

ESSE ET BONUM. REFLEXIONES METAFISICAS EN TORNO AL BIEN COMUN

"Al obrar, precede el conocer, y a éste el existir; es decir, al Bien le precede la Verdad, y a ésta el Ser".

1. Introducción

Iniciamos con este postulado del Aquinate la vía aproximativa a nuestro tema, extrayendo algunos principios directrices, formulados a partir del orden natural, captables por la sola luz de la razón humana, y dejando entreabierto el acceso al orden sobrenatural, que por ser de incumbencia teológica y campo de la fe, será aludido en la medida de su necesidad, sin ser el objeto de estudio que nos ocupe en esta ocasión.

Es menester advertir a modo de postulados previos, que en el desarrollo de este ensayo se hará explícita mención a la filosofía cristiana, la cual fundamenta toda ciencia desde la doble perspectiva última del ser, es decir, desde lo óntico y lo religioso.

Se trata de la vieja idea aristotélica del "intellectus" (intus legere, leer dentro) de las cosas mismas, ya que al decir del Estagirita en su *Metafísica*, aprender una cosa es conocer su causa primera. Y este aserto natural que la antigüedad nos legó a través de la filosofía griega, se ve perfeccionado por la ley de la fe sobrenatural, la cual, lejos de ensombrecer la verdad, la eleva y ennoblece a la proximidad de su objeto, Dios mismo, Ser Absoluto. Será Tomás de Aquino, el máximo exponente medieval, quien nos mostrará que, la verdad no se opone a la Verdad, sino que se perfecciona bajo su Luz.

De aquí la necesidad de la filosofía la cual en palabras de Rafael Gambra, "No es un medio, sino un fin; no sirve, sino que es servida por las otras cosas, por el hombre mismo, por lo más noble de él, que es su facultad intelectual".¹

En segundo término, es menester advertir la íntima subordinación del Derecho a la Moral ya que, según expresión de Mons. Octavio Nicolás Derisi "el orden jurídico moral se funda, en definitiva, en el último Fin trascendente divino del hombre y en la consiguiente naturaleza humana, organizada por Dios para el logro de ese fin. Las exigencias de la naturaleza humana, jerárquicamente ordenadas en sus distintos sectores, que culminan en las aspiraciones espirituales específicas dirigidas a Dios —Verdad, Bondad y Belleza infinitas— como a su Fin o Bien supremo y que constituyen la ley moral natural,

¹ GAMBRA, RAFAEL, *Curso elemental de Filosofía*, 17ª ed., Ed. Anaya, Salamanca, 1975, p. 22.

se presentan como expresión de la Ley eterna de Dios, quien impone obligatoriamente al hombre su propio bien humano (...) El Bien de Dios —su gloria— y el bien del hombre —el desarrollo y plenitud de su ser humano y consiguiente felicidad en la posesión del Bien infinito— coinciden y son inseparables (...), el Derecho se presenta como tramo decisivo para el logro de ese perfeccionamiento humano (...). Sin el orden jurídico no es posible instaurar la sociedad, y sin ésta es imposible constituir el Bien Común, y sin éste a su vez el hombre carece de las condiciones normales para su cabal y jerárquico desarrollo y la consiguiente consecución de su Fin o Bien divino en el tiempo y en la eternidad”.²

Después de lo afirmado por Mons. Derisi, parece quedar claro que, así como no hay Derecho sin Moral, tampoco existe ésta, sin estar subordinada a la Metafísica religiosa, puesto que de lo contrario, se tornaría en una ideología —agnosticismo telógico, ontológico y ético—, carente de todo asidero en el orden de lo real y, por ello mismo, en un error del conocimiento, ya que imposibilitar a la razón, develar el orden natural y sus vestigios de eternidad, es colocarla en el sendero del error. “El entendimiento humano alcanza así, incluso en sus operaciones más naturales, un trozo de ser que late más profundo que las esencias. No olvidemos la posición ontológica de un universo compuesto de criaturas, esto es, de seres que llevan la marca del puro *Ipsum Esse*”.³

De todo este cuerpo doctrinal se evidencia que, así como el universo es el receptáculo natural de las criaturas, análogamente, la sociedad política o estado es el habitat propio de la persona humana donde puede viabilizar en plenitud sus derechos para el logro de sus deberes morales y poder lograr mejores condiciones para la realización de los mismos, con la consecución del fin propio de la comunidad política.⁴

Precisando aún más el objeto de nuestra preocupación, nos limitaremos aquí a expresar algunas reflexiones sobre el Bien Común Político, esto es, el bien propio de la comunidad política entendida como “comunidad autárquica” “perfecta” o “soberana”, por ello omitiremos una consideración pormenorizada del llamado Bien Común Trascendente, último fin extrínseco del universo, de la sociedad humana y de las personas: Dios mismo. Tampoco aludiremos al bien común intrínseco del universo, al bien común natural de la humanidad entera y las diversas formas de bien común imperfecto, referente a los grupos infrapolíticos. Todo ello sin perjuicio de poner de manifiesto que un perfecto entendimiento del bien común político —desde una perspectiva metafísica— requiere tener presente las otras formas análogas del bien común, ya que ellas suponen y evidencian un universo ordenado pues tienen a Dios como origen y fin.^{4a}

² DERISI, OCTAVIO N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 4ª ed., Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Bs. As., 1980, p. 270.

³ GILSON, ETIENNE, *Elementos de filosofía cristiana*, 2ª ed., Rialp, Madrid, 1977, p. 299. Sólo se puede hablar de un edificio verdadero cuando reproduce la forma que hay en la mente de su arquitecto. Es por ello, que los seres naturales son verdaderos, por cuanto vienen a tener semejanza con las especies que hay en la mente divina. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 16, a. 2.

⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regim. Princ.*, I, 1.

^{4a} Cfr. MEDRANO, JOSÉ MARÍA, “Notas sobre política y bien común”, en *Prudentia Iuris*, N° III, Buenos Aires, abril 1981, pp. 95-96.

Por último, se hará mención al poder político y a la actividad desplegada desde el mismo, poniendo de relieve la estrecha vinculación que guarda con el Bien Común Político.⁵

1. — ONTOLOGIA DEL SER Y LOS TRASCENDENTALES

Descubrimos una “*realidad*” en la cual estamos insertos, como seres finitos y contingentes; llamados a la existencia concreta por un “*actus essendi*” ajeno a nuestro arbitrio y el cual se potencia y actualiza en una esencia específica, con su naturaleza y leyes únicas para la persona humana.

Esta especificidad, que le viene dada al hombre por la forma espiritual, le posibilita a través de su racionalidad acceder por vía de conocimiento intelectual a la verdad, y por medio de su apetencia racional, tender al bien como término y plenitud de su persona. Por ello, advertimos que la persona humana, puede buscar las causas últimas de la realidad misma gracias a la universalidad del espíritu, tendiendo naturalmente a su propia realización (*perfectio*), exigida por su misma estructura específica.

Al decir de Ponferrada, surge así, la Filosofía como un quehacer, a través del cual el hombre, como ser racional, inquiere la razón de ser de las cosas: desea saber su por qué.

“Saber (*scire*), por lo tanto, significa conocer las causas de las cosas, sus razones de ser. La historia del pensamiento humano nos enseña cómo el saber se ha ido desarrollando progresivamente, desde la búsqueda de la explicación de lo más obvio hasta la investigación de los aspectos más profundos de los seres”.⁶

De este modo, la Filosofía se nos presenta como una forma elevadísima del saber humano (*scire*): “es un conocimiento intelectual cierto de las causas de las cosas, fruto de demostración (...). El fruto de la demostración es la ciencia (*scientia*)”.⁷

Se advierte que el criterio antiguo es diferente al moderno, en cuanto a la noción de ciencia, ya que se suplanta el criterio de causalidad por el de legalidad, poniendo de relieve el aspecto fenoménico del ser, como único objeto positivo de ciencia en la época actual.

Por ende, el *agnosticismo metafísico* es el encargado de diliur toda auténtica *Metafísica del Ser*, y así destruir el “orden de lo real”, en aras del “Progreso”, a “Aceleración de la Historia”, o la “Humanidad” que avanza hacia un futuro nuevo: “Hombres nuevos, creadores de la historia, constructores de una nueva humanidad”.⁸

⁵ Juan Pablo II, precisa qué es la política al decir que debe ser entendida como “...la prudente solicitud por el bien común”. (JUAN PABLO II, *Laborem Exercens* [Encíclica], 20).

⁶ PONFERRADA, GUSTAVO, *Introducción al Tomismo*, 2ª ed., Eudeba, Buenos Aires, 1978, p. 85.

⁷ *Ibidem*, p. 88.

⁸ SÁENZ, ALFREDO, *La música sagrada y el proceso de desacralización*, Ed. Mikael, Paraná, 1978, p. 36.

