

PROBLEMAS DE UNA ONTOLOGIA DEL BIEN COMUN

POR EL PROF. DR. JOHANNES MESSNER. WIEN. *

En la ontología, la ciencia del ser y lo existente (Seiende), han entrado muchas cosas en movimiento desde ha ya largo tiempo. La causa está no sólo en la filosofía existencial de M. HEIDEGGER y la «nueva ontología» (die neue Ontologie) de N. HARTMANN, sino también en la trasmutación de Kant a la neoescolástica, de la que es ejemplar la insuficientemente conocida obra de conjunto «*Kant und die Scholastik heute*» (Kant y la Escolástica hoy), publicada por J. B. LOTZ, S. J. (Pullacher philosophische Forschungen, I 1955). Problemáticas totalmente nuevas han crecido, además, con el progreso del conocimiento de las *ciencias de la naturaleza*, hasta el punto de que los considerados representantes de la filosofía tradicional piensan que con el allegado material de categorías no se puede dar ninguna respuesta satisfactoria a los problemas filosóficos de las ciencias naturales. A lo que se añade la gran cantidad de hechos y perspectivas que han logrado las *ciencias sociales empíricas*, desde la etnología a la sociología general, y los planeamientos de cuestiones filosóficas originados ante todo también para la cuestión ontológica, como por ejemplo la realidad del ser de las unidades sociales y de sus fuerzas propias unificadoras. Pertenecen a la ontología social y a la ontología jurídica y, por consiguiente, a la ética social y a la ética jurídica. La investigación fundamental de la ontología y de la ética sociales, se han tenido que ocupar de nuevo con preguntas como: ¿Qué es la sociedad como realidad óntica? ¿qué es el Estado como existente? ¿qué es el bien común como existente (Seiende)? ¿cuáles son el fundamento y la realidad ónticas del Derecho?

* Traducción del alemán de Francisco Puy Muñoz. Profesor Adjunto. Granada.

I. EL PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN.

Ciertamente tenía valor el interés de siempre de la filosofía tradicional por las cuestiones ontológicosociales. Por eso estaba en primer término la **relación del individuo y el Estado**, la adaptación de la naturaleza del Estado y de las otras unidades sociales a la naturaleza del hombre. La «naturaleza» formaba en todo la categoría fundamental. Partiendo de aquí se llegaba en la antropología filosófica al concepto de ley de la naturaleza humana. Esta ofreció la posibilidad de recibir el concepto del derecho natural de los antiguos, por cierto que con un sentido esencialmente nuevo. En lugar de la razón universal estoica, se colocó la «ley eterna», como la **ratio divina** que rige «*tota communitas universi*» (S. Thomas, S. Th., I-II, 91, 1). La naturaleza individual y social del hombre y la naturaleza del Estado, que se apoya sobre aquella, forman el tema capital de la ontología social escolástica. «Totalidad» (Ganzheit) y «bien común» llegan a ser los conceptos ontológicos y éticosociales centrales. Porque el ser humano pleno (vollmenschliches Sein) se realiza mediante el bien común, por lo que todo el hombre esté bajo la norma del bien común y tenga la ética social un rango superior al de la ética individual (la ética política es la «*in genere activarum scientiarum, quae sunt circa res humanas principalissima*», S. Thomas, In I. Ethic. Lect. 2).

Con cualquier extensión, las concepciones ontológicas de la totalidad social, que son un totum social, no podían permanecer ocultas por más tiempo desde el desarrollo del sistema totalitario incluso para los ciegos de la filosofía social. Quien reconoce ontológicamente la realidad primaria le todo social, de forma que «las individualidades sólo tienen realidad y existencia» en tanto en cuanto son miembros del todo (O. SPANN, «*Der wahre Staat*», 1931, p. 33 ss.), habrían de llevar a otras exigencias éticas, como quien ve en el todo social sólo una ficción intelectual (L. v. WIESE, «*Menschen und der Gesellschaft*», 1947, p. 184 ss.), queriendo atribuir tan sólo al hombre aislado con sus «relaciones» el valor de realidad auténtica. Lo mismo vale de la ontología social *marxista*, según la cual el ser del hombre se determina no a través de su conciencia (portadora del espíritu) sino a través del ser y la conciencia sociales. Y lo mismo, al contrario, vale de la ontología social que ve en el interés bien entendido del hombre individual la fuerza formal de todo lo social en movimiento (VON MISES) o entiende el bien común como equilibrio de los intereses de grupos entremezclados en la sociedad, por donde su contenido viene determinado ideológicamente por los grupos dominantes en cada caso, y sirve de fundamento suficiente para la regulación jurídica de la vida social (BERNSDORF-BÜLOW: «*Wörterbuch der Soziologie*», 1955, art. Gemeinwohl).

