

EL BIEN COMÚN POLÍTICO Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA ACTUAL

La noción de bien común ha sido transmitida en herencia al mundo occidental por la filosofía política griega, aun cuando es cierto que no son muchas las referencias que a ella, en forma explícita como contenido concreto del saber político, puedan leerse, por ejemplo, en la *República* platónica o en la *Política* de Aristóteles. Es cierto que entre los medievales, especialmente en Santo Tomás de Aquino (1224-1274), hay un interés temático específico en la misma noción de *bien*, y, *a fortiori*, en la de *bien común*. Pero también es cierto que, debido al profundo reposicionamiento axiológico de la vida humana introducido por la perspectiva cristiana, el valor de las cosas políticas no llega a tener la importancia que pudo alcanzar en la cosmovisión griega. En otras palabras, la antropología subyacente en cada una de estas perspectivas, con sus sendos órdenes teleológicos bien diferenciados, produce un distinto tipo de enfoque de la realidad intramundana¹. Y esto sin perjuicio de que ambas concepciones puedan ser de algún modo complementarias y no excluyentes. Pero lo cierto es que para el cristianismo, especialmente en el caso de Santo Tomás, importan más las ideas de *bien* y aun de *bien común*, que su expresión como *bien común político*.

1. DIAGNOSIS CONTEMPORÁNEA

Como quiera que sea, lo importante en la teoría del bien común político es su fundamento en la inteligibilidad misma de la idea de bien, perdida la cual, ya no será posible hablar de su manifestación en el orden de los asuntos políticos. Y lo cierto es que la expresión *bien común político* casi no figura en el vocabulario de la ciencia política contemporánea. Aún más, esta ha comenzado últimamente a derivar sus esfuerzos hacia otros centros de interés, como por ejemplo la cuestión de la legitimidad de todas las llamadas «preferencias valorativas», y la de la coexistencia de derechos individuales, lo cual ha acentuado la convicción de que la idea de un bien común constituye hoy una curiosidad paleontológica más que una referencia legítima, legítimamente e ineludible del saber político práctico.

La historia del eclipse de la noción de bien común político, correlativa a la pérdida de la inteligencia del bien, reconoce muchos hitos. Uno de los más importantes y significativos lo constituye la reconversión de la estructura interna de la razón

¹ A los ya conocidos pasajes de *Summ. theol.* I-II q. 21 a. 4 ad 3um, y *De regno* 466: 74-80 (Ed. Leonina), pueden agregarse, inter alia, los de *In I Ethic.* 32: 156-165 («[...]pero el Filósofo habla en este libro de la felicidad que se puede tener en esta vida, pues la felicidad de la otra vida excede toda investigación de la razón»); 54: 52-55 («Y debe notarse que el Filósofo no habla aquí de la felicidad de la vida futura, sino de la felicidad de la vida presente[...]»); 60: 220-225 («a esos tales los llamamos felices en tanto hombres, es decir, a quienes en esta vida sujeta a los cambios no pueden tener la perfecta felicidad. Pero como el deseo de la naturaleza no puede quedar insatisfecho, podemos estimar que la perfecta beatitud le está reservada al hombre para después de esta vida»). Los editores de la Edición Leonina remiten en 32: Adn. ad 162-165, a otros numerosos pasajes que muestran ese reposicionamiento axiológico de las cosas políticas introducido por el cristianismo.

práctica, cuya formulación más acabada es la concepción exclusivamente fabril de la praxis elaborada por el marxismo. Esta concepción no toma en cuenta la diferencia esencial, sobre la que tantas veces insiste Aristóteles, entre *hacer* y *obrar*². Con mayor razón queda también desnaturalizada la jerarquía de subordinación entre estos dos usos posibles del intelecto. Para el marxismo, la razón práctica queda exhaustivamente definida por el *hacer* y el hombre es esencialmente un *homo faber*. Tal es el sentido de la famosa decimoprimer tesis sobre Feuerbach. La antropología subyacente en el pensamiento marxista de la política no auspicia una idea del hombre que vaya más allá de los requerimientos de la vida biológica, y de ahí el valor centrípeto que tiene en esta doctrina la *ciencia económica*. Por otra parte, si tomamos en cuenta que la concepción antropológica economicista es paralela a la emergencia de la sociedad industrial de consumo, podremos comprender también que la hipervaloración de la técnica contemporánea reconoce en el marxismo a uno de sus más importantes antecedentes. Quizá pudiera conjeturarse que el pensamiento de Marx resulta hoy obsoleto y que ya nadie cree en la fantasía que de hecho constituye la sociedad comunista. Sin embargo, el espíritu del marxismo continúa vivo en los *presupuestos antropológicos* de doctrinas políticas aparentemente antagónicas³. Se trata, nada más y nada menos, que de una concepción del hombre que hace de él un *homo faber* y cuyo sentido de la vida se agota en la instancia intrahistórica. Ésta es la idea central del espíritu marxista; sus expresiones concretas son sin duda función de las distintas etapas históricas: cuando Marx escribió podía probablemente pensarse en una sociedad futura sin clases. Hoy pensamos en una emancipación tecnocrática. Pero el espíritu imanentista que gobierna tanto a uno como a otro proyecto es el mismo.

En una profundización analítica más detallada de este eclipse de la noción de bien común, auspiciada por el marxismo al dislocar la jerarquía interna de la razón práctica, es posible diferenciar, en nuestros días, dos grandes corrientes⁴. Una de ellas está constituida por las doctrinas totalitarias, para las cuales el Estado es un todo orgánico, en el cual las personas no tienen más valor que el de simples partes. La otra, más actual, está a su vez constituida por los individualismos, para quienes el todo del Estado se diluye en los individuos; la sociedad no constituye aquí más que un agregado de partes que tienen un valor absoluto. En realidad, en ambos casos se produce una noción *antipolítica* del bien común: bien privado del todo social en el

² Ver *Ethic. Nicom.* 1094 a 1-18; 1140 a 1-6. Escribe V. POSSENTI, *La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica*, Vita e Pensiero, Milano 1983, p. 29: «Igualmente grávida de consecuencias negativas (para la filosofía política) es la profunda modificación marxista de las categorías del obrar o de la praxis —en sentido clásico—, concepto central de toda filosofía política que no quiere verse reducida a una pura y simple ciencia de la producción y de la distribución de bienes económicos; tal categoría ya no es más comprendida en toda su riqueza, con lo cual generalmente quedan confundidos el obrar y el hacer».