Es aleccionadora la observación de la joven filósofa francesa, Françoise Chauvin: "los hombres han deseado siempre cambiar; pero en otro tiempo deseaban ese cambio para acercarse a aquello que no cambia, al paso que hoy quieren cambiar para adaptarse a lo que de continuo cambia (...). Ya no se trata de ganar altura, sino de llevar la delantera; no de superarse, sino de no dejarse adelantar". El hombre, agrega G. Thibon comentando a esta pensadora, "se encuentra así reducido al más pobre de sus atributos, al más próximo a la nada: el cambio indeterminado, sin principio y sin objeto".⁹

Retomando nuestro tema, observamos que lo primero que nuestro conocimiento enfrenta es el conjunto de seres corpóreos que forman el mundo físico. "El estudio filosófico del mundo físico tiene, para Santo Tomás, por sujeto propio al *ser movable*, ya que la movilidad es el rasgo más típico de lo físico (...). Santo Tomás denomina a este estudio, siguiendo la terminología aristotélica, *Física* (Physica) y también *Filosofía de la Naturaleza* (Philosophia Naturalis), de acuerdo a la versión latinizada del término, debido a Séneca".¹⁰

Es menester subrayar la importancia de esta ciencia, como bien lo señala Calderón Bouchet, al expresar "que si se suprime la Filosofía de la Naturaleza —como observaba Maritain— tal como se ha visto en el caso del pensamiento moderno, no habrá más metafísica especulativa. Sólo habría una metafísica reflexiva e idealista que busca la espiritualidad en la conciencia".¹¹

Contrario a todo monismo, surgen los géneros de composición intrínseca del ente físico y móvil, reduciéndose a cinco: "esencial, entitativa, integral, accidental y numérica".¹²

"Se llama *esencial* a la composición que divide al ente físico en cuanto móvil, es decir, en cuanto delata un principio de acción y otro de pasión, en *materia* y *forma*. La composición *entitativa* es más radical y se extiende a todo lo creado, en cuanto todo lo creado es algo que responde a un modo de ser determinado —*esencia*— y al mismo tiempo es o existe —*existencia*—. La composición integral es un efecto de la composición esencial y está constituida por las *partes físicas* y por los *órganos* que hacen a un todo corporal. La composición numérica es aquella en la cual los entes singulares se ordenan en conjuntos colectivos como *unidades concretas numerables*. En último término, la composición *accidental* se impone como una consecuencia del cambio y la permanencia que afecta al ente en movimiento, cuando no significan mutación substancial. Esta composición corresponde a la de *substancia* y *accidente*. De las precedentes observaciones Aristóteles concibió la doctrina del *acto* y la *potencia*".¹³

⁹ THIBON, GUSTAVE, *Prólogo*, en: GAMBRA, RAFAEL, *El silencio de Dios*, 2ª ed., Ed. Prensa Española, Madrid, 1968, p. 12.

¹⁰ POFERRADA, GUSTAVO, *op. cit.*, pp. 110-111.

¹¹ CALDERÓN BOUCHET, RUBÉN, *Apuntes de la Cátedra de Metafísica*, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Pontificia Santa María de los Buenos Aires, 1979, p. 2.

¹² *Ibidem*, p. 6.

¹³ *Ibidem*, pp. 6-7.

Toda mención detallada sobre la estructura del ente físico, se verá concretizada, al tratar el apartado de las "implicancias del bien común", por lo cual se ha hecho necesaria su previa aclaración.

Cabe dejar sentado, referente a la movilidad del ente físico, la importancia del *hilemorfismo* de Aristóteles, ya que "admite, de acuerdo con el atomismo, la existencia de la materia y las substancias extensas, pero coincide con el dinamismo en explicar el movimiento propio de los entes atribuyéndolo a un principio activo y dinámico. En síntesis, existe en el ente físico un principio substancial material y un principio substancial formal; ninguno de los dos constituye una substancia completa; el principio material está, con respecto al formal, como la potencia al acto".¹⁴

Toda esta doctrina dará nueva luz, asumida por el tomismo, a una concepción no sólo metafísica, sino inclusive antropológica y social, explicando las tres grandes corrientes a lo largo de la historia, que bajo variantes accidentales se repiten a través de los siglos, según expresa en su obra Fernández Sabaté, las cuales denomina a grosso modo: *Empirismo*, *Idealismo* y *Realismo*¹⁵, que traducido en términos metafísicos corresponden al *Atomismo*, *Dinamismo* e *Hilemorfismo*.

Todo lo cual no deja de tener profunda implicancia, ya que sólo en una doctrina realista (donde el hilemorfismo sea fundamento del ente móvil), es dable un orden socio-político tendiente al Bien Común Inmanente, que posibilita a su vez, el acceso al Bien Común Trascendente, Dios mismo, "principio y Fin de todo lo existente".

Ahondando en la complejidad del *ser en tanto ser*, descubrimos que la Filosofía tiene su culminación en la *Metafísica*, la cual desentraña el misterio del ser en toda su amplitud y riqueza. "La Metafísica, como consecuencia de estas observaciones, no sólo es una ciencia, sino una sabiduría (*sapientia*): nos hace conocer lo real en sus *causas* y *principios* supremos; de ahí que le compete juzgar a toda otra forma del saber, no en su contenido mismo, sino en su fidelidad a los principios; además es el saber que ordena todo a su fin último".¹⁶

El objeto de la metafísica es pues, el ser en tanto ser, ubicado en el tercer grado de abstracción, es decir en el más alto nivel de inmaterialidad objetiva, lo cual deja entrever la *analogía del ser* en los distintos ámbitos de la realidad.

"En castellano el término ser es ambivalente: puede usarse como nombre (...) y como verbo (...). En el primer caso indica al sujeto que es; en el segundo, el acto de ser. En el latín, en cambio, Santo Tomás contaba con dos vocablos precisos: *ens* para significar el sujeto que ejerce el acto de ser, y *esse* para designar al *acto* mismo. El ser, para Santo Tomás, es 'quod

¹⁴ *Ibidem*, pp. 16-17.

¹⁵ FERNÁNDEZ SABATÉ, EDGARDO, *Hombre y Comunidad a través de la historia*, t. I, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1977, p. 4.

¹⁶ PONFERRADA, GUSTAVO, *op. cit.*, p. 169.

est' (lo que es) (...). Al decir que el ser es 'lo que es', Santo Tomás indica que en todo ser hay dos aspectos fundamentales: "lo que es" (quod), un sujeto concreto y "es" (est), el acto de existir que lo determina (como "viviente" es "lo que vive"; "lo que" expresa un sujeto concreto y "vive" su acto determinante).

El ser, afirma Santo Tomás, "es lo primero que concibe el entendimiento".¹⁷ Así pues, es lógico afirmar que el objeto propio de la inteligencia humana es captar una *quiddidad* o esencia que participa del *ser*, ya que éste sólo es objeto común del intelecto, el cual lo aprehende confusamente en la realidad. "De ahí que la intuición del ser en cuanto ser se ubique en la esfera de la abstracción más profunda, sin evadirse por ello de la realidad más concreta, cuyos aspectos más íntimos trata de penetrar".¹⁸

Advertimos que existe una "*división del ente*: per se y per accidens; rei et rationis; in decem praedicamenta; in potentia et actu".¹⁹

En relación a nuestro tema, hemos de hacer hincapié en "el ente real, que es el compuesto de *esencia* y *esse* o existencia".²⁰ "La esencia entra en la composición del ente finito a la manera de una *potencia* con respecto al ser que está en *acto*. De otro modo sería imposible que hubiera composición y al mismo tiempo unidad en el interior del ente finito".²¹

En cuanto a las propiedades y a la noción de *esencia*, "Aristóteles la llamó 'ousia' y los aristotélicos latinos la tradujeron por 'essentia', 'quod quid est', 'species', 'natura', 'ratio rei'. Como es algo común a todos los géneros no puede ser definida, pero de algún modo puede describirse para su mejor comprensión: 'es eso por lo cual la cosa se constituye en género y especie'; en orden al saber: 'es lo primero que nuestra inteligencia concibe en las cosas'; con respecto al comportamiento del ente y sus atributos: 'es el principio primero y la raíz de todas sus propiedades y acciones; finalmente, considerada en la perspectiva de la potencia y el acto: 'eso cuyo acto es el ser' (...). Como también es eso con que se responde a la pregunta: ¿qué es esa cosa?, se llama quidditas".²²

Con respecto a la definición del *ser*, hemos de concluir siguiendo nuevamente a Calderón Bouchet, "que el ser puede ser descripto como el acto de la esencia o la última actualidad de todas las formas (...). El ser es el acto que no puede estar ordenado a otro y por eso se lo llama último, porque es él quien propiamente coloca a la esencia fuera de la nada o de la mera posibilidad".²³

¹⁷ *Ibidem*, pp. 170-171.

¹⁸ *Ibidem*, p. 171.

¹⁹ CALDERÓN BOUCHET, RUBÉN, *op. cit.*, p. 62.

²⁰ *Ibidem*, p. 62.

²¹ *Ibidem*, p. 67.

²² *Ibidem*, p. 68.

²³ *Ibidem*, p. 74.

La realidad misma nos evidencia que en los entes finitos, "hay no sólo *composición*, sino también *distinción* real de esencia y esse, la cual es composición real de potencia a acto".²⁴

Solamente en Dios, hay identidad real de "esencia y esse", ya que la "*esencia de El es su Ser*", tal como lo revelara a Moisés. Simplicidad que manifiesta la unidad del *Acto Puro*, el "*Ipsum Esse subsistens*".