Naturalmente hay gérmenes de verdad en todas estas concepciones, y con cada una de ellas se plantean problemas ontológicos. Todos ellos dependen del ser *supraindividual* de la imagen social y la realidad de su bien común. Por otra parte dependen del ser *suprasocial* del hombre y sus fines específicos, los cuales están puestos a su propia responsabilidad, aun cuando él pueda alcanzar su realización sólo por la participación del bien común en sus múltiples formas.

La cuestión fundamental es: ¿en qué estriba el modo de ser *supraindividual* de la sociedad? En la primera edición de mi *Naturrecht* me di por satisfecho al respecto con definir la sociedad, en el sentido tradicional, como un accidente ontológico, o sea, metafísico. Como es sabido, se señala el uso de la razón del ser humano como «accidente metafísico», ya que el hombre también sin el uso de la razón sigue siendo el ser racional que es según su naturaleza («*rationalis naturae individua substantia*»). En la tercera edición del *Naturrecht* creí dejar abierta la cuestión de si se equipara el contenido real con las categorías *substancia* y *accidente*. Porque la realidad *supraindividual* de la sociedad se aparece como mostrando un ser propio, que visto desde el concepto de *substancia* del hombre sólo puede ser *accidente*, pero con ello nada se ha dicho ontológicamente en concreto sobre dicho ser específico. La realidad social específica aparece más bien desvalorada.

No se conoce ninguna *substancia* de la sociedad. HEGEL habla del Estado como de una unidad «*substancial*» y de los individuos como «*accidentes*». No debía con seguridad usar las categorías «*substancia*» y «*accidente*» en sentido escolástico estricto. Hay que ser muy precavido al enjuiciar la cuestión cuando se lee en TOMÁS DE AQUINO, a quien hay que volver todavía, acerca del hombre, que puesto que es una parte de la sociedad, «todo lo que es y hace, es ser social» (S. Th., I-II, 96, 4, est *multitudinis*). TOMÁS DE AQUINO entiende indudablemente esta proposición también ontológicocialmente, no solo éticocialmente; el *est* no puede traducirse simplemente por «*pertenece a la sociedad*», sino más bien «*es de la sociedad*». Porque la proposición le sirve para la fundamentación de un contenido real éticocial; se recuerda también expresamente en demostración de lo anterior que «la naturaleza condena a una parte por salvar el todo; lo que se dice del cuerpo, al cual se sacrifica un miembro en interés del todo. Por ej., el brazo que debe ser sacrificado por causa de la septicemia, es parte «*integrante del organismo humano completo*»; qué partes integrantes puedan faltar es una pregunta evidentemente sin muchas complicaciones respecto del organismo porque atiende a la capacidad vital. La pregunta es mucho más difícil de contestar referida a la sociedad o al bien común, y sin embargo es de la mayor transcendencia éticocial. La relación ontológica no parece estar muy clara cuando TOMÁS DE AQUINO dice que todo el que vive en sociedad «*es de algún modo parte y miem-*

bro de la sociedad» (S. Th. I-II, 21, 3); expresión que indica una distinción entre «parte» y «miembro», sobre la cual no se dice nada más en concreto.