³ Hoy se habla incluso de un «socialismo liberal». Ver: J. GARCÍA-HUIDOBRO-C. I. MASSINI CORREAS-B. BRAVO LIRA, *Reflexiones sobre el socialismo liberal*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile 1988. Marx es presentado allí como uno de los antecedentes más serios de la fusión de ideologías aparentemente incompatibles. Para el asunto del marxismo como ideología, ver el trabajo de C. I. MASSINI CORREAS, *El renacer de las ideologías*, Idearium, Mendoza 1984, cap. V.

⁴ Sigo aquí los finos análisis de V. POSSENTI, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, ed. 2a, Marietti, Genova 1992, cap. III: «La questione del bene comune», pp. 74-100. Ver también, de A. M. QUINTAS, *Analisi del bene comune*, Bulzoni Editore, Roma 1979, pp. 100-111.

totalitarismo, y bien privado solamente de las partes en el individualismo⁵. Y es preciso decir que los ataques al bien común provienen hoy más de esta segunda clase de pensamiento que del primero. Estas críticas están centradas sobre todo en dos asuntos. Uno es el que tiende a interpretar la justicia en un sentido casi exclusivamente jurídico, es decir, en la dirección de lo que los clásicos llaman la justicia particular. El otro es el que tiende a interpretar el orden político como un hecho espontáneo, evolutivo, no intencional y autorregulado según leyes endógenas hacia un modelo límite de «sociedad automática» (las conocidas teorías de la «mano invisible», de raíz utilitarista y liberal). Estos dos asuntos que vehiculan la contemporánea y tácita crítica a la teoría del bien común político, suelen ir juntos en las doctrinas políticas actuales, cuya matriz epistemológica es, en la mayoría de los casos, la economía, la cual a su vez está concebida según un paradigma que no hace lugar a consideraciones práctico-morales, como en última instancia tampoco lo hace la economía marxista. El papel de la ciencia política queda reducido así al de un simple arbitraje entre las partes en competencia (se habla hoy, incluso, de la aplicabilidad de la teoría de los juegos a la economía, y por eso tampoco extraña su transposición a la política⁶). La oposición al bien común, como puede sospecharse, no es frontal, sino mucho más sutil, en cuanto éste puede ser admitido, pero a condición de que se lo defina de una manera predicativa e inesencial como «claridad de las reglas de juego», «respeto por los derechos individuales», etc.

Por el contrario, en la posición clásica, que podemos a esta altura definir como cualquier posición para la cual resulte primordial no perder de vista la inteligibilidad del bien, el bien común no es predicativo, sino el elemento estructurante mismo de una comunidad política buena y moralmente perfecta, y aún el principio constitutivo de todo modo político de convivencia⁷.

2. EL BIEN COMÚN EN LA PERSPECTIVA CLÁSICA

Ya ha sido esbozado qué cosa debe considerarse como una «perspectiva clásica»: se trata de cualquier aproximación al concepto de bien común que tome como punto de partida la inteligibilidad misma del bien. Es verdad que, estrictamente hablando, la trascendentalidad del ser, de la cual depende la inteligibilidad del bien, no es un tema de filosofía política, sino de la metafísica. Pero también es cierto que la filosofía política, si aspira realmente a constituirse como un saber práctico-

⁵ El carácter «antipolítico» del bien así entendido coincide con el proceso de «privatización del bien», según la expresión de A. MACINTYRE, «The Privatization of Good. An Inaugural Lecture»: *The Review of Politics* (1990) 52-53. Ver C. I. MASSINI, «Privatización y comunidad del bien humano. El liberalismo deontológico y la respuesta realista»: *Anuario Filosófico XXVII* (1994) 817-828.

⁶ Tal como lo testimonia el libro de J. RAWLS, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Tecnos, Madrid 1986, esp. pp. 27, 28 y 30.

⁷ Nuevamente, escribe V. POSSENTI, *La buona società*, p. 106: «Las razones fundamentales por las cuales se han venido ocultando la inteligibilidad fuerte de la política y la misión de la filosofía política, son, en última instancia, de orden metafísico. En sus orígenes lejanos la crisis de la filosofía política se vincula con la crisis de la razón metafísica, la cual, extraviando el sentido del ser y perdiendo el sentido de su inteligibilidad o racionalidad, lo interpreta en adelante sólo como hecho, como *ser-con-otro*, como dato empírico inmediato no sobrepasable [...]. No se deben gastar demasiadas palabras para hacer resaltar que la crisis de la razón metafísica implica el ocultamiento de la inteligibilidad del Bien, de la percepción intelectual del Bien como valor y como fin»

prudencial, no puede prescindir de una radical orientación de apertura hacia su propio sustento epistemo-ontológico. Recordemos que el puente entre las cosas prácticas y la metafísica es la misma noción de *verdad*, la cual ocupa un puesto medular en la definición aristotélica de la virtud intelectual que dirige a la misma acción humana: la prudencia o razonabilidad ($\phi\rho\delta\nu\eta\sigma\iota\varsigma$)⁸.

No es casual que las concepciones políticas que no se plantean en ningún momento el capital asunto del análisis del bien, consideren a la metafísica como un saber a-científico, y carente de valor por su «inutilidad» (aun cuando en esto último tienen razón, sólo que a la hora de justificar el valor de algo por su utilidad, los argumentos esgrimidos son de una alarmante inutilidad). Y tampoco es casual que, como contraejemplo, la *República* de Platón se ocupe en sus libros centrales (VI-VII) de la idea de Bien.