Evidentemente en un sano realismo del ser y sus implicancias, tanto la persona humana como la Sociedad Política o Estado, tendrán un sustrato óntico respectivo. La misma política, como ciencia práctica, responderá al orden especulativo, fruto de la contemplación del ser. "Según esto, fácil es establecer los principios fundamentales de la *ciencia política tomista* (...). En la propia naturaleza (...), de los seres que componen la *sociedad política* hay que buscar los primeros principios de la ciencia correspondiente. La *teleología* se funda en la *ontología*. Los principios próximos e inmediatos de la política son teleológicos; los remotos y verdaderamente primeros son ontológicos".²⁵

"El alma racional determina el *modo de ser del hombre*, las circunstancias fisicosomáticas, temperamentales, geográficas y económicas, imponen al principio activo de esta forma substancial condiciones diversas para su ejercicio concreto (...). En consecuencia, el *orden socio-político* es una forma accidental cuyo sujeto es la disposición inteligente y voluntaria en las relaciones del hombre singular con los otros hombres, para realizar la vida perfecta".²⁶

La anterior afirmación es corroborada por Sampay al decir que, "siendo el *Estado una jerarquía de hombres*, es real, objetivo, como el conjunto de los individuos que lo integran. De aquí resulta que el Estado tiene a modo de sustancia las personas humanas, que accidentalmente constituyen un todo; un todo integrado por unidades humanas correlacionadas que viven por sí mismas una vida propia en la comunidad (...), es una disposición de partes relativamente estable, pero ante todo es una línea de orientación: la comunión de una multitud de hombres para obrar por un fin, por la "virtus" unitiva del Bien Común (...). Consecuentemente, el ser del Estado, aunque unidad real, es una unidad accidental (...). Por consiguiente en el plano ontológico, el Estado es un ente del ente (est ens entis), por cuanto su substancia pertenece a otro ser (habet esse in alio)".²⁷

De la esencia de las cosas y las varias existencias del ser, surgen las distinciones de los *modos* o *categorías*, los cuales constituyen los predicamentos. De ahí que la realidad del Estado como ente accidental, "se determina nece-

²⁴ *Ibidem*, p. 77.

²⁵ RAMÍREZ, SANTIAGO, *La doctrina política de Santo Tomás*, Instituto Social León XIII, Madrid, s/f., p. 13.

²⁶ CALDERÓN BOUCHET, RUBÉN, *Sobre las causas del orden político*, Ed. Nueva Orden, Buenos Aires, 1976, p. 100.

²⁷ SAMPAY, ARTURO E., *Introducción a la teoría del Estado*, Ed. Bibliográfica Argentina, Buenos Aires, pp. 420-421.

²⁸ *Ibidem*, p. 422.

sariamente por la categoría-relación, pues la esencia de la relación real consiste en ordenar hacia un fin dos o más seres ya constituidos, y su entidad propia es el coronamiento compositivo de tres realidades: el sujeto, el término y el fundamento".²⁸

Comenta el P. Santiago Ramírez que en la *naturaleza humana*, a su especificidad descubierta por la filosofía se ha de señalar su *origen* y *fin*, destacando así su dignidad "de ser imagen y hechura directa de Dios, que le hace ser capaz de poseerle, no encontrando saciedad completa fuera de El (...). Así el hombre, que por naturaleza es imagen y semejanza de Dios, es hijo adoptivo por gracia".²⁹

En términos de este eminente dominico, "tales son los materiales, tales los sillares de que se compone la sociedad política cristiana".³⁰

Prosigue en el tema, y fundamenta cómo "a estos principios ontológicos responden plenamente los teleológicos. El hombre, como hombre y como criatura, es un ser naturalmente perfecto y potencial (...). Ninguna criatura es su último acto, su última perfección. Esencialmente compuesta de acto y de potencia, su acto mismo es limitado y en potencia a una perfección interior. Sólo Dios, que es Acto Puro, es su última y total perfección en acto, sin mezcla alguna de potencialidad (...). La filosofía reconoce este destino del hombre, que sólo puede consistir en su unión con Dios. Sólo Dios es causa propia del alma humana por creación directa e individual y, por consiguiente, sólo Dios puede ser su último fin; ya que la causa eficiente y la causa final se corresponden mutuamente".³¹

Por todos estos postulados de orden ontológico y teleológico, es que afirmamos una *doctrina realista* de la persona humana, de la sociedad, del Estado y la política, que como entes contingentes tienen su principio fontal y su término último, en el Ipsum Esse.

De allí que tanto el antropocentrismo como el ateísmo contemporáneos, en su actitud inmanentista, viviseccionan la realidad del ser, y por ende de la persona humana y el orden social. Por ello pululan las ideologías políticas contemporáneas, como auténticos sistemas autónomos que niegan "la esencia y el esse" del hombre, del universo y de Dios. Consecuentemente, hoy el único ser absoluto, es el dios "Materia" que engendra al hombre sin espíritu, olvidando que éste es un reflejo del Dios verdadero.

Surgen así como formas de vida socio-políticas, distintas variantes que oscilan entre dos extremos bien definidos y cuyo común denominador se halla representado por el materialismo positivista. Parafraseando a Rafael Gambra, en su obra "El Silencio de Dios", descubrimos la *antimetafísica* de estas *ideologías*. Comienza de este modo sus interrogantes ante el aniquilamiento de la

²⁸ RAMÍREZ, SANTIAGO, *op. cit.*, p. 15.

³⁰ *Ibidem*, p. 15.

³¹ *Ibidem*, pp. 16-17.

tan mentada "civilización occidental", fruto del *materialismo individualista* propulsado por el *sistema liberal*: "¿Por qué todos parecen aquí de acuerdo en liquidar íntegro su patrimonio histórico ante «los vientos de la Historia», en ceder por las «pendientes naturales», en una «evolución necesaria» hasta el marasmo informe del mundo homogeneizado de la cibernética y del super-Estado? ¿Por qué se ponen hoy de acuerdo con inmensa facilidad los labriegos, antaño conservadores, con los tecnócratas eficientes; los prohombres del Mundo con los prohombres de la Iglesia en las inciertas vías del Progreso indefinido, de la Democracia individualista, de la Socialización y de la Paz? ¿Por qué formas e imperativos antaño sagrados parecen ahora ante esas huecas palabras, sin resistencia y —diríase— sin dejar huella viva de su paso por la historia? ¿Por qué las nuevas generaciones crecen ya sin hitos estables para guiarse en la vida, y por qué las próximas perderán tal vez incluso la noción de lo que sea un hito válido por sí mismo?"³²

Profundizando su análisis, el autor revela cómo el liberalismo político contemporáneo, es fruto espurio del liberalismo filosófico y racionalista de la época moderna que lo gestó. "Así, a través de un ideologismo abstracto nacido precisamente de la negación del «intelecto» con fundamento in re (en la cosa), la tecnocracia del esquema y del impreso conduce a nuestra sociedad a la masificación cuantitativa, a un mundo uniforme gobernado por reflejos condicionados, del que la figura humana y su ámbito vital tienden a desaparecer. Consecuencia de este abstractismo ideológico es una pérdida en los espíritus del contacto con lo real y del gusto por ello. El hombre contemporáneo, solicitado por el tráfigo de una vida progresivamente agitada, casi vertiginosa, desconoce cada vez más los placeres y los dolores de una vida de entrega y de compromiso. La frase tantas veces repetida de Tocqueville adquiere hoy su alcance profético: «Veo ante mí (en un futuro cercano) una multitud innumerable de hombres semejantes o iguales entre sí que se mueven sin reposo para procurarse los pequeños y vulgares placeres que llenan sus almas. Cada uno, retirado en un mundo abstracto al margen de las cosas, es como extranjero al destino de los demás; vive con sus conciudadanos, está a su lado (en un mundo hacinado), pero no los ve; los toca, y no los siente en su alma; no existe más que en sí y para sí. Encima de ellos, un poder inmenso y tutelar vela por sus placeres, con tal que los ciudadanos no piensen más que en gozar; cubre la sociedad con un tejido de pequeñas normas complicadas, uniformes y minuciosas, a través de las cuales las almas más vigorosas y originales no podrán elevarse sobre el vulgo. No tiraniza propiamente: encadena, oprime, enerva, reduce a cada pueblo a un rebaño de animales, tímidos e industriosos cuyo pastor es el Estado".³³

Pero no sólo el individualismo masifica al hombre al considerarlo desde su perspectiva material, sino también las diversas formas de *colectivismos socialistas*, que conciben a la sociedad como una coexistencia de entes material-

³² GAMBRA, RAFAEL, *El silencio...*, p. 110.

³³ *Ibidem*, pp. 124-125.

mente despersonalizados sin privacidad ni dignidad propia. A ellos también apuntan las observaciones agudas de Rafael Gambra en su obra, el cual hace suya la crítica de Saint-Exupéry al socialismo tecnocrático de nuestra época: "No os condeno —dice— por favorecer lo utilitario, sino por tomarlo como fin (...). Me diréis: respondemos a las necesidades de los hombres; los albergamos. Sí; os diré: como se responde a las necesidades del ganado, al que se instala en el establo, sobre su paja".³⁴

Asistimos a una pérdida del trasfondo metafísico —en su existencia y esencia— en los conceptos de persona humana, sociedad, estado y política, desvirtuándose en todos ellos su verdadera entidad. Subversión óptica, donde la persona humana no es considerada en su constitutivo esencial de sustancia individual de naturaleza racional.