De hecho, la antropología cultural y social actual no pone en duda que el hombre, sobre la base de las fuerzas configuradoras sociales, entre las que se hallan especialmente incluídas las culturales, es, por decirlo con Tomás de Aquino, en «todo lo que es y lo que tiene, ser social». Por supuesto, que ahí no está incluída la naturaleza racional del mismo hombre, como poderosas corrientes de la actual teoría del desarrollo (Entwicklungslehre) pretenden. Pero hay que pensar en todo aquello que actúa, por la herencia biológica y por las fuerzas configuradoras enlazadas espiritualmente por la tradición, en la naturaleza individual del hombre. Se trata de fuerzas configuradoras de naturaleza social, y como tal, de una clase supraindividual. En estas fuerzas consiste el núcleo substancial mismo de lo que en la progresión de las categorías de la filosofía escolástica caben llamarse «tradición» o «cultura» en sentido amplio. Fundamento de los conceptos de cultura y tradición es la nación (Volkstum). Lo que trae un pueblo de valores culturales particulares en música, poesía y artes plásticas, en sus miembros individuales, sólo puede ser definido como *cultura en un sentido restringido*. Y esto especialmente cuando se aferra a la idea de que la naturaleza del hombre lo determina a ser una esencia cultural y que él es ser cultural en primera línea sobre la base de la forma social de la vida de su pueblo, en el que está entroncado por medio de la familia. Desde luego, cuando se habla de nación, no puede solamente pensarse en la utilidad, lo esencial está más bien en el mundo de la experiencia y la representación, en la convicción del valor y la verdad, en la ideología sobre el mundo y la vida religiosa y moral, en el conjunto de posturas y modos de actuar estereotipado en que posee el pueblo su fundamento espiritual unitario y la nación (Volkstum) su fundamento vital. Sobre ello está de acuerdo la situación presente de la antropología cultural, citemos a modo de ejemplo a TH. LITT, T. S. ELIOT, E. ROTHACKER, A. DEMPFF, CH. DAWSON, A. PORTMANN. Lo que aquí ha sido sólo someramente indicado, aparece tratado con detalle en mi «Kulturethik».

La teoría tradicional de la sociedad nunca se ha ocupado de la ontología de la nación, ni tampoco con la cultura como forma social de vida y realidad social fundamental. TOMÁS DE AQUINO habla tan solo de los esfuerzos aislados por la cultura en las diversas regiones (vid. R. LINHARDT, «Die Sozialprincipien des hl. Thomas v. Aquin», 1932, pp. 181-186). Sin embargo, la idea, surgida hoy día también de la neoescolástica, acerca de la estabilidad de la cultura, está en general muy lejos del pensamiento de Tomás de Aquino. Este contempla todos los apetitos culturales ético-socialmente desde el último fin del hombre. Así ocurrió, que se creía necesario salir apologeticamente al paso de las varias acusaciones de la su-

perfidia general de la filosofía medieval (vid M. GRABMANN, «*Die Kulturphilosophie des hl. Thomas v. Aquin*», 1925); la gran obra de G. SCHNÜRER, «*Kirche und Kultur im Mittelalter*», 3 vols., 2.^a ed. 1927). El problema ontológico es, qué clase de ser presenta la nación (Volkstum) como forma social de vida y como forma de bien común. La respuesta es bastante difícil para la filosofía tradicional, porque después de haber sido cambiado en casi su totalidad por ella el concepto de sociedad, el pueblo no es en absoluto unidad social alguna. Porque Sociedad es, según ella, la multiplicidad de hombres unificada por un fin general. Pero en el pueblo falta la conciencia de un fin general. A pesar de ello, nadie le niega hoy la realidad de unidad social.

Lo mismo da, sin embargo, volver a la dirección diametralmente opuesta, que se encuentra en la actual sociología empírica, que se arroga como tal el poder ser también filosofía social o ética social. Consiste en ver al hombre, total, absoluta y exclusivamente como producto de la sociedad. Sabido es que tal ocurre en la antropología del materialismo dialéctico. En la mayor parte de la sociología empírica del occidente está representada la misma antropología. La única diferencia estriba en una diversidad de axiomas materialistas fundamentales de los que parten estas filosofías occidentales. La materia del mundo marcha en un proceso de desarrollo hacia la conciencia y la autoconciencia, y precisamente mediante hechos de asociación socialmente condicionados. Por ello hay que adjudicar el papel decisivo a la posibilidad de la transmisión de la experiencia. Entre los representantes de teorías semejantes están, en Alemania ARNOLD GEHLEN, en Inglaterra JULIÁN HUXLEY, en América E. THORNDIKE y el behaviorismo, así como J. DEWEY y el pragmatismo. La *Soziologie* (Fischer Lexikon) publicada por RENÉ KÖNIG comienza el artículo «Person» con la definición: «Persona o personalidad cultural-social significa en sociología y en psicología social el producto humano del llamado proceso de socialización y culturización (Person oder sozial-Kulturelle Persönlichkeit bezeichnet in Soziologie und Sozialpsychologie das menschliche Produkt des sog. Sozialisierungs und Enkulturationsvorganges)». La última palabra de esta definición ha provocado una y otra vez preguntas en los diálogos y conmemoraciones de este volumen del Fischer Lexikon sobre si no se trata de una errata. Es natural que haya sido así, porque la palabra parece incompaginable con su uso normal en el lenguaje alemán. También es desusado el empleo de la expresión «Sozialisierung», pero para esta clase de sociología es la naturaleza personal del hombre resultado exclusivo del proceso social de desarrollo (gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse). Por eso ha hablado con predilección S. FREUD del desarrollo de la «instancia interna de control» formada por «la experiencia de frustración», en la cual confluyen aquello que la madre y la familia deben negar al niño en los primeros años de su vida y el «internamiento» de las