Pero ahora corresponde aclarar una aparente contradicción. Aristóteles se nos presenta como un detractor de esta idea del Bien, por lo menos en cuanto a su «utilidad» práctico-política, en la *Ética Nicomaquea*. Escribe allí el Estagirita, al final de una extensa digresión acerca de la idea de Bien: «[...] No puede comprenderse qué provecho sacará para su arte el tejedor o el carpintero de conocer el bien en sí, o cómo podrá ser mejor médico o mejor general el que haya contemplado esta idea»⁹. Pero lo cierto es que la crítica aristotélica se dirige más al carácter de *separado* y de

⁸ Obsérvese el papel central de la verdad en la definición aristotélica de la prudencia: *Ethic. Nicom.* 1140 b 4; 1140 b 20. El relativismo ético ha argumentado que nadie puede autoproclamarse el dueño de la verdad, lo cual es cierto, y que por lo tanto nadie tiene el derecho de imponer su verdad al resto de la comunidad. Pero esta posición parte del supuesto, presumiblemente de origen kantiano, de la incognoscibilidad última de la verdad. En nuestro siglo esta idea tuvo en H. Kelsen a uno de sus defensores. Escribe éste en *Esencia y valor de la democracia* (citado por A. M. QUINTAS, *op. cit.*, p. 267): «A la concepción del mundo metafísico-absolutista se vincula una actitud autocrática, mientras que a la concepción crítico-relativista del mundo se vincula una actitud democrática [...] Quien considere inaccesibles para el conocimiento humano las verdades y valores absolutos, no debe considerar como posibles solamente las propias opiniones, sino también las opiniones de otros [...]. Por eso el relativismo es aquella concepción del mundo que supone la idea democrática [...]. La relatividad de los valores proclamada por una determinada confesión política y la imposibilidad de reivindicar un valor absoluto para un programa o un ideal político [...], llevan imperiosamente a rechazar el absolutismo político». Si estas líneas tan superficiales no llevaran la rúbrica de Kelsen, resultaría en verdad difícil tomarlas en serio. Sin embargo, la verdad o las verdades que deben regir el razonamiento prudencial-político, y aún la vida política misma, no son inaccesibles para la razón y son perfectamente cognoscibles. Cada uno de nosotros sabe muy bien, en el interior de su propia conciencia, qué es bueno y qué es malo. De otro modo, si fuera cierto el argumento relativista (que por otra parte es autocontradictorio desde el momento mismo en que su punto de partida es la postulación de una verdad), no cabría ninguna posibilidad de imputación moral ni jurídica. El infractor podría argumentar que «su» verdad no coincide con la verdad del código penal. Leo Strauss escribe en *Political Philosophy. Six Essays by Leo Strauss*. Edited with an Introduction by H. Gildin., Pegasus, Indianapolis-New York 1975, pp. 18-19: «El rechazo de los juicios de valor se basa en la presunción de que los conflictos entre diferentes valores o sistemas de valores son esencialmente insolubles para la razón humana. Pero esta presunción, aun cuando por lo general es considerada como suficientemente establecida, en realidad nunca ha sido probada [...] Lo que de hecho encontramos son vagas observaciones que pretenden probar que éste o aquel conflicto de valor específico es insoluble. Y es prudente reconocer que hay conflictos de valor que en realidad no pueden ser resueltos por la razón humana. Pero si no podemos decidir cuál de dos montañas, cuyos picos están ocultos por las nubes, es más alta que la otra, eso no implica que no podamos decir que una montaña es más alta que una colina». En fin, la perspectiva relativista rechaza al bien común como fin de la comunidad política por considerarlo como una imposición del bien de un sector social a otro sector social.

⁹ *Ethic. Nicom.* 1096 a 11 - 1097 a 14.

bien-en-sí del bien platónico respecto de las cosas sensibles, que a su importancia para la filosofía de las cosas humanas, como él suele llamar a la reflexión ético-política. La crítica, en el fondo, como bien lo comprendió Santo Tomás, se dirige entonces al carácter de *idea hipostasiada* que tiene el bien para Platón, cuando en realidad se trata de un concepto de una tal importancia para la filosofía práctica, que merece ocupar un puesto que lo ponga en un contacto más estrecho y operativo con la acción humana. Aristóteles no pierde oportunidad de señalar la importancia, en filosofía política, de referirse al bien y a su inteligibilidad concretamente operante en las acciones humanas más nobles, tanto contemplativas como prácticas. Santo Tomás se encargará a su vez de ahondar en estas implicancias, aunque es verdad que su doctrina apunta más bien a profundizar lo referido al bien común que a su expresión como bien común político.

3. POSIBILIDAD DE REFORMULACIÓN DEL CONCEPTO DE BIEN COMÚN POLÍTICO EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Ha sido señalado que la ciencia política contemporánea casi no se interesa por el bien común. También hemos visto rápidamente el puesto de privilegio que la idea de bien tiene en el pensamiento clásico, y hemos expresado qué entendemos por «pensamiento clásico». Nuestro propósito es entonces el de reconsiderar el concepto de bien común político tal como fue tratado por antiguos y medievales, con el objeto de investigar su posible reintroducción, *mutatis mutandis*, en las categorías políticas contemporáneas. No se tratará aquí de una nostálgica vuelta al pasado, sino de algo mucho más sencillo: nos ocupamos de antiguos y medievales simplemente porque ellos se han interesado en la inteligibilidad del bien como fundamento del saber práctico, y nuestra tesis es, precisamente, que el desvanecimiento del bien común político en las doctrinas contemporáneas, es la consecuencia directa e inmediata del oscurecimiento de la inteligibilidad del bien. Pero ahora llega también el momento de admitir que en ese pensamiento antiguo-medieval, la noción de *bien común político* no fue tratada sistemáticamente ni por Aristóteles ni por Santo Tomás, por tomar dos ejemplos significativos. Avancemos una hipótesis respecto de esta falta de tematización.

En el caso de Aristóteles, probablemente el término *bien* tenía, en su aplicabilidad práctica, una resonancia excesivamente platónica, lo cual lo hacía desaconsejable en filosofía política. De todos modos, el Estagirita no se priva de emplear los términos equivalentes de «interés común» (κοινὸν συμφέρον)¹⁰ y el de «bien supremo»¹¹, los cuales son presentados como el verdadero objeto de la política. Pero lo cierto es que en ningún momento Aristóteles perderá de vista la capital importancia de la noción de bien para la filosofía práctica, aun cuando es cierto, como venimos viendo, que falta en su pensamiento la profundización acerca del bien común político que podría haber coronado su reflexión práctica.

Y en el caso de Santo Tomás, la ausencia de una referencia sistemática al bien común político es comprensible si recordamos que la reformulación teleológica introducida por la antropología cristiana, implicó una relativización de los asuntos polí-

¹⁰ Cfr. *Ethic. Nicom.* V: 1129 b 15.

¹¹ *Ethic. Nicom.* I, passim.

ticos. Dicho de otro modo, si el fin último del hombre para el cristianismo no es intrahistórico o intramundano, es lógico que todo el esfuerzo intelectual quede concentrado en una meditación acerca de esta nueva orientación finalística de las cosas humanas. Pero esto no impidió que el Aquinate haya tenido una muy clara noción acerca del contenido mismo del bien común político, como trataremos de mostrar.