"El hombre actúa como causa eficiente y padece como «materia in qua» del orden social. Pero la disposición social informada tiene a su vez a otros hombres como objeto, de manera que el hombre aparece ofreciendo un tercer aspecto de su completa realidad como materia «circa quam» del orden social. La causa eficiente es extrínseca a su efecto, pero no supone necesariamente exterioridad entitativa".³⁵

Esta realidad es negada por las ideologías políticas contemporáneas, que promueven la noción de Estado, como "ente per se", cuyo contenido existencial es ser un todo substancial que absorbe a la persona humana, siendo esta última un engranaje de la maquinaria estatal. "Aunque diferentes en cuanto a su dinamismo y fines, la sociedad liberal y la sociedad socialista o totalitaria tienen en común ese carácter extrínseco respecto del hombre concreto. La una es orden de convivencia, salvaguardia del derecho; la otra es instrumento provisor de servicios y seguridades, incluso un habitáculo técnico que se forja mediante la organización y la adaptación dirigida. Pero el hombre mismo —cada hombre— no intercambia su ser ni se proyecta en ninguna de ellas".³⁶

Negada en fin, la causa material y eficiente —la persona humana— del orden político, reducida la causa formal —unidad de orden accidental— a simple coexistencia material; será entonces reemplazada la causa final —bien común inmanente— por los intereses particulares de quienes detentan el poder político. Corolario obligatorio todo ello, pues "negado el ser negado su movimiento teleológico".

Consecuentemente, si no existe una creación compuesta de entes finitos, cuyas esencias específicas otorgan status óptico a sus componentes, y entre ellos no existe como ente contingente de naturaleza racional el ser humano, no tiene razón de ser (ateísmo) o por qué existir o no (indiferentismo), el

³⁴ *Ibidem*, pp. 70-71.

³⁵ CALDERÓN BUCHET, RUBÉN, *Las causas...*, pp. 23-24.

³⁶ GAMBRA, RAFAEL, *El silencio...*, p. 54.

“Esse” absoluto, creador que de la nada participa el ser y los trascendentales a las criaturas. Como ya lo expresara Gustave Thibon “La gran tentación de nuestra época es confundir los dos universos, pidiendo a las obras del tiempo el cumplimiento de las promesas de la eternidad (...)”. “La alianza de lo social y lo divino se desmorona en cuanto el hombre no reconoce otro dios que él mismo, ni otra patria que el mundo temporal transformado y desfigurado por sus manos. Y se acerca a grandes pasos la hora en que la idolatría del porvenir le ocultará la eternidad. Esta será, sin duda, para los últimos fieles, la suprema prueba de la fe.

Ante el silencio de Dios, los creyentes de mañana tendrán quizá que elegir entre la realidad invisible de una eternidad en apariencia sin porvenir y el espejismo brillante de un porvenir sin eternidad”.³⁷

Debe repararse en la urgente necesidad de rescatar al “*ser en tanto ser*” para fecundar los intelectos y mover las voluntades, en orden a la verdad y al bien, *propiedades trascendentales del ente*. Advierte Calderón Bouchet que “La dialéctica que los trascendentales imponen al ente es nocional, no real: todo ente en tanto ente es *uno, verdadero, bueno* (...), el progreso, si cabe, es en cuanto a nuestro conocimiento del ente, interesa fundamentalmente a la comprensión del concepto de ente y no a la perfección del ser”³⁸ (...). “Con todo: uno, verdadero y bueno no son sinónimos de ente, algo agregan. El ente dice solamente, que algo tiene ser; lo uno añade la idea de indivisión que implica el ente; lo verdadero dice orden a la inteligencia y lo bueno al apetito. Estas nociones, no obstante su carácter convertible guardan entre sí un orden de prelación que conviene examinar: el ente es lo primero, porque preside a las otras nociones como el sujeto a sus propiedades. En segundo lugar está lo uno o la unidad, porque nace del ente de un modo absoluto, es decir, como una propiedad que emana del ente mismo, de su constitución indivisa. En tercer lugar, aparece lo verdadero en cuanto dice relación al ser en su sentido más extenso y no al ser perfecto señalado por lo bueno”.³⁹

Aludiendo ahora a la noción de *ente substancial*, dejaremos explicitada la importancia de la substancia primera, “la más perfecta; que se designa también con los vocablos de «suppositum», «hypostasis» y también «persona» cuando es de naturaleza racional”,⁴⁰ de ahí que Boecio definía a la persona como “*individua substantia naturae rationalis*”.

Por otra parte, así como la *substancia* consiste en *ser en sí y por sí*, a su opuesto el *accidente*, le compete *existir en otro*. Su constitutivo formal es ser “*inhesivo*”, es decir, un ente del ente. Si recordamos los conceptos de Arturo

³⁷ THIBON, GUSTAVE, en: GAMBRA, RAFAEL, *El silencio...*, pp. 87 y 15.

³⁸ CALDERÓN BOUCHET, RUBÉN, *Apuntes...*, p. 83.

³⁹ *Ibidem*, p. 84.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 108.

Sampay al definir la entidad propia del Estado, comprenderemos la distinción de las categorías mencionadas.

Finalizaremos este primer capítulo de los presupuestos metafísicos de la "analogía del Bien Común", con una breve referencia al concepto de *causa* y su *división*, ya que en un capítulo posterior veremos su interrelación en el orden socio-político.

La noción de causa nos indica que "es aquello de lo que algo procede en orden al ser o en orden a la esencia. Los principios que hacen al ser de una cosa, son causas (...). Aristóteles habría dicho que la causa es un principio al cual sigue el ser de otro".⁴¹

Con todo, cabe hacer una distinción fundamental, ya que "si la causa es una cierta especie de principio, la noción de principio con respecto a la de causa es genérica, por lo tanto podemos anticipar que hay principios que no son causas".⁴²

Es menester subrayar el influjo no sólo metafísico, sino científico positivo de las causas, como así también, su interrelación con el concepto de "*participación*". Acierta Ponferrada al decir que, "el aristotelismo al subrayar la importancia de la causalidad, había rechazado la noción platónica de «participación»; Santo Tomás, en cambio, ve en la causalidad precisamente el modo propio de participar el ser, substancial o accidentalmente. Cuando un sujeto genera a otro, le participa su naturaleza; cuando, por su acción, produce una modificación en otro, le participa un modo accidental de ser"; se advierten las connotaciones de dichos conceptos en la fundamentación óptica de las causas del orden político y su vinculación con el Bien Común. Finaliza Ponferrada diciendo que "en la cima de toda *causalidad*, la *creación* del ser es la *participación* del existir, propia de Dios".⁴³

"Es común en la escuela aristotélica estudiar *cuatro géneros de causas*: material, formal, eficiente y final. Como la causa es aquello que influye positivamente en el ser de algo, habrá tantos géneros de causas como modos haya de influir en un efecto. Una causa influye en su efecto, como aquello de lo cual este último proviene: *causa eficiente*; o como aquello en vista de lo cual el efecto se realiza: *causa final*; o aquello de lo cual se realiza: *causa material*; o eso que efectivamente se realiza, o sea la especie de la cosa efectuada, su forma: *causa formal*".⁴⁴

Observamos por tanto, que la noción de causa es *análoga*, al igual que el concepto de ser. De allí también, que por vía de causalidad se pueda demostrar a posteriori la existencia de Dios, Causa Primera Incausada.

⁴¹ *Ibidem*, p. 121

⁴² *Ibidem*, p. 120.

⁴³ PONFERRADA, GUSTAVO, *op. cit.*, p. 201.

⁴⁴ CALDERÓN BOUCHET, RUBÉN, *Apuntes...*, p. 123.

Damos paso ya, a nuestro capítulo segundo, donde examinaremos exclusivamente la noción de Bien Común, teniendo en cuenta los presupuestos metafísicos ya desarrollados.

II. — ONTOLOGIA DEL BIEN COMUN

Hemos centrado nuestra investigación desde la perspectiva óptica del *ser en cuanto ser*, para así justipreciar sus *propiedades trascendentales*, y vislumbrar desde la doble vertiente de la “*analogía*” y la “*participación*”, su inmenso caudal perfectivo y entitativo en el *orden socio-político*.