normas de conducta practicadas con el desarrollo de la «personalidad modal» sobre el fundamento de la experiencia con las «instituciones secundarias», esto es, del contacto y la desconexión con los diversos órdenes sociales de vida. Toda esta teoría sociológica descansa sobre hipótesis, cuya verdad hay que comprobar primero. El artículo «Person» concluye: «De este modo, no se aspira a una explicación total de las sociedades individuales, sino que más bien se persigue una variable intermedia conectada sobre el fundamento de una teoría de una personalidad psicoanalíticamente orientada y bajo la introducción de la personalidad moral, para explicar la dependencia entre las instituciones individuales» (loc. cit., pp. 200-205). Esto suena a ciencia secreta que descansara en definitiva sobre un conjunto de axiomas y categorías arbitrarias. Sin duda, empero, se manifiestan planteamientos de problemas, cuya extensión se alcanza especialmente, si se recuerda que en la literatura pedagógica se define la «educación» simplemente como la «socialización» del hombre. La actualidad del planteamiento ontológico del problema aparece todavía acentuada por el hecho de que para esta sociología no hay ninguna «constante» en la naturaleza humana, volviendo el alma espiritual, que a causa de su unión con el cuerpo del hombre puede ser destinada a la unión social, para su desarrollo hacia el ser pleno de hombre, hacia el ser cultural (zum Kulturwesen). Con ello aparece el problema ontológico de la *individuación*: porque la naturaleza espiritual ligada a la materia es el desarrollo humano pleno unido a la participación en las realidades del bien común de las distintas unidades sociales. (Para el problema de la individuación aporta nuevos puntos históricos esenciales J. M. HOLLENBAH, S. J.: «*Sein und Gewissen. Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und Thomistischer Philosophie*», 1954, si bien queda lejano el aspecto social de su distinción). Asimismo, cuando en los lugares arriba reproducidos del artículo «Person» se habla de la «dependencia entre las instituciones individuales», se pone también el problema ontológico de la *institución*. El hecho de que el artículo «Institution» del citado *Lexikon* no nombre para nada en absoluto la teoría de la Institución de la Escuela francesa ni a sus representantes M. HAURIOU, M. DUGUIT, G. GURVITCH y G. RENARD deja traslucir con fuerza la ceguera ontológica y metafísica de tal especie de Sociología, y con ello, la actualidad del planteamiento ontológico de la cuestión. Porque la Escuela francesa subraya la esencia supraindividual de las formas comunitarias y sociales y lleva a la comunidad fundada sobre la unidad del orden, al fundamento ontológico de los derechos correspondientes a la unidad del orden completo.

II. LA ONTOLOGÍA DEL BIEN COMÚN EN LA NUEVA ESCOLÁSTICA.

Según la ética social escolástica el bien común está en la cumbre de la ética social en todos sus terrenos. Sin embargo, cualquiera que haya profundizado sólo un poco en los problemas de la ética social debe estar extrañado de lo poco que la ética social tiene que decir sobre el bien común. Quien quiera informarse acerca del bien común después de la primera guerra mundial y en especial hasta los años treinta, se dirigía naturalmente ante todo al «Cathrein». Sin embargo, no aparece el «bien común» en el índice de materias. Asimismo tampoco se encontraba ningún epígrafe «Gemeinwohl» en el *Staatslexikon* de la Görresgesellschaft que en los años veinte había alcanzado la 5.^a edición. V. CATHREIN, en su gran obra «*Moralphilosophie*» (13 ed. 1923), trata del bien común como «bienestar público» en el capítulo del fin del Estado, o sea, sólo del bien común político. Con razón dice A. FR. UTZ («*Sozialethik*», t. I, prólogo, p. VI) que durante mucho tiempo generalmente no fue la ética social escolástica sino una ética de la política. Quien hubiera de hablar de bien común había de pensar la absoluta mayoría de las veces en el bien común político como fin del Estado y norma de la acción estatal. No es lugar éste de buscar el fundamento de esta unilateralidad, averiguarlo supondría una sensible tarea de investigación sociocientífica. Hoy debería haber acuerdo general en que el bien común general de la sociedad es esencialmente de una estructura pluralística, esto es, comprende otras formas de bien común además de la estatal aunque esta pueda recibir también una significación superior. Hay un bien común de cada una de las pequeñas comunidades intraestatales, y ante todo de la familia, pero también de la comunidad vecinal («*Gezemeinde*»-municipio), de la comunidad profesional, de los «territorios federados», y fuera de esto hay todavía el bien común supraestatal de la comunidad de las gentes (*Völkergemeinschaft*). Finalmente, no hay que confundir, el bien común de la comunidad del pueblo como comunidad de ascendencia, lenguaje, vida y cultura con los valores biencomunitarios de la nación (*Volkstum*). Son valores, que no dependen en absoluto inmediatamente del bien común estatal, al contrario se graban más fuerte y profundamente como valores biencomunitarios del hombre individual que como pertenencia estatal.

