perrot.
- KANT, Immanuel (1983): *Rechtslehre*. En *Werke in zehn Bänden*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- KONINCK, Charles de (1949): *De la primauté du bien commun contre les personnalistes*. Québec-Montréal. U. Laval-Éditions Fides.
- La filosofía del derecho del mundo occidental* en la versión castellana de M. de la Cueva, México, UNAM, 1983.
- LACHANCE, Louis (1979): *El derecho y los derechos del hombre*. Trad. A. E. Pérez-Luño. Rialp. Madrid.

- LACHANCE, Louis (1965): *L'humanisme politique de S. Thomas d'Aquin*. París-Ottawa, Sirey- Éd. du Lévrier.
- LOCKE, John (1980): *Second Treatise on Government*. Edición de C. B. Macpherson. Indianapolis. Hackett.
- MARITAIN, Jacques (1968): *La persona y el bien común*. Trad. L. de Sesma. Buenos Aires. Club de Lectores.
- MEINVIELLE, Julio (1950): "El problema de la persona y la Ciudad". En *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*. Mendoza, t. III, pp. 1898-1907.
- MILLÁN-PUELLES, Antonio. "Bien común". En *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid. Rialp, t. 4, p. 229-230.
- PHILIPPE, Pierre (1938): *Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon S. Thomas d'Aquin*. Roma, Angelicum.
- QUINTAS, Avelino M. (1988): *Analisi del bene comune*. Roma. Bulzoni.
- RAMÍREZ, Santiago (1956). *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*. Madrid. Euramérica.
- RÉGNON, Th. de (1886): *De la métaphysique des causes d'après S. Thomas et Albert le Grand*. París. Retaux-Bray.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1964): *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. En *Oeuvres Complètes*. París. Éd. de la Pléiade, t. III (*Écrits politiques*).
- SAMPAY, Arturo E. (1951): *Introducción a la teoría del Estado*. Buenos Aires. Política.
- SCHWALM, Marie-Benoît. *Lecons de Philosophie Sociale*. París. Bloud et cie., p. 1910-11.
- SOAJE RAMOS, Guido (1985): "El bien común en el Aquinate: ocho tesis". Comunicación a la Semana Tomista de 1985. *Pro manuscripto*.
- SOAJE RAMOS, Guido (2005): "Sobre la politicidad del derecho". En *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Sergio Castaño – Eduardo Soto Kloss, (editores). Santiago de Chile. Academia de Derecho UST, p. 15-45.
- TISCHLEDER, Peter (1923): *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Tomas von Aquin und seiner Schule*. Gladbach. Volksvereins.
- VERDROSS, Alfred (1975): "Begriff und Bedeutung des bonum commune". En *Studi Tomistici*, II: *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi*. Giovanni Ambrosetti ed. Pontificia Accademia di S. Tommaso. Città Nuova Editrice, p. 239-257
- WIDOW, José L. (2004): *La naturaleza política de la moral*. Santiago de Chile. RIL.