Es necesario por ello, ahondar en estos conceptos últimos, ya que “Santo Tomás llega al fundamento de la unidad y diversidad analógica de los seres”,⁴⁵ a través de su interrelación, superando de este modo al platonismo y aristotelismo. “La participación, como la concibe el tomismo, no sólo fundamenta la analogía, sino que es la base de toda su concepción metafísica. Gracias a ella se explica la estructura íntima del ser”.⁴⁶

Prosigue Ponferrada y señala que, “todo lo que es, es ser (...) Aristóteles dio con la clave al asentar que «el ser se dice de múltiples maneras»: no es unívoco, sino análogo (...). La concepción tomista de la analogía ahonda la reflexión aristotélica y la transforma. «Análogo» es lo esencialmente diverso pero relativamente igual: esta igualdad proporcional (noción originariamente matemática) explica la unidad relativa del ser en la multiplicidad de sus realizaciones. El Estagirita había descubierto la analogía del ser, pero sin llegar a su fundamento, por no haber visto sino el aspecto *esencial*: los seres se realizan de múltiples maneras, proporcionalmente iguales. Sin embargo, esta unidad proporcional tiene su raíz en el diverso modo de poseer el *esse*, el acto de existir, determinante del ser y por ello de su analogía”.⁴⁷

No obstante al profundizar en estas nociones el Aquinate “introdujo una variante fundamental en la analogía de proporción, no prevista por el aristotelismo, basada en la noción platónica de «*participación*». Todo ser participa, en grado diverso, del acto de existir (*esse*); por ello la realización del ser se da verdaderamente en todo lo que existe, aunque de diverso modo. Hay, pues, una nueva forma de proporción, exclusiva del ser”.⁴⁸

Finalmente, concluye explicitando que, “el existir participado supone un ser que sea el existir mismo, en el que no haya composición, sino identidad entre el sujeto y el acto de existir, siendo, por ello, infinito y por tanto único. Ese ser es Dios”.⁴⁹

⁴⁵ PONFERRADA, GUSTAVO, *op. cit.*, p. 179.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 179.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 172-173-174.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 175.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 178-179.

De igual modo, se aplican estos conceptos, "analogía y participación" a las propiedades trascendentales. De modo que "la unidad es análoga, como el ser mismo; se da de diversas maneras y consiste esencialmente en la indivisión, que puede realizarse de diferentes formas (...). La verdad del ser es su capacidad para manifestarse al entendimiento". Santo Tomás establece un principio nuevo: "la verdad sigue al existir" es su consecuencia; cuando la mente afirma lo que existe o niega lo que no existe posee la verdad; por lo tanto es en el existir (esse) donde se halla el fundamento de toda verdad; y como el ser es lo que existe, en todo ser hay verdad (...). El bien es la aptitud del ser para finalizar la tendencia de la voluntad y de este modo equivale al fin y a la perfección, ya que todo ser tiende naturalmente a su propia realización (...). Santo Tomás añade que toda perfección es tal porque existe; de ahí que el existir (esse) sea «la perfección de todas las perfecciones» y aquello a lo que tiende toda tendencia. Por lo tanto todo ser, porque existe, es bueno; por ello, como el ser, el bien es análogo, se realiza de modos diversos y está en la base de esas distintas realizaciones".⁵⁰

De todo ello, y en particular de la bondad óptica que existe en cada ser, advertimos la presencia no sólo de una jerarquía de entes, sino también de una graduación entitativa del bien que participan. Desde el ser inanimado hasta la *vita rationalis*, encontramos en sus distintas "esencias y esse", su bien propio inserto en la multiplicidad del universo contingente, obra de la Bondad Absoluta de Dios, que lo causa y lo participa.

Cada naturaleza específica en los distintos seres, posee un bien primero en el acto mismo de su existencia creada, lo cual no implica una clausura perfecta. Desde el punto de vista de su composición hilemórfica, cuya materia y forma, se comportan como potencia y acto, denota un movimiento específico que se complementa con actos segundos, propios de sus potencias.

Encontramos, así cada naturaleza creada con su finalidad específica, la cual posee leyes particulares que explican su movimiento perfecto.

Este doble aspecto del "ente móvil" a saber, estático (entitativo) y dinámico (operativo), imprime una doble consideración al trascendental "*bonum*", en el orden de los seres físicos. Ahora bien, si ascendemos en el plano ontológico a la consideración del "*ser en tanto ser*", veremos que a dicho trascendental le compete esa doble formalidad (*estática* y *dinámica*) por la riqueza *analógica* de su contenido.

Esta es la perspectiva tomista, desde la cual Carlos Cardona realiza el enfoque de su investigación sobre la "Metafísica del Bien Común", de la cual recogeremos algunos principios.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 183-184-185.

⁵¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 5 a. 1 c.

Tomando por fundamento postulados del Aquinate, analiza en primera instancia *“la bondad”*; coincidentemente con Etienne Gilson quien, en su obra sobre filosofía cristiana, al ahondar las nociones de *“ser y bien”*, señala de igual modo una descripción de este último por sus efectos. Comentan al Doctor Común, cuando este manifiesta que: *“Bonum est quod omnia appetunt”*⁵¹ y, no se apetece lo defectuoso: *“Unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum: sic enim est appetibile”*.⁵²

Según esta opinión, *“la argumentación metafísica de Santo Tomás, sólo sirve para señalar la noción sobre la que descansa en último término la explicación total, a saber, la de perfección. Pues perfección es actualidad como opuesto a mera potencialidad. De aquí la conocida fórmula: unumquodque est perfectum in quantum est actu. ¿Pero qué es adquirir ser? Por consiguiente una cosa es buena en cuanto existe”*.⁵³

Por ello, *“Omne ens, in quantum est ens, est bonum”*,⁵⁴ y *“Deus est ipsum esse per se subsistens: ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat”*.⁵⁵

Señala Cardona que *“el bien puede designar tres cosas: la perfección misma que se anhela —la perfección en sí y, derivadamente, la perfección para el sujeto—, el sujeto que posee esa perfección —y que es buena en cuanto que la tiene— y el sujeto que está en potencia para alcanzarla (...), esa última perfección a la que llamamos bien en sentido pleno, no viene dada en la criatura con el ser substancial, sino que es alcanzada mediante la operación por la que pasa de la potencia al acto. Y así podemos decir que «la propia operación de cada cosa es su fin: ya que es su perfección segunda»*.⁵⁶

Afirma Santo Tomás que: *“Primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis”*,⁵⁷ y ordenando las diversas nociones encontradas, podemos establecer así esta jerarquía de mejor a menos bueno: el ser perfecto y perfectivo, la perfección que comunica, la adquisición de la perfección, el sujeto perfeccionado y, por último, el sujeto que tiende a esa perfección”.⁵⁸

El bien dice lo perfecto, y en razón de ello es apetecible, ya que la razón formal propia de bien está en la perfección misma.

Precisando lo expresado anteriormente, Santo Tomás añade: *“Unaquaque causa tanto prior est et potior quanto ad plura se extendit. Unde et bonum,*

⁵² *Ibidem*, I, q. 5 a. 5 c.

⁵³ GILSON, ETIENNE, *op. cit.*, p. 194.

⁵⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 5 a. 3 c.

⁵⁵ *Ibidem*, I, q. 4 a. 2 c.

⁵⁶ CARDONA, CARLOS, *Metafísica del Bien Común*, Rialp, Madrid, 1966, p. 15.

⁵⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, 21, a. 1 c.

⁵⁸ CARDONA, CARLOS, *op. cit.*, p. 17.

quod habet rationem causae finalis, tanto potius est quanto ad plura se extendit".⁵⁹

Esto último es un signo inequívoco de su mayor bondad, creando una comunidad en el bien para quienes ese bien o fin es común.

Por su parte, Gilson comenta que "la metafísica de Tomás de Aquino es una *metafísica del ser* (del *ser tomista*), no una metafísica del bien (...) porque es esencialmente apetecible, la bondad es una causa final. No sólo esto, sino que es primero y último en el orden de la intencionalidad. Incluso el ser es solo, porque es en razón de algo, lo cual es su causa final, su fin (...). Esta interpretación está de acuerdo con el auténtico espíritu del platonismo, en el que la causalidad del bien trasciende, ciertamente, el orden de entidad o ser. Pero Tomás podía permitirse hacer completa justicia al platonismo, pero sólo sin arriesgar la primacía absoluta del ser. Si no usaba esa precaución, incluso el bien podía ser nada. Por ello, en la explicación tomista de realidad, aunque todo existe por causa del bien y por razón de algún bien, «la existencia de cada cosa presupone una causa eficiente y una causa formal», pues estas causas son las reales e intrínsecamente constitutivas del ser".⁶⁰

Recapitula sintéticamente Cardona, los principios hasta ahora enunciados, y una vez establecido que "bien, en sentido propio y directo, es el ser perfecto de otro a modo de fin, y que el bien mejor es el que lo es por esencia, por lo que resulta universal, en tanto que los bienes particulares lo son por participación".⁶¹ Santo Tomás expresa la razón última del bien como fin que ordena el universo entero en los siguientes términos: "Manifestum est autem quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum. Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo".⁶²

"Y este bien, acto absolutamente perfecto, subsistente en sí mismo, que contiene —sin composición— la bondad de todo cuanto existe y puede existir, comunica a las cosas —aspecto dinámico de la participación— su bondad, que resulta así participada o difundida. Pero recordemos que el bien simpliciter es atribuido a la actualidad última, es decir, a la causa final".⁶³ Y vemos también cómo la participación implica una comunidad de los participantes en directa vinculación de aquello que es participado estableciéndose entre estas bondades participadas una prelación. "In tantum autem aliquid de bono participat, in quantum assimilatur primae bonitati, quae Deus est".⁶⁴ Así, "Tanto est unumquodque perfectius, quanto ultimo fini propinquius".⁶⁵

⁵⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, I, 2 N. 30.