CATHREIN define el bienestar (*Wohlfahrt*) público, como el «conjunto de condiciones que son necesarias para que, en lo posible, todos los miembros del Estado puedan alcanzar libre y espontáneamente su auténtica felicidad terrena. La existencia suficiente de estos bienes es justamente el bien público (*das öffentliche Wohl*) que constituye el fin del Estado» (ob. cit. 5.^a ed., t. II, p. 529). Los distintos conceptos de esta definición son precisados después en particular con más rigor. Evocando a Aristóte-

les y Santo Tomás deduce Cathrein, que el individuo no está capacitado por sí solo para proporcionarse a sí mismo todo lo «necesario para la vida», por lo que, por su misma naturaleza está determinado para la vida en la comunidad estatal. Acertada, si que sumariamente, presenta Cathrein los dos aspectos capitales de la función biencomunitaria del Estado: el «fin de la protección jurídica» (Rechtsschutzzweck) y el «fin del bienestar» (Wohlfahrtszweck) en sentido estricto. Acentúa este fin del bienestar frente a las concepciones individualistas del Estado que limitan la función del bien común a la seguridad jurídica. El fin de la protección jurídica es acentuado frente a las concepciones colectivistas del Estado que sobrepasan los derechos naturales so pretexto de un fin social anulador de todo bien privado. En la satisfacción de las dos funciones fundamentales sociales así circunscritas se realiza de hecho la parte decisiva de los bienes del bien común *político*.

Dos ideas de la definición de bien común de CATHREIN llaman la atención: la primera, que aquel consista en «condiciones» a la actividad particular de los miembros del Estado en su propio interés; la segunda, que tales condiciones consistan en «bienes» que están a la disposición de todos. Evidentemente se ha pensado en el ordenamiento jurídico, en la seguridad, la defensa, la administración, el tráfico, la educación y la política económica y social. Y surge la pregunta: ¿es esto todo el bien común? ¿Hay sólo un bien común «estatal»? ¿No hay además de este un bien común «social»? ¿Consiste el bien común solamente en condiciones y bienes como resultado de medidas de organización?

III. LA ONTOLOGÍA DEL BIEN COMÚN DE SANTO TOMÁS.

Para nuestras reflexiones acerca de la ontología del bien común parece adecuado partir del pensamiento de Santo Tomás. Pues parece cierto que se hallan en él muchos rasgos sobre la ontología del bien común, que han sido pasados por alto por la Escolástica posterior. Lo que se salva de la teoría del bien común aparece con frecuencia meramente diluido en dos proposiciones: lo primero, el bien común es de especie diferente al bien particular (Einzelwohl), esto es, no es la mera suma de los intereses particulares; y «el bien común precede al bien particular». La época inmediatamente posterior a la primera guerra mundial, con el fuerte giro antiindividualista, provocó un retorno hacia todo Tomás de Aquino, con lo que también se pusieron sobre el tapete todos los planteamientos ontológicos de los problemas. En una parte de esta literatura aparece por cierto Tomás de Aquino interpretado en no escasa medida desde la perspectiva de una parte de la problemática social de la época, de otra parte en la forma actual sobre la situación jurídica del hombre en la sociedad.