De todos modos, antes de entrar en esta materia, conviene formular una advertencia metodológica respecto del abordaje de los temas políticos en la antigüedad y en la Edad Media. No es infrecuente entre los historiadores de las ideas políticas antiguas y medievales abordar su tema de estudio desde una óptica claramente moderna que consiste en reducir el contenido de la filosofía política a una reflexión sobre el *poder* político. Sin embargo, este horizonte hermenéutico comporta el serio riesgo de falsear la comprensión verdadera del estatuto del saber político entre los clásicos. Para citar un ejemplo, es usual que se investiguen las ideas políticas medievales a la luz de las controversias entre el poder temporal y el espiritual. Y en realidad, no es allí donde se encuentra lo mejor del pensamiento político medieval. En una palabra, se ha efectuado una transposición hermenéutica ilegítima, similar a la operada por el materialismo histórico en su explicación pretendidamente científica del motor de la historia. Del hecho de que la política moderna y contemporánea parece girar exclusivamente en torno de la cuestión del poder político, no es lícito inferir que siempre haya sido así. La ciencia política contemporánea no está en condiciones de aportar criterios hermenéuticos válidos para todos los tiempos, como bien se encarga de subrayar la crítica de no pocos autores que reclaman una reformulación de esta ciencia¹².

Así entonces, guiados por los reclamos de esos autores, estimamos que es posible una recuperación contemporánea de la política a partir de una meditación acerca del contenido que esta ciencia tuvo entre los clásicos. En una palabra, debemos tratar de responder a la pregunta: ¿de qué hablan los clásicos cuando hablan de filosofía política? La clave hermenéutica que permitirá este volver a pensar la política, no será entonces una meditación sobre el *poder*, sino una reflexión acerca del bien común. «La filosofía política —escribe V. Possenti—, no es, ante todo, una investigación sobre el fundamento de la obligación política, ni una determinación del concepto general de política, etc., sino sobre todo una indagación sobre la naturaleza del bien político mejor y sobre las instituciones que lo realizan. Por eso es una investigación sobre la buena o justa sociedad»¹³.

Sin embargo, es justo admitir que se impone una nueva precaución metodológico-hermenéutica. Así como no es aceptable interpretar el pensamiento político clásico a partir de categorías contemporáneas, también pudiera ser que cometamos un error similar al querer traer a nuestro presente ciertas categorías de interpretación cuya validez se restringiría a otro tiempo histórico. En esto consistiría quizá la falacia «conservadora». En una palabra, en uno y otro caso debemos cuidarnos de los anacronismos.

Sin embargo, es innegable que la ciencia política contemporánea se encuentra en un estado de postración del cual es preciso rescatarla. La diagnosis que hemos esbo-

¹² Por citar a dos de los más importantes, mencionemos, nuevamente, a V. POSSENTI, *op. cit.*; y W. HENNIS, *Política y filosofía práctica*, Sur, Buenos Aires 1973.

¹³ V. POSSENTI, *La buona società*, p. 51.

zado en el punto 1 coincide con la de los autores mencionados algunas líneas más arriba, y ella puede resumirse en términos sencillos: *la disolución de la ciencia política es paralela a la pérdida de la inteligibilidad del bien*. Esto implica necesariamente el oscurecimiento de los analogados del bien, entre ellos el bien común político. Y aquí tocamos el fondo, pues si la ciencia suprema de las acciones humanas ya no sabe cuál es su objeto, no puede extrañarnos que procure reemplazarlo por cualquier sucedáneo, con la consiguiente degradación de la vida.

Nuestra remisión al pensamiento clásico entonces, no se propone un objetivo «conservador», ni está descuidando ciertas precauciones elementales de hermenéutica filosófica. No se trata de eso. Lo que está aquí en cuestión es más bien el hecho de una meditación acerca del bien, la cual, querrámoslo o no, no puede prescindir de la doctrina de aquellos que, precisamente, han meditado sobre él. Dejamos de lado así un historicismo que, adoptado como premisa metodológica única, podría ocultarnos la recta intelección filosófica del concepto de bien. En nuestra reflexión contemporánea que busca el bien en doctrinas del pasado, hay un interés centrado en el presente. Ese interés es el de saber si hoy es posible hablar de bien común en un contexto de sociedades autodenominadas «pluralistas» y «democráticas». De la respuesta a esta cuestión, como se puede sospechar, depende el futuro mismo de la ciencia política entendida como ciencia práctica. Trataremos entonces de patentizar la inteligibilidad del contenido de la noción de bien común político en el pensamiento de quienes mostraron tal inteligibilidad del bien, y por lo tanto dieron su sentido cabal a la ciencia política.

Ese contenido no precisa ser «inventado», en el sentido actual del término, sino más bien descubierto (que es la verdadera significación del *invenire* latino). Ahora bien, nuestra tesis es que *en el pensamiento clásico se hallan todos los elementos necesarios para ese descubrimiento, de manera tal que la noción de bien común político, aun cuando no haya sido explicitada con todas sus letras en ese pensamiento, se encuentra sin embargo a la espera de una formulación ordenada que la haga significativa para nuestros días*. Así, entonces, la recreación contemporánea de nociones del pasado no necesita tampoco caer en el círculo vicioso del historicismo, pero a condición de que se comprenda la fecundidad hermenéutica de la metafísica en la recuperación del bien.

En realidad, si se trata de reapropiarnos filosóficamente de la noción de bien (preludio obligado para la reconstrucción del bien común político), la apelación a la metafísica es indefectible. Veremos entonces, a continuación, cómo puede recuperarse esta noción capital para una filosofía política que aspira a ser algo más que una reflexión sobre el poder o un arbitraje entre partes en conflicto.