⁶⁰ GILSON, ETIENNE, *op. cit.*, pp. 194-196.

⁶¹ CARDONA, CARLOS, *op. cit.*, p. 25.

⁶² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 103 a 2 c.

⁶³ CARDONA, CARLOS, *op. cit.*, p. 26.

⁶⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. C. G.*, III, c. 19.

⁶⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, 2. 106 a. 4 c.



Por otra parte, es interesante señalar con Gilson, los elementos ontológicos de la bondad, que Santo Tomás toma de San Agustín —“De Natura Boni”, y, que explicita en la cuestión “Del bien en general”. Dichos elementos ontológicos son tres: “medida o límite (*modus*); forma (*species*); y orden (*ordo*)”.⁶⁶ “Un segundo elemento patrístico integrado por Tomás de Aquino, es una división tripartita del bien dada por San Ambrosio en su “De Officiis”: honesto (*honestum*), útil (*utile*) y deleitable (*delectabile*). San Ambrosio había concedido su división como aplicable al bien humano en particular, pero Santo Tomás piensa que podía ampliarse «al bien en cuanto tal»”.⁶⁷

De allí que concluya Santo Tomás al hablar “De la bondad de Dios”: “Deus ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem: sed ipse est ultimus finis omnium rerum”.⁶⁸

Hemos advertido, por todo lo tratado respecto a la noción de “bondad”, la inmensa riqueza explicativa de los conceptos utilizados por el Aquinate, a saber, “analogía”, “causalidad” y “participación”.

Trataremos ahora más sucintamente, el contenido último de “la comunidad” —siguiendo a C. Cardona en su obra, a través de un “análisis estático del bien común”—, para finalizar con la investigación de la naturaleza del “Bien Común”, lo cual cotejaremos con observaciones del P. Santiago Ramírez como así también, de Guido Soaje Ramos. Finalizaremos este capítulo, con algunos enunciados del *aspecto operativo* de la “dinamicidad del Bien Común”.

Comenzamos señalando juntamente con Cardona “que era tanto mejor el bien, cuando lo era para más seres, para quienes ese bien o fin era, por consiguiente «común». Y veíamos también cómo la participación implicaba una «comunidad» de los participantes en función, por tanto, del participado”.⁶⁹

Comentando al Doctor Angélico, señala que “la comunidad, o lo común, puede entenderse de dos maneras, o puede serlo de dos modos: comunidad real y comunidad de razón: es decir, que algo puede «ser» de varios o solamente «predicarse» de varios”.⁷⁰

Esta última, la comunidad de razón, consiste en algo común a una pluralidad, por predicación. “A esos conceptos comunes les llamamos «universales»: algo uno que conviene a varios”.⁷¹ “El otro modo de comunidad es lo que llamábamos «comunidad real». El universal es algo real, pero como numéricamente uno no existe más que en la razón: en las cosas existe multiplicado”.⁷²

⁶⁶ GILSON, ETIENNE, *op. cit.*, p. 196.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 197.

⁶⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 6 a. 3 c.

⁶⁹ CARDONA, CARLOS, *op. cit.*, p. 28.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 28.

⁷¹ *Ibidem*, p. 29.

⁷² *Ibidem*, p. 29.

En cambio: "Aliud est commune re, quod quidem manet indivisum";⁷³ "Alio modo est aliquid commune secundum participationem unius et eiusdem rei secundum numerum: et haec communitas maxime potest in his, quae ad animam pertinent inveniri, quia per ipsam attingitur ad id, quod est commune bonum omnibus rebus, scilicet Deum".⁷⁴

Cardona, explicitando aún más el concepto de comunidad, agrega que "es un cierto todo"⁷⁵ "forma una cierta unidad: no podría ser de otro modo, ya que no se es sino en la medida en que se es uno, pues la unidad es propiedad trascendental del ser (...). Sin embargo, esta totalidad que forman no es un todo substancial".⁷⁶ Se trata de una unidad de orden, como es el caso de la forma de la multitud ordenada. "In criaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatae".⁷⁷

En la especie humana, la naturaleza se multiplica en una pluralidad de individuos, constituyendo por la participación misma de su común especie, una comunidad o totalidad. Advierte Santo Tomás: "Unitas ergo nostra intantum est perfectiva in quantum participat unitatem divinam",⁷⁸ así podemos decir: "unidad que en Dios es la de una naturaleza numéricamente una, y en nosotros de una naturaleza numéricamente múltiple que realiza toda su perfección multiplicándose".⁷⁹ Por tanto, "Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, praehabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem".⁸⁰

Llegamos así, a la necesidad de determinar la naturaleza misma del "Bien Común", para lo cual retomaremos algunos conceptos del P. Santiago Ramírez, en su comentario a la "Doctrina política de Santo Tomás", en la cual aclara la analogía del término a modo de introducción.

Observa el P. Ramírez, en el capítulo II, que "el término *bien común* no significa una especie ni un género, como hombre o como animal, sino un «análogo» con dos significaciones diversas y escalonadas, que son el bien común inmanente y el bien común trascendente. El bien común inmanente está dentro de la misma sociedad política y es de ella independiente".⁸¹

El hombre naturalmente está vocado (llamado) a la vida política donde sólo es posible el pleno desarrollo de sus valores humanos para su bien, "mas

⁷³ *In I Sent.*, d. 34 q. 1 a. 1 ad 4.

⁷⁴ *In IV Sent.*, d. 49 q. 1 a. 1, 1 ad 3.

⁷⁵ CARDONA, CARLOS, *op. cit.*, pp. 30-31. "Est enim communitas quoddam totum" (SANTO TOMÁS, *In Polít.*, I, Lect. 1, N 11).

⁷⁶ CARDONA, CARLOS, *op. cit.*, p. 31.

⁷⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 39 a. 3 c.

⁷⁸ *In Ioan. XVII*, 3, N. 2214.

⁷⁹ CARDONA, CARLOS, *op. cit.*, p. 33.

⁸⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 61 a. 3 ad 2.

⁸¹ RAMÍREZ, SANTIAGO, *op. cit.*, p. 27.

no para el bien de uno solo, con exclusión de los demás, sino para el bien de todos y de cada uno, sin excluir a nadie; pues todos y cada uno necesitan de ella para adquirir su perfección. El bien común, por consiguiente, es el fin propio de la sociedad: perfecto, si la sociedad es perfecta; imperfecto, si imperfecta; natural, si es natural; y sobrenatural, si es sobrenatural".⁸²

Explicita qué es el "Bien Común Trascendente" de la sociedad y de las personas humanas, Dios mismo, "Bien o Fin común y universal en su función de causa final última, *in finalizando*, pero al mismo tiempo uno y único y personal en su razón íntima de ser infinitamente perfecto, *in essendo*; Dios es un ser uno y único y personal, esencialmente distinto del mundo y de cada una de sus partes; pero al mismo tiempo causa universalísima de todo y fin universalísimo y comunísimo de todo".⁸³

Advertimos, que "no hay inconveniente alguno en llamar a *Dios bien común trascendente y subsistente*, como no lo hay en apellidarlo *último fin objetivo*, pues el sentido de ambas fórmulas coinciden exactamente. Común, universal, general, en la terminología que adopta Santo Tomás, tiene dos sentidos: uno primario y directo, que es causal o dinámico y expresa la perfección de una causa extrínseca eficiente, final o ejemplar, que produce muchos y muy variados efectos, en contraposición a la causa particular que no produce más que uno. Dios es «*universal in causando*», por cuanto expresa la perfección de una causa extrínseca eficiente, final o ejemplar, que produce muchos y muy variados efectos (...). Y en ese mismo sentido, Dios se llama *Causa Universalísima* de todos los seres creados, no ya sólo en cuanto a su forma o accidente, sino en cuanto a todo su ser".⁸⁴

En este sentido, como bien señala Soaje Ramos, al precisar la naturaleza del bien común, "su comunidad no es de predicación sino de causalidad; y como se trata de un bien, su causalidad será teleológica, toda vez que la formalidad de bien consiste en que algo sea perfectivo de otro por modo de fin". El bien común "es *principio de un orden*, como quiera que sólo el fin es, en definitiva, principio del orden. Y así v. gr. Dios es principio del orden universal; el bien común político es principio del orden político; el bien común familiar es principio del orden familiar".⁸⁵

De no plantear adecuadamente la "noción de bien común" y sus "implicancias", surgen equívocos como el del libro del R. P. José Todolí, al cual realiza un comentario Soaje Ramos desde la más estricta ortodoxia tomista. A este respecto, el principal error y primero es que "para el A. el concepto de bien común en su sentido propio se verifica solamente en el caso del «bien social, temporal, causado por los miembros de la sociedad y en algún sentido depen-

⁸² *Ibidem*, p. 26.

⁸³ *Ibidem*, p. 29.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 28.