Tomás de Aquino no deja lugar a dudas acerca de su punto de vista general: donde hay asociación, en sentido amplio o estricto, existe siempre un *lazo de unión* (Einheitsband) (In 2. Sent. 9, 1, 6; in 4. Sent. 40, 1, 1). Se pregunta qué sea este lazo de unión. Y encuentra una triple faceta. Ante todo, es el fin de la asociación particular, del que surge un lazo de unión *óptico*, así en la familia, en el Estado. Nacen así, como dice de acuerdo con Aristóteles, distintos modos de amicitia (In 3 Sent. 29, 1, 6). Enlazando con esto, es decisivo para él, respecto del bien común, el lazo *ético* del compromiso: por ser un compromiso que se funda sobre el orden moral natural. A esto se añade el lazo *afectivo* (S. c. g. III, 117) que se refiere al último fin general de todos los hombres a través de todos los campos de la comunidad y la sociedad. Es el amor mutuo, la caritas, fundamento de toda conducta interhumana.

El hecho de que el lazo nombrado en primer lugar aparezca de modo especial como óptico no debe hacer olvidar que la cuestión ontológica está puesta también en las otras dos clases de vínculos sociales de unión. Las relaciones mencionadas por Tomás de Aquino son óptica, moral y psicológicamente de diferente intensidad y de diverso modo de ser. Nota común a todas es el ser *relación* (Beziehung). Son relaciones entre hombres, no olvidando que son relaciones que constituyen un conjunto social, y por lo tanto, relaciones del hombre al conjunto social (Sozialgebilde) y del conjunto social al hombre. Tomás de Aquino y la Escolástica no han pasado por alto el problema de la naturaleza ontológica de la *relación* (Relation). De ello se habla en diversas circunstancias, y particularmente con ocasión de hablar de la categoría del orden, que presenta ya ontológicamente algo que es substancialmente relación. Por ello se define de nuevo la relación misma como «ordo unius creaturae ad aliam» (Pot., 7, 9 ad 7). Por lo demás en la resolución acerca de la relación, se piensa sobre todo en una consideración general de la relación dentro del orden del mundo de las criaturas, no especialmente en el orden social. Desde el punto de vista ontológico se realza la situación fundamental del ser de cada relación, el fundamentum relationis. SUÁREZ se ha ocupado por extenso de la naturaleza del ser de las relaciones, separando como «real» la relación fundada en la cosa misma, de la «lógica». Según el *nominalismo* las relaciones sociales existen sólo de forma lógica en nuestro pensamiento. Ya en la última etapa del medievo el nominalismo combatió la realidad de la relación, reconociendo meramente realidad a las cosas individuales. La consecuencia del nominalismo en el dominio de lo social fue negar a la sociedad un orden fundado en el mismo ser y en él reconocible. La pregunta por la naturaleza ontológica de la sociedad fue contestada, como lo es todavía hoy, según es sabido, por ciertas tendencias de la filosofía social, con la teoría de la ficción: Que todos los universales sociales sólo existen, como nuestras ideas, en nuestra imaginación (Vorstellung), te-

niendo por lo tanto sólo un ser lógico, intelectual. Si, incluso el individuo, como «tipo universal» (Universalgestalt) (como concepto esencial universal del hombre), es asimismo una ficción.

Que una profundización en la ontología de las relaciones en el dominio del orden social y del bien común es del mayor alcance práctico, apenas puede ser puesto en duda después de lo dicho. Ciertamente debe aceptarse la investigación fundamental en la región de la ontología social y de la ética social de la tarea así propuesta y especialmente, en la medida suficiente, también lo teóricocognoscitivo a la vista de la actual sociología. Que el conocido trabajo de A. HORVATH («*Metaphysik der Relationem*»), 1934) no es suficiente ya a los planteamientos recientes, dado el desarrollo de las ciencias sociales, debe ser cosa indiscutida. Una ontología profunda de la relación social parece también especial y absolutamente necesaria para una distinción filosóficamente satisfactoria de las concepciones sociales individualistas y colectivistas. Del mismo modo parece imprescindible para una repulsa filosóficamente suficiente de las diversas afirmaciones dirigidas contra la teoría tradicional del Derecho Natural, de que sus principios superiores, y así ante todo el principio del bien común, el de subsidiaridad y el de justicia sean solamente «fórmulas vacías» (Leerformeln), con las que no se puede en absoluto sentar un principio de respuesta a las cuestiones concretas ni a los problemas capitales del orden de la Sociedad, del Estado y de la Economía. Sabido es que ya se ha avanzado bastante en relación a la fundamentación ontológica de estos principios, pero no debe en modo alguno darse por pronunciada la última palabra con la reducción de los mismos a «la naturaleza de la cosa» (auf die Natur der Sache).