4. EL CONTENIDO DE LA NOCIÓN DE BIEN COMÚN POLÍTICO

Un punto de partida que puede introducirnos en la recta intelección del bien común político, es la noción de *orden*. Y aquí nos encontramos con una primera sorpresa: los medievales han meditado y escrito mucho acerca del orden. De entrada, entonces, contamos aquí con una categoría hermenéutica del pensamiento político medieval mucho más apropiada que las doctrinas concebidas para sustentar las posiciones güelfas y gibelinas. Pero por el momento nos detendremos en el pensamiento tomasiano, sin la pretensión de inventariar de manera exhaustiva todos los lugares

en donde el Aquinate expone y desarrolla su teoría del orden¹⁴. Limitémonos por ahora a citar el comienzo de su *Comentario a la Ética Nicomaquea*:

«Tal como el Filósofo enseña al principio de los libros de *Metafísica*, lo propio del sabio es ordenar [982 a 18]. La razón de esto es que la sabiduría constituye el más perfecto acabamiento de la razón, cuyo acto propio es conocer el orden [...] En las cosas se halla un doble tipo de orden: el que las partes de un determinado todo o de alguna multitud guardan entre sí, así como se ordenan entre sí, por ejemplo, las partes de una casa, y el orden de las cosas [ordenadas entre sí] hacia un fin. Y este último aspecto del orden es más eminente que el primero [el de las partes entre sí], tal como dice el Filósofo en el libro XI de los *Metafísicos* [1075 a 13-15]. En efecto, el orden de las partes de un ejército entre sí es para el orden de todo el ejército hacia su conductor. El orden se presenta a la razón bajo cuatro formas. En efecto, hay un orden que la razón no hace, sino solamente considera, como el orden de las cosas naturales [*orden natural*]. Otro es el orden que la razón efectúa por medio de su propio acto, como cuando ordena los conceptos entre sí y sus respectivos signos, que son los términos significantes de tales conceptos [*orden lógico*]. Un tercer caso es el orden que la razón produce en las operaciones de la voluntad [*orden práctico*]. Y en cuarto lugar está el orden que la razón produce en las cosas exteriores de las cuales ella misma es causa, como cuando fabrica un cofre o una casa [*orden técnico*]. Ahora bien, puesto que la operación de la razón es perfeccionada por el hábito de la ciencia, así entonces existirán diversos saberes según sea el tipo de orden considerado. De este modo, pertenece a la filosofía de la naturaleza considerar el orden de las cosas que la razón humana contempla pero no produce, de manera que también bajo la filosofía natural comprendamos la matemática y la metafísica. Por su parte, el orden que la razón produce en su propio acto, pertenece a la filosofía de la razón, a la cual corresponde examinar el orden de las partes de las proposiciones entre sí y el orden de los principios en las conclusiones. A su vez, *el orden de las acciones voluntarias pertenece a la consideración de la filosofía moral*. Y el orden que la razón produce en las cosas exteriores constituidas por la misma razón humana, pertenece a las artes mecánicas. Así pues, es propio de la filosofía moral, acerca de la cual versa el presente trabajo, considerar las operaciones humanas según el orden que guardan entre sí y hacia el fin. Y llamo operaciones humanas a aquellas que proceden de la voluntad del hombre según el orden de la razón»¹⁵.

Esta extensa cita de Santo Tomás no constituye sino un breve ejemplo del papel

¹⁴ Ver, inter alia, G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, Paris-Louvain 1956, vol. II, pp. 51-85; A. KREMPER, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, Paris, 1952, cap. XXXV.; F. YARTZ, «Order and Right Reason in Aquinas' Ethics»: *Mediaeval Studies* XXXVII (1975) 407-418; E. PACE, «The Concept of Order in the Philosophy of St. Thomas»: *The New Scholasticism* II (1928); J. J. SANGUINETI, «El orden en la filosofía cristiana»: *La filosofía del cristiano, hoy. Actas del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana*, Córdoba, Argentina, 1981, pp. 1411-1419; CH. BARENDSE, «L'unité d'ordre»: *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy*, Amsterdam, August 11-18, 1948, vol. I, fasc. I, pp. 417-419; M. B. ALLMANG O. S. B., «The Ordo-Concept in the Philosophy of St. Thomas Aquinas»: *Unitas* XXXIV (1961) 5-45 y 264-305; B. COFFEY, «The Notion of Order According to St. Thomas Aquinas»: *The Modern Schoolman* XXVII (1949) 1-18; H. KUHN, «Le concept d'ordre»: *Gregorianum* XLIII (1962) 254-267; A. DA SILVA TAROUCA, «L'idée d'ordre dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin»: *Revue Néo-scholastique de Philosophie* XL (1937) 341-384. El trabajo más importante nos parece ser el de J. J. SANGUINETI, *La filosofía del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Ares, Milano 1986 (hay allí más referencias bibliográficas). Nos permitimos remitir también a nuestro trabajo «De l'ordre politique chez saint Thomas d'Aquin»: *Actualité de la pensée médiévale*. Recueil d'articles édités par J. Follon et J. McEvoy, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Éditions Peeters, Louvain-la-Neuve/Paris 1994, pp. 247-267.

¹⁵ *In I Ethic.* 3-4: 1-45.

que la noción de orden ocupa en su pensamiento. Ahora bien, este concepto es cor-relativo de otro que a su vez es el más empleado por el Aquinate, en términos absolutos, a lo largo de su obra: el concepto de naturaleza. Examinaremos ahora rápidamente la vinculación entre ambos conceptos.

Orden y naturaleza son dos conceptos relacionados *etiológicamente* en el pensamiento de Santo Tomás, aunque en esto el Aquinate no hace sino recoger una antigua tradición griega. «La naturaleza es causa del orden», había enseñado ya Aristóteles¹⁶. Cada cosa natural tiene una obra propia, un movimiento *desde adentro* hacia una plenitud que tiene carácter de fin para ella. Ahora bien, lo notable es que la cosa operante no obra sin cooperación. Todo lo que obra, coopera. Existe en la naturaleza una interdependencia de sus partes, productora de un orden en la medida misma en que esos entes naturales manifiestan lo que son en sus obras propias. La naturaleza crea el orden en virtud de su propia dinámica teleonómica. Por esa razón puede escribir Santo Tomás, comentando a Aristóteles, que «ninguna cosa natural, ni nada que naturalmente convenga a las cosas, puede existir sin orden, porque la naturaleza es causa del orden [...], y lo que no tiene cierto orden, no es natural»¹⁷. Por eso el desorden es contrario a la naturaleza, pues atenta contra lo que una cosa tiene de más íntimo. Así lo expresa el Aquinate, esta vez comentando un pasaje del tratado *Del cielo* de Aristóteles: «Que algo sea desordenado no significa otra cosa que ser contra la naturaleza»¹⁸.