⁸⁵ SOAJE RAMOS, GUIDO, "Sobre la politicidad del Derecho", en: *Boletín de Estudios Políticos*, N° 9, Mendoza, 1958. U. N. C., Escuela de Estudios Políticos y Sociales, pp. 91-94.

diente de ellos» (p. 86; p. 74-75). Como fundamento de esta aseercción invoca el testimonio de la filosofía tradicional⁸⁶. Por lo cual, Soaje Ramos examina dicha tesis, aludiendo que “la primera aseercción del A. de tan decisiva influencia sobre las tesis restantes, se encuentra en cierto como en Eschmann cuando este niega que la expresión «bien común» en su sentido propio se aplique a Dios. Y, no es exacto que en su sentido propio «bien común» sólo valga para el bien social, el A. no repara en que la noción de bien común es «análogica» y tampoco en que de su aplicación en sentido propio al bien social no puede inferir la ilegitimidad de su aplicación a Dios, como quiera que un análogo de proporcionalidad propia se verifica con propiedad, aunque proporcionalmente, en todos los analogados”.⁸⁷

De ahí, que, Santiago Ramírez, exprese al hablar del “*Bien Común Trascendente*”: que es Dios, “Bien común por esencia, por ser la misma bondad subsistente; y fin universal por esencia, no finalizado ni finalizable por ningún otro fin. Es el *primero y supremo análogo de la razón del bien común*, a quien tanto la razón de bien como la razón de común o universal convienen primordialmente y en toda su plenitud y perfección”.⁸⁸

Por ello al profundizar en la noción de “*Bien Común Inmanente*”, refiere que “es un *analogante superior* respecto de los bienes individuales y particulares, pero al mismo tiempo es un *analogado inferior* respecto del bien común trascendente: como la subsistencia creada es una analogante superior respecto de los accidentes, pero es un analogado inferior respecto de Dios”.⁸⁹

Este bien común inmanente de la sociedad política, es “un *bien humano* (...), un bien perfectivo del hombre, un bien conforme a la misma naturaleza del hombre”.⁹⁰ A su vez, “es un todo, un bien total. Pero no un todo integral, como el bien colectivo, ni un todo universal, como el bien común unívoco, sino un «*todo virtual o potestativo*», esencialmente distinto de sus partes potenciales e incomparablemente superior a ellas (...); es un *todo de orden* esencialmente superior a todos y a cada una de sus partes. Por eso el bien común inmanente de la sociedad política es de orden esencialmente superior a todos y a cada uno de los bienes particulares de sus miembros”.⁹¹

El bien común político es distinto, pero en modo alguno opuesto al bien particular, ya que prevalece sobre éste, como el todo sobre la parte y como lo perfecto sobre lo imperfecto; por eso el bien del hombre en cuanto parte de un grupo social y político está ordenado al bien común respectivo. Esta primacía ontológica es advertida por Santo Tomás en los siguientes términos: “Bonum multorum melius est quam bonum unius tantum, et per consequens est magis divinae bonitatis repraesentativum, quae est bonum totius universi”⁹². El

⁸⁶ SOAJE RAMOS, GUIDO, “En torno a la noción de Bien Común”, Comentario a un libro del R. P. José Todolí, en: *Boletín de Estudios Políticos*, N° 7, Mendoza, 1957, U. N. C., Escuela de Estudios Políticos y Sociales, p. 223.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 229.

⁸⁸ RAMÍREZ, SANTIAGO, *op. cit.*, p. 29.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 35.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 29.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 36-37.

⁹² *Comp. Theol.*, c. 124, N° 244.

todo es mejor que las partes, toda vez que el bien del todo es el bien de la parte en su propio ser y en su orden.

De todo lo que antecede, se concluye que: “Bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere”⁹³; se trata del mejor bien de muchos. No hay que olvidar que todo se ordena a Dios, como al fin último; “Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus”.⁹⁴

Analizaremos finalmente, lo que Cardona considera el “aspecto dinámico” del bien común, para dar lugar así al capítulo tercero, en que especificaremos el tema del “bien común político”.

“Hemos establecido que es Dios —bien por esencia— el Bien común perfecto y por tanto el fin último común de todos los seres del universo, que participan ya con su ser sustancial —ens per se, bonum secuncum quid— de ese Bien, pero que están llamados a una participación más plena mediante su operación que les dará su perfección última —ens secundum quid, bonum simpliciter— referida siempre a la perfección que es en sí —acto superior y excedente o Bien absoluto—; establecido esto, vamos a estudiar ahora la doctrina del Santo de Aquino sobre el camino del ser al bien común.”⁹⁵

La realidad se nos presenta una y múltiple: “Distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia; nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et representant eam, totum universum, quam alia quaecumque creatura”.⁹⁶

Por otra parte: “No hay perfección del universo —bien común— sin la perfección de los seres que lo componen, y es necesario, además, que esos seres conserven la *distinción* que los coloca en su propio orden o grado de ser, que es, a la vez, lo que les da en plenitud su razón de *parte* en ese *ser total* múltiple y dividido que participa el Ser simple y uniforme, mediante la *unidad de orden*, y que constituye el ‘bien común intrínseco’ del universo creado”;⁹⁷ “et dicit quod ideo est, quia ipsa divina Sapientia es omnium causa effectiva, in quantum res producit in esse et non solum rebus dat esse, sed etiam esse cum ordine in rebus, in quantum res invicem se coadunant in ordinem ad ultimum finem: (...); et sic operatur pulchritudinem universi per unam omnium conspirationem, idest concordiam et harmoniam, idest debitum ordinem et proportionem”.⁹⁸

⁹³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 113 a. 9 ad 2.

⁹⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 2 a. 8 ad 2.

⁹⁵ CARDONA, CARLOS, *op. cit.*, p. 53.

⁹⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 47 a. 1 c.

⁹⁷ CARDONA, CARLOS, *op. cit.*, pp. 54-55.

⁹⁸ *In Div. Nom.*, VII, Lect. 4, Nº 733.

Además, "Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo quod facere disposuit".⁹⁹ Por lo cual se señala que, "hay en cada ser una aptitud propia o singular proporción a un fin común —mediatamente, el universo—; es decir, su fin propio está debida y naturalmente integrado en el fin común, forma parte del bien común (...) Dos razones, pues, muestran que al buscar el *bien común* se busca necesariamente y consecuentemente el *propio bien*: por el beneficio que la parte recibe del todo —podríamos llamar a esto la redistribución, la reversión del todo hacia la parte—; y porque la parte se debe al todo —y podríamos llamar a esto la integración de la parte en el todo—, de tal manera que no puede ser todo lo que debe ser, no puede alcanzar su propio fin sino en relación con el todo".¹⁰⁰

Ahora bien, "Cum homo sit homo per hoc quod rationem habet, oportet quod bonum hominis sit secundum rationem esse".¹⁰¹ Por lo cual, aunque "Omnium creaturarum ipse Deus est finis sed diversimode: quarumdam enim creaturarum dicitur esse finis in quantum participant aliquid de Dei similitudine; et hoc est commune omnibus creaturis: quarumdam veró est finis hoc modo quod ipsae creaturae pertingunt ad ipsum Deum per suam operationem; et hoc solum creaturarum rationalium, quae possunt ipsum Deum cognoscere et amare, in quo eorum beatitudo consistit".¹⁰²

Este "Sumo Bien" al cual todos tienden, es el que impulsa al espíritu, cuando exclama "... hicístenos, Señor, para Tí, y nuestra alma no estará en paz, hasta que no descanse en Tí" (San Agustín).

El bien capaz de colmar el apetito humano es un bien espiritual, con íntimo acuerdo con la naturaleza de ese apetito. Por ello en términos absolutos, el Bien Común Último del hombre es Dios, Sumo Bien Trascendente, el cual, por su participación gratuita, eleva al ser humano, como causa segunda y subordinada a colaborar en sus Misterios.

Para finalizar mencionaremos un texto del Aquinate, que muestra la relación del hombre en comunidad en orden al fin último: "Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua: et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum".¹⁰³

Concluimos así, el aspecto operativo-dinámico del bien común.

III. — ONTOLOGIA DEL BIEN COMUN INMANENTE

Si retomamos la idea fundamental que ha dado base a toda esta exposición, advertiremos que la profundidad de una "metafísica del ser y los trascendentales" es inabarcable, por lo cual, necesariamente debemos parcializar nuestras consideraciones respectivas.

⁹⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 56 a. 2 ad 4.

¹⁰⁰ CARDONA, CARLOS, *op. cit.*, pp. 58-59.

¹⁰¹ *De Virt.*, 13 c. initio.

¹⁰² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 5 a. 6 ad 4.

¹⁰³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 21 a. 4 ad 3.

Ya hemos aludido de modo indirecto, al "bien común inmanente" a través de los comentarios del P. Santiago Ramírez, por lo que en adelante, explicitaremos su contenido y sus alcances político-sociales, agregando algunas reflexiones de Bernardino Montejano (h.) y G. Soaje Ramos.