La cuestión de la naturaleza ontológica de la relación surge aún una vez más al plantearse la de la *organización* (Organisation) indispensable para el bien común. El bien común es orden, pero también es organización. Ya en la familia muestra la realidad del bien común la organización como algo esencial. La familia es comunidad de casa, que ha de preocuparse por las necesidades de la vida cotidiana. En esta preocupación se realiza una parte esencial de su bien común. Esta realidad es evidentemente cuestión de organización. Lo organizado cala hasta el valor último de la comunidad familiar, esto es, hasta la educación. Todo lo que encierra la familia como orden respecto a las diversas perspectivas de la existencia humana, física y moralmente, está asegurado también organizativamente. En el terreno estatal salta todavía más claramente a la vista la significación de lo organizado. Y no es precisamente que pensemos exclusivamente en el «aparato administrativo». La totalidad del ordenamiento jurídico recibe la substancia de lo organizado. Pero especialmente caen en este ámbito todos los «presupuestos» que el Estado crea para que los individuos estén en situación de ser responsables, de preocuparse por su

bien particular a todos los efectos. Aparte de esto, son medidas organizativas toda las que el Estado adopta mediante su política económica, fiscal y social, acerca del reparto de la renta y la propiedad, en relación a su tarea en pro del bien común.

La ubicación del *bien común* en Tomás de Aquino tiene así pues la particularidad de estar en estrecha conexión con la ley. El bien común es el fin de toda ley. Lo que no está dirigido al bien común no posee la esencia de ley. Con ello, el Estado, con su función legislativa, pasa al primer plano en la consideración del bien común. Esto es subrayado más que emborronado, cuando ocasionalmente se dice que el bien común es tanto más «divino» cuanto actúa más omnicomprensivamente. (In I, Eth. lect. 2), y así que presente en el orden jerárquico de las realidades biencomunitarias los grados progresivos de familia, ciudad, Estado. Tiene razón E. WELTY: «Tomás de Aquino, al pensar en el principio del bien común, se refiere en la mayoría de los casos a la comunidad política y sus atribuciones». («*Gemeinschaft und Einzelmensch*», 1935, p. 270). Ante la pregunta de porqué el bien común es la norma superior de toda ley, parte Tomás de Aquino, de dos conceptos: Primero: el hombre es una parte del todo social, y sólo como tal puede ser hombre pleno; segundo, la beatitudo es el último fin del hombre, de donde que yazca en la esencia de la ley la ordenación a la beatitudo (I-II, 90, 2). En el mismo se invoca la felicidad (*Glückseligkeit*), también felicitas, como último fin; en otros lugares aparece simplemente la *utilitas communis* como norma de la ley. Con absoluta claridad evoca así un elemento esencial del bien común, que pone de manifiesto también ciertamente una acentuación *subjetiva* de la felicitas y de la *utilitas* para el bien individual como parte del bien común, aproximadamente en el mismo sentido del principio en AGUSTÍN DE HIPONA, citado por Tomás de Aquino, de que el Estado es asunto del pueblo y el pueblo tiene que decir cómo quiere que sea administrada esa cosa suya. De hecho, el punto difícil en Tomás de Aquino, está en el orden *objetivo*. El fruto de ese orden es la paz. Y ésta no puede concebirse simplemente como concordia, sino como concordia fundada sobre el orden. Y este orden es el de la justicia y el amor. (S. th. II-II, 29, 3).

Con ello vuelve a plantearse la cuestión de qué es el orden de la *justicia*. Que sólo puede ser contestada cuando el *suum* quique, el más alto principio de la justicia, reciba la determinación de su contenido. Pero sólo es posible determinar el *suum*, cuando esté aclarado lo que es y exige el bien común. Es un razonamiento que parece moverse en un círculo, especialmente cuando asiente diciendo: (S. th. I, 103, 2); «*bonum multitudinis videtur esse ordo et pax, quae est tranquillitas ordinis ut Augustinus dicit 19. de Civ. Dei*». La tautología parece volver especialmente a hacer acto de presencia, al decirse del orden mismo que está siempre referido a un principio (S. th., I, 42, 3). Tampoco esclarece la cuestión al

decir en el mismo lugar que el «principio» puede ser un principio originario o un principio gnoseológico. Porque en ambos casos, ya se piense en la autoridad simplemente, ya en la justicia, queda siempre presupuesta la existencia de un conocimiento de la esencia fundamental del bien común. La pregunta seguiría estando en pie aunque se fuera de la opinión de R. LINHARDT («*Sozialprincipien des hl. Thomas v. Aq.*», 1932, p. 92), de que en el concepto de justicia de Tomás de Aquino, la regula rationis tiene precisamente la última palabra y no el orden objetivo que arroja la naturaleza de la cosa, de donde que «la formalidad necesitada de contenido» de su principio de justicia quede reafirmada. Esto parece aún bastante problemático, al tratar de referirlo al principio de la justicia en su significación para el orden del bien común, ya que Tomás de Aquino mismo dice de la justicia: «iustitia proprie dicta attendit debitum unius hominis ad alium» (S. th. I-II, 100, 2).

Por supuesto no es que Tomás de Aquino no se hubiera visto constreñido a semejantes consideraciones, de haberlas indicado. Lo que nos importa, son los puntos de vista ontológicos de su concepción del bien común. Cuán concretamente piensa al efecto puede deducirse de sus aclaraciones sobre la esencia *de la paz*. (S. th., II-II, 29, 2). Siguiendo a Agustín de Hipona dice, que «todo» ansía la paz. Después se deduce ontológicamente del modo de actuar de la naturaleza humana, que «el hombre» con sus inclinaciones ansía lograr la satisfacción de los apetitos y remover los obstáculos; los obstáculos pueden estar en inclinaciones contrapuestas de la propia naturaleza, o de otros hombres; en la tendencia a la satisfacción del apetito cada cual desea poder alcanzarla sin tropiezos, esto es, en paz; en ello consiste la esencia de la paz; AGUSTÍN DE HIPONA la definía en consecuencia como «tranquillitas ordinis». TOMÁS DE AQUINO vuelve así ontológicamente en su fundamentación de la voluntad de paz, y por ende del concepto de paz, a la naturaleza del hombre.

No obstante su *concepto del orden*, al que se vuelve de este modo, sigue siendo formal, y por tanto discordante. Lo fundamenta ontológicamente, sin que a pesar de ello intente lograr, a partir de la naturaleza del hombre, siquiera la relación fundamental del orden de paz. Más bien según él, como hemos indicado, la esencia del orden consiste mejor en la relación a un principio («ordo semper dicitur per comparisonem ad aliquod principium», S. th. I, 42, 3). El principio adecuado ante todo para el orden social, es para él, como también se ha indicado, el de la justicia. Pero con el principio de la justicia cambia de un principio ontológico a uno psicológico, puesto que el punto de vista racional en los principios fundamentales morales y jurídicos pertenece al patrimonio del alma, o sea, a la conciencia natural jurídicomoral. Cuyas consideraciones necesitan, empero, de aclaración teóricocognoscitiva. El criterio objetivo se aducirá acerca de la consideración subjetiva de la conciencia (¡ los errores

de los diversos pueblos!). «El curso del pensamiento retorna del orden objetivo del ser y la naturaleza, a la razón»; en Tomás de Aquino, «bajo este punto de vista (es decir, el del orden del ser y de la naturaleza) el orden no constituye en absoluto el objeto de la propia investigación» (M. WITTMANN, «*Die Ethik des hl. Thomas v. Aq.*», 1933, pp. 343 ss.).

Cosa parecida a lo dicho del concepto de orden, vale para el *concepto de totalidad* en Tomás de Aquino. El concepto está en estrecha dependencia con el de unidad y el de orden. Cuando habla en este sentido del bien común o de la sociedad como de una unidad de orden, existe evidentemente la cuestión ontológica de qué clase sea tal unidad y con ello la totalidad misma (Ganzheit). Si se aclara ontológicamente el concepto de orden, se aclararía también el concepto de totalidad. Es sorprendente encontrar en frases como las arriba afirmadas, que con seguridad están pensadas ontológicossalmente y que parecen hacer al hombre, «con todo lo que es y tiene», parte del todo. Una concepción ontológico-social tal tiene que llevar a consecuencias éticosociales: «ipse totus homo ordinatur ut ad finem, ad totam communitatem, cuius est pars» (S. th. II-II, 65, 1). En otro lugar (In 2. Sent. XI, 1, 2 ad 4) aparece aún expresamente acentuado: «minima sunt quae ad singulares personas pertinent». Lo que