No dejemos de ver que el orden en sí mismo tiene un ser más «débil» que el de la substancia natural que lo produce, y la razón de esto es el carácter *accidental* y no substancial del orden. Éste pertenece a la categoría de *relación* y su existencia depende de la operación de las substancias. La relevancia de esto aparecerá al momento de considerar a la comunidad política como un todo de orden, es decir, un todo cuya unidad y realidad dependen de la operación de las partes que lo constituyen y no a la inversa. Éste es precisamente el sentido de la crítica de Aristóteles a la *República* platónica:

«[...] me refiero a la idea de que lo mejor es que toda ciudad sea lo más unitaria posible; tal es, en efecto, el supuesto del que parte Sócrates. Sin embargo, es evidente que si la ciudad avanza en ese sentido y es cada vez más unitaria, dejará de ser ciudad, pues la ciudad es por naturaleza una multiplicidad, y al hacerse más una, se convertirá de ciudad en casa y de casa en hombre, ya que podemos decir que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que, aun cuando alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad. Por otra parte, no sólo está constituida la ciudad por una pluralidad de hombres, sino que además éstos son de distintas clases, porque de individuos semejantes no resulta una ciudad. Una cosa es una alianza militar y otra una ciudad [...] Los elementos que han de constituir una ciudad tienen que diferir cualitativamente [...] Esto pone de manifiesto que no pertenece a la naturaleza de la ciudad el ser unitaria en este sentido, como dicen algunos, y que lo que dicen ser el mayor bien de las ciudades, las destruye, cuando por el contrario el bien de cada cosa la conserva. Otra consideración revela también que no es mejor procurar unificar demasiado la ciudad: la casa es más suficiente que el individuo, y la ciudad más que la casa; y sólo habrá

¹⁶ *Phys.* VIII 1: 252 a 11.

¹⁷ *In VIII Phys.*, lect. 3, n. 993.

¹⁸ *In III De caelo*, lect. 4, n. 584.

ciudad cuando resulte suficiente la comunidad numérica. Por tanto, si es preferible lo más suficiente, también debe preferirse lo menos a lo más unitario»¹⁹.

En suma: *cualquier todo de orden es el fruto de la inevitable cooperación de substancias naturales en el dinamismo o movimiento que las lleva hacia sus fines propios*. Y esto, aun cuando existen algunas diferencias, no cambia cuando nos referimos al todo de orden que es la comunidad política. Sin embargo, necesitamos ahora precisar cuáles puedan ser las diferencias entre ésta y los demás todos naturales. La comunidad política, como un todo de orden producido por las obras naturales humanas, se distingue por el hecho de que esas obras no están *dadas* sino *encomendadas*. La comunidad política es un orden *práctico*, pues está conformado por *acciones* (πράξις). Ahora bien, esas acciones difieren de los comportamientos del resto del universo subhumano en que son *libres*, no determinadas; son fruto de decisiones personales que van modelando nuestra vida misma y de las cuales somos responsables. Aristóteles llega incluso a definir al hombre mismo como el ente que elige y decide²⁰, y que «ser objeto de la acción y ser objeto de la decisión son la misma cosa»²¹. La vida, entonces, es un tejido de acciones más que de producciones. Tales acciones pertenecen absolutamente al ámbito moral, hasta tal punto que decir «acción humana» y «acción moral» es lo mismo, como señala Santo Tomás más de una vez en su *Tratado de la beatitud* de la *Suma teológica*²². Nada más alejado aquí de las concepciones conductistas de la acción humana. Esto hace que el orden político sea un asunto permanentemente *encomendado*, por hacerse, y no *dado* de una vez y para siempre. En una palabra, no podemos equiparar, por ejemplo, el orden de los ecosistemas con el orden político, pues sus respectivos principios constitutivos son específicamente diferentes. Y sea dicho esto sin perjuicio de la necesaria armonía que debe existir entre ambos, pues también hay aspectos de la vida humana que son biológicos, que por lo tanto cooperan con el ecosistema, y que, en consecuencia, deben tener un lugar en la meditación sobre el bien común político²³. El hombre, por su dimensión corporal-biológica, es también de alguna manera un agente del ecosistema.

Ahora bien, retro trayéndonos a lo específico de la praxis humana, cuyo componente esencial es la libertad, diremos ahora que, del mismo modo que cualquier otra acción u obra natural, ella implica una cooperación. La praxis es en realidad una interacción porque nuestra misma naturaleza es relacional; la acción es siempre interacción. Y el entramado de interacciones tiene como resultado la institución del orden comunitario. Ahora bien, como esas acciones que componen el tejido político-social son libres, *esto implica que no están de suyo, espontáneamente, «ajustadas» al otro*. Dicho de otro modo, la armonía de las interacciones no es, en el caso de las acciones humanas, automática y espontánea, como lo es en el caso de las interacciones subhumanas. Esto es así porque las acciones humanas (o acciones morales) derivan

¹⁹ *Polit.* II 2: 1261 a 15 - b 15.

²⁰ Cfr. *Ethic. Nicom.* 1139 b 4.

²¹ *Metaphys.* 1025 b 24.

²² Cfr. *Summ. theol.* I-II qq. 1-5.

²³ En otro lugar hemos sostenido que los desórdenes ecológicos contemporáneos tienen su origen en un previo desorden espiritual, precisamente en aquel que consiste en el desquiciamiento de la estructura interna de la razón práctica: «Técnica contemporánea y ecología»: *Ecología y filosofía*, Carlos I. Massini Coireas (comp.), Idearium, Mendoza 1993, pp. 69-79.

de la razón (práctica), cuya condición histórica es la de ser *dialógica*. Por eso no deja de sorprender, por ejemplo, que los economistas liberales quieran hacer coincidir el principio de libertad de la acción con el de la «mano invisible» que, automática y espontáneamente, regularía la justicia de los intercambios. Aquí estamos frente a dos principios inconciliables. En realidad, el presupuesto antropológico y epistemológico del liberalismo es mecanicista y materialista, como el de Marx y Engels²⁴.

Ahora bien, cuando la acción es proporcionada o «ajustada» al otro, la interacción es *justa*. Esto es lo que permite a Santo Tomás decir que «lo justo (o el derecho) es una obra ajustada o proporcionada a otro según cierta forma de igualdad»²⁵. Que esto nos permita visualizar de paso la esencial practicidad o moralidad del derecho para el Aquinate. Para que el acto humano entonces sea causa de una interacción buena, es preciso que sea justo. Y esto es en esencia el derecho. También escribe Santo Tomás: «Los hombres se ordenan entre sí por sus actos exteriores, los cuales tienen la virtud de poner a los hombres en contacto mutuo. De este modo, la misma comunicación (o comunidad) humana es objeto de la justicia, la cual tiene una función directiva de la comunidad humana»²⁶. El derecho pasa a ser así «la coexistencia objetiva de las acciones humanas según un principio ético que las coordina»²⁷.

El orden político es entonces solamente aquel en el cual las interacciones están regidas por la justicia; si no hay justicia no hay orden, y del mismo modo, el desorden político es la injusticia. Lo cual equivale a decir, invirtiendo un poco los términos, que la injusticia es generadora de desorden. «El bien político es la justicia», escribe Aristóteles en la *Política*²⁸.

Recordemos ahora que si llamamos «humana» a una acción, es porque ella es voluntaria. Y el objeto de la voluntad es siempre un bien; las cosas queridas o apetecidas por nosotros son el verdadero motivo (en el sentido de lo que *mueve*) de la voluntad y por lo tanto de la acción. «El bien es aquello hacia lo cual todas las cosas tienden», sostiene Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*²⁹. Dicho de otro modo, actuamos porque queremos algo, porque aspiramos a algo que se nos presenta como un bien. Pero como hemos visto que la acción no deja de ser interacción, ese bien por el cual actuamos siempre involucrará a alguien más que a nosotros mismos. El motivo de nuestras acciones presenta entonces, siempre, una faceta de comunidad. Es tenido en común con alguien más, y por eso el bien siempre es común; de alguna manera su efecto teleológico es el de «mancomunar». Pero como la praxis humana no es espontáneamente «ajustada» al otro, sino que requiere permanentemente la co-

²⁴ El fundamento antropológico de las doctrinas fisiocráticas contiene una parte de verdad al reducir la economía a un saber sobre las «necesidades cotidianas» de las que hablaba Aristóteles, y que hoy podemos llamar biológicas, pero yerra al suponer que lo biológico en el hombre explica exhaustivamente su constitución ontológica. Dicho de otro modo, si lo humano pudiera reducirse a lo puramente material o biológico, entonces podría esperarse que la ordenación de la praxis económica fuera espontánea y automáticamente regulada, pues ella no sería así más que una de las manifestaciones del ecosistema.

²⁵ *Summ. theol.* II-II q. 57 a. 2c.

²⁶ *Summ. theol.* I-II q. 100 a. 2c.

²⁷ G. DEL VECCHIO, citado por P. VAN OVERBEKE, «Droit et morale. Essai de synthèse thomiste»: *Revue Thomiste* LVIII (1958) 285.

²⁸ *Polit.* 1282 b 17.

²⁹ *Ethic. Nicom.* 1094 a 3.

rección de la virtud, se comprende entonces que los motivos de la acción, es decir, los bienes, también deben haber recibido dicha rectificación. Nótese que hasta aquí hemos hablado del bien como el *objeto propio de la voluntad*, aquello hacia lo cual ella tiende, y no hemos entrado en el asunto de su especificación moral como bueno o malo. Por eso debemos precisar ahora que ese objeto —el bien— debe ser un bien verdadero y no un bien aparente; de ahí que debamos abordar ahora el asunto de su moralidad. Lo que constituye a un bien como un verdadero bien es una *doble causa*: 1^a) La rectitud de la razón, rectitud que deberá tender a hacerse habitual, por la cual ella es capaz de juzgar con verdad que tal cosa es realmente buena o no, y que fundada en ese juicio, ordena su persecución o rechazo. Esto no es otra cosa que la virtud de la *prudencia*, o razonabilidad, o sensatez moral. El acto principal de esta virtud mental o hábito perfectivo de la inteligencia práctica, es, después de haberse pronunciado acerca de la conveniencia o inconveniencia moral del objeto presentado a la voluntad como un bien, el de *ordenar* el cumplimiento de las acciones tendientes a la consecución o alejamiento de tal objeto³⁰. Se entiende entonces, en virtud de este acto principal, que la prudencia debe residir de manera eminente en aquél que no solamente debe ordenar el cumplimiento de tales acciones para sí mismo, sino también en aquél de quien otros dependen como sus gobernados. La prudencia *legislativa* es la expresión suprema de esta virtud, pues la ley es «una regla racional procedente de cierta prudencia e inteligencia»³¹.

2^a) Una vez que la razón prudencial ha mostrado la bondad o maldad de algo y ordenado en consecuencia su prosecución o rechazo, se requiere la segunda concausa mencionada: que la voluntad quiera libremente obedecer ese mandato. Y cuando esto sucede, es porque la facultad de querer está cualificada por la virtud de justicia. Los actos emanados de una tal voluntad serán actos íntegramente justos, y no parcialmente justos. Estos últimos son los producidos más por el temor de una sanción que por un convencimiento íntimo de su bondad. Se trataría en este caso también de un acto no integralmente prudencial. Y cuando se trata de actos de personas libres e iguales, tales actos justos se hallan en conformidad con la ley. La *justicia legal* —que, conjuntamente con la *justicia natural*, conforman la *justicia política*, según Aristóteles— es la perfección de la justicia y como tal, es el correlato de la prudencia legislativa³². Por eso afirma Santo Tomás que el objeto de la justicia legal (o general) es el bien común³³. Esto explica también que el marco teórico de referencia del bien común político en su pensamiento, sea el *Tratado de la ley* de la *Summa theologiae*. Precisamente en ese lugar la ley es caracterizada como un ordenamiento de la razón al bien común³⁴. Nos movemos aquí en una concepción de la ley que tiene poco que ver con aquélla que la presenta como una «garantía de derechos». La ley, por el contrario, es concebida como una medida o una regla de lo justo y bueno, de cuyo cumplimiento depende la instauración y la existencia misma del orden político. Así, entonces, si el acto supremo de gobierno es el acto legislativo que ordena el cumpli-

³⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* 1140 a 5ss.

³¹ ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* 1180 a 23.

³² Veremos que la ley en cuestión aquí no es entendida como una garantía de derechos, sino como un enunciado de la razón prudencial.

³³ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 58 aa. 5-6.

³⁴ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 90 a. 2c.

miento de algo razonable en orden al bien de la comunidad, *el fin de la política es la salvaguardia del bien común*.

Se comprende de paso que no hay un bien común, unitariamente definible, pues la unidad de ese bien no puede ser mayor que la unidad de la comunidad política misma. En todo caso, puede decirse que el bien común básico es el orden de la comunidad política, pues el orden solamente merece ese nombre en tanto y en cuanto sea el resultado de interacciones justas. En su perfección, el bien común político es un bien, sí, de la comunidad, pero también personal³⁵. El bien común político es un fin de la persona, y dentro de la praxis intrahistórica, es el fin más perfecto de ésta.

5. EL BIEN COMÚN POLÍTICO COMO FIN DE LAS COMUNIDADES CONTEMPORÁNEAS

En este último punto quisiéramos subrayar la urgencia de la doctrina del bien común para la política contemporánea. El estilo de vida individualista —que no necesariamente precisa ser antagónico con la sociedad de masas— se caracteriza, entre otras cosas, por una formulación teórica falsa de la noción de bien común. Éste es definido como una sumatoria de bienes particulares, lo cual constituye, por poco que se lo analice, un grosero sinsentido. Tales bienes particulares son, además, dependientes de un orden de «preferencias» individuales para el cual cuenta más la voluntad del sujeto que la determinación real y objetiva de la bondad o justicia de tales preferencias³⁶. De este modo, el Estado cumple aquí una función arbitral, o bien funciona como garante de la realización efectiva de tales preferencias. En esta concepción, la ley ya no es más una regla y medida de lo justo, sino una garantía de derechos, y éstos son definidos, no como lo justo, sino como «ventajas subjetivas jurídicamente protegidas». Cabe destacar que, como la razón política renuncia en esta instancia a pronunciarse acerca de la bondad de los motivos de acción, todos ellos se presentan en general en un mismo plano de aceptabilidad mientras no colisionen con las preferencias de otros. Pero esta perspectiva política es falsa en la medida en que no es posible la instauración duradera de un orden político perfectivo, si la verdad práctica es diluída en sus aspectos consensuales. Las sociedades «pluralistas» (se trata aquí de un pluralismo moral avalorativo, que renuncia a pronunciarse acerca de la bondad o maldad de las preferencias), de hecho, privilegian la realización individualista de lo que ellas llaman «proyectos de vida», sobre el bien común y la vida buena. Aquí las personas eligen libremente una orientación teleológica para sus vidas, protegidas en ello por el Estado, lo cual hace que las mismas instituciones estatales se presenten como rigurosamente neutrales respecto de cualquier idea de vida buena o de buena sociedad. La persona pública cumple aquí el papel hobbesiano de la protección, función preferida del liberalismo. «En cambio, todos los que se intere-

³⁵ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 58 a. 9 ad 3um.

³⁶ Resulta interesante el testimonio de M. Villey, quien, en su estilo vehemente y a veces un tanto exagerado, escribe en *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, París 1983, p. 97: «Lamentablemente hemos llegado a esto: todos (sindicatos, mujeres, discapacitados) han tomado por costumbre calcular sus "derechos" sobre la base de la sola consideración narcisística de sí mismos y de ellos solos. Así, por la vía de la deducción del sujeto "Hombre", y sin considerar la naturaleza social y política de los hombres, nacieron los derechos del Hombre, infinitos: "felicidad", "salud", derecho de poseer una cosa totalmente para su solo beneficio, libertades perfectas. Éste es el punto de vista del sujeto. Pero se trata de falsas promesas, insostenibles, irreales e ideológicas».

san por la buena legislación indagan acerca de la virtud y la maldad cívicas. Así resulta también manifiesto que la ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud»³⁷. La comunidad política no es una alianza comercial, ni bélica, ni laboral y su fin último no es

«evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio. Todas estas cosas se darán necesariamente, sin duda, si existe la ciudad; pero el que se den todas ellas no basta para que haya ciudad, que es una comunidad de casas y de familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente [...] El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son medios para este fin. La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena»³⁸.

Sin embargo, no solamente es posible reintroducir la noción de bien común en nuestras sociedades pluralistas, sino que esa tarea se presenta como la más urgente y necesaria si de verdad nos interesa vivir en el seno de una buena sociedad. La reintroducción de la noción de bien común no implica de ninguna manera la instauración de un estado totalitario, ni pone como condición *sine qua non* la renuncia a los «proyectos de vida» de cada uno de nosotros. Precisamente, porque el bien común es primero un bien de orden, y como el orden sólo es posible en la riqueza de la diversidad y la diferencia (el orden no se da entre cosas iguales), ese bien común exige la acción justa (y, por lo tanto, virtuosa) de personas y no de la masa. Pero lo que la doctrina del bien común político *sí* exige, es que tales preferencias o proyectos de vida —que en el lenguaje clásico se llaman, simplemente, bienes— sean examinados y rectificadas por el sano juicio de la razón práctica, y que demuestren su validez y aceptabilidad moral. Y finalmente, si hemos de ponernos de acuerdo sobre ciertos requisitos básicos capaces de preparar el terreno para el advenimiento del bien común político, todavía la *Política* de Aristóteles puede instruirnos al respecto. Allí el Estagirita nos muestra seis elementos necesarios sin los cuales la ciudad, como un todo de orden práctico, no podría existir:

«Hemos de considerar también cuántos son los elementos sin los cuales la ciudad no podría existir, y los que llamamos partes de la ciudad tienen que estar incluidos necesariamente en ellos [...] En primer lugar, tiene que haber alimento; después, oficios, porque la vida requiere muchos instrumentos; en tercer lugar, armas, pues los miembros de la comunidad han de tener armas forzosamente, por causa de los que se rebelan, para mantener la autoridad en el interior, y, de otro lado, contra los que intenten atacar desde fuera; además, cierta abundancia de recursos, a fin de tener para cubrir las necesidades propias y las de la guerra; en quinto lugar, aunque es lo más importante, cierto cuidado de la religión, al que se da el nombre de culto, y en sexto lugar, si bien es lo más necesario, una autoridad que juzgue acerca de lo conveniente y justo entre los ciudadanos»³⁹.

Esta prescripción no ha cambiado para nuestros días. Traducida a una formulación contemporánea, diríamos que una comunidad que verdaderamente aspire a ser llamada «política», debe cuidar que no haya hambre, que haya trabajo, que haya un poder de policía y un ejército, que haya prosperidad general, y luego lo más importante y lo más necesario: que se honre a Dios y que haya suficiente autoridad para

³⁷ ARISTÓTELES, *Polít.* 1280 b 5-8.

³⁸ ARISTÓTELES, *Polít.* 1280 b 30ss.

³⁹ *Polít.* 1328 b 2ss.

juzgar acerca de lo justo y lo bueno. Si falta alguna de estas condiciones, la realización del bien común político ya no será posible.

JORGE MARTÍNEZ BARRERA

Universidad Nacional de Cuyo.