Hemos dicho anteriormente, que el "bien común político ha de ser un *bien humano*, es decir, un bien que sea perfección, no de un ser cualquiera sino del hombre con su específica naturaleza, que está ahí en las cosas".¹⁰⁴

Montejano hace notar que ne la persona humana, "ese movimiento hacia el fin se caracteriza por el '*conocimiento*' que el hombre tiene del fin y de los medios para alcanzarlo, en virtud de su *inteligencia*. Y además, por la *elección*, que basada en ese conocimiento, realiza la *voluntad* por medio del *libre albedrío*, el que se encuentra en este mundo indeterminado ante los bienes finitos que lo solicitan e incluso ante el bien infinito 'imperfectamente aprehendido' (...)". Por tanto, "bien para el hombre es todo aquello que contribuya a su perfección, que ayude a hacerlo más hombre. Y el hombre será más hombre, en la medida que actualice en forma constante en su vida la jerarquía de sus potencias bajo el orden de la razón".¹⁰⁵

Ahora bien, la naturaleza humana tiene natural tendencia a la sociabilidad, por lo cual, "el bien común como *bien social*, será la perfección de la vida social".¹⁰⁶ Esta inserción del hombre en lo social condiciona su plenitud personal.

Si ahondamos aún más, advertimos que "dentro de lo social como género, encontramos a la sociedad política como especie".¹⁰⁷ En ésta, la persona humana alcanza su plenitud, en tanto el fin de la misma es el bien común político. Como señala Montejano "es al *Estado* a quien compete la '*realización histórica*' del bien común político, que debe ser un *bien humano y social*, y que por lo tanto requiere tener en cuenta las exigencias que dimanan de la peculiar naturaleza del hombre y las circunstancias concretas en las cuales esas exigencias se deben realizar".¹⁰⁸ Sin olvidar, como advierte Soaje Ramos, que "la concepción tomista, concibe al Estado en cuanto comunidad política como una totalidad óntica, sí, pero como una totalidad accidental, cuyo principio formal es el orden dinámico que especifica, informa y ajusta la actividad de los miembros de la comunidad en cuanto tales. *Unidad* sí, más no sustancial, sino de orden".¹⁰⁹

La "ordenación al bien común compete principalmente a la *prudencia política*, primero en el gobernante y luego en los súbditos, y no a la justicia, a la que toca sólo ejecutar lo prescripto por la prudencia".¹¹⁰ Por tanto, uno de

¹⁰⁴ SOAJE RAMOS, GUIDO, *Sobre la politicidad*... , pp. 99-100.

¹⁰⁵ MONTEJANO, BERNARDINO (H), "El fin del Estado: el Bien Común", en: *Persona y Derecho*, Revista de Fundamentación de las Instituciones Jurídicas de la Facultad de Derecho de la Universidad de Navarra, vol. II, Eunsa, Pamplona, 1975, p. 12. (Hemos compulsado fotocopia del original cedido por el autor al Dr. Carlos Ignacio Massini. Las páginas citadas se corresponden con ésta).

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 13.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 13.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 14.

¹⁰⁹ SOAJE RAMOS, GUIDO, *Sobre la politicidad*... , p. 85.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 104.

los medios que el Estado posee para alcanzar el "bien común inmanente", es el ejercicio de la prudencia política, la cual regula a su vez, las virtudes morales de la "civitas".

Si retomamos algunos conceptos enunciados como "naturaleza humana", "estado", "orden", "bien común inmanente", advertimos la interrelación y el influjo causal que cada uno supone en la complejidad dinámica del orden socio-político. Como ya advirtiera el P. Santiago Ramírez, la "teleología responde a la ontología".

Aludiendo al contenido del bien común inmanente, señala Santiago Ramírez que dicho bien de la sociedad política "debe cotener de un modo perfecto todas estas clases de bienes: *bienes exteriores* (riquezas, abundancia y suficiencia de bienes útiles); *bienes interiores del cuerpo* (salubridad, robustez: suficiencia y abundancia de medios para el perfecto desarrollo y conservación de la raza, con su cortejo de bienestar corporal —suficiencia de bienes deleitables), y *bienes interiores del alma* (suficiencia y abundancia de recursos para el perfecto desarrollo de las facultades y de los hábitos del alma: artes, ciencias, virtud— suficiencia de bienes honestos)".¹¹¹

Tanto más perfecta será la sociedad política cuanto mayor suficiencia posea de todos estos bienes y mejor jerarquizados los tenga.

Es menester, por otra parte, hacer constar al igual que Soaje Ramos, que el "*bien común inmanente se articula y coordina* con el resto de los *bienes comunes*, con el bien común divino, con el cual ha de tener una necesaria relación so pena de no ser auténtico bien común político. ¿Cómo podría ser perfección del hombre lo que implica negación de su perfección suprema?".¹¹² Además, "el bien común político que se coordina hacia arriba con el bien común divino, se articula también necesariamente con los bienes respectivos de las instituciones integradas en la comunidad política y con los bienes propios de las personas que son miembros de la comunidad."¹¹³ Pero, aunque la vinculación es aquí menos estrecha —prosigue el autor—, el bien individual puede existir sin el bien común, pero sin él no puede ser perfecto. Para alcanzar su aca-

bamiento y su plenitud relativa en la vida terrestre, la persona singular ha menester solidarizarse con la comunidad política y participar activamente en el logro, conservación y acrecimiento de su bien común. Cuando el bien individual existe sin el común, lo reclama como lo perfectible, reclama su perfección. Y aun cuando el individuo haya alcanzado, en virtud del bien común, el término de su desarrollo, no podrá impedir que su bien propio exhiba, como todo lo que es perfeccionado, la condición de lo causado y las huellas de su causa perfectiva. Y ello así, porque el bien común, todo de orden, contribuye a la integridad formal y final de las partes".¹¹⁴

Hemos llegado a un grado de desarrollo del tema abordado en que estamos en condiciones de dar una noción de "bien común político", haciendo

¹¹¹ RAMÍREZ, SANTIAGO, *op. cit.*, p. 30.

¹¹² SOAJE RAMOS, GUIDO, *Sobre la politicidad...*, p. 106.

¹¹³ *Ibidem*, pp. 108-109.

¹¹⁴ *Ibidem*, pp. 110-111.

nuestra la conceptualización realizada por el profesor Avelino M. Quintás, definiéndolo como: "... la retta sistemazione dei beni di una società, sia in quanto perfeziona —poiché comunicabile e comunicante— i suoi membri nel loro globale sviluppo umano, sia in quanto raggiungibile, e raggiunta in atto, mediante la loro collaborazione".¹¹⁵

Por último, y a modo de reflexión final, haremos una breve referencia al *poder político* y a la *actividad* desplegada desde el mismo, poniendo de relieve la estrecha vinculación que guarda con el bien común político.

Este es el tema central de toda concepción teleológica del Estado. El bien común político es lo que da especificidad al cuerpo político, mensura los medios aptos para su logro y resulta una inapreciable fuente de inteligibilidad del accionar político como del ordenamiento político resultante.

El poder político, según Santo Tomás, es esencialmente una *función* (*officium*), cuyo *fin* es asegurar el *bien común* mediante el establecimiento y la conservación de un *orden*, sin el cual el bien y la felicidad de todos y cada uno no podrían ser garantizados.

El ejercicio del poder político, como todo obrar humano, exige una *justificación ética*, para suscitar el consenso necesario que legitima el ejercicio de la autoridad.

El "bien común político" como fin inmanente, es el primer principio de legitimidad del poder y de su ejercicio.

Del mismo modo, el actuar político concreto, sólo tiene sentido cuando se piensa en el fin de la comunidad política.

Es a través de la política —entendida como ciencia práctica y actividad prudencial— que se deben procurar los medios aptos para alcanzar el "Bien Común Inmanente", cuyo logro no sólo es cometido de la autoridad como parte gravitante del ente político, sino de todos los grupos intermedios y miembros que componen la sociedad política; posibilitando así, por la recta ordenación natural el acceso al "Bien Común Trascendente", fin absoluto del orden universal.

Conclusión

Finalizamos nuestro trabajo, habiendo demostrado suficientemente, que sólo desde la realidad del "ser y los trascendentales", se pueden justipreciar el valor entitativo y la riqueza analógica del "bien común". Así hemos distinguido y unificado los distintos bienes —trascendente e inmanente— en vistas al fin que los especifica; en última instancia, fruto del "ser" y el "contemplar" metafísico, es el "obrar" práctico-ético, que proporciona las normas directrices a la política y la moral.

Caen, por ende, al no gozar de sustento metafísico, las ideologías políticas contemporáneas —liberalismo y socialismo— que niegan el "bien común inma-

¹¹⁵ QUINTAS, AVELINO M., *Análisi del Bene Comune ... L'uomo e la società*, Bulzoni Editore, Roma, 1979, p. 162.

nente” y, la herejía progresista —modernismo— que desconoce el auténtico “Bien Común Trascendente”.

Es ante la ausencia del “bien común” y la ejemplaridad, que resuenan hoy como antaño las exclamaciones de Job, al decir:

“Desde la ciudad, los moribundos
se lamentan;
clama socorro el alma de
los vejados,
y Dios no atiende a estos
clamores.

Forman parte de los rebeldes
a la luz: no han conocido
los caminos y no se volvieron
por sus senderos.

.....
Pero, la sabiduría, ¿dónde hallarla?
¿Dónde está el lugar del entendimiento?

.....
Dios es el que conoce sus caminos,
Él sabe su morada

.....
y dijo al hombre: “El temor de Dios,
esa es la sabiduría;
apartarse del mal, esa es la inteligencia”.¹¹⁶

JOSÉ LUIS MARTÍNEZ PERONI
Conicet

¹¹⁶ JOB, 24, 12-13; 28, 12-23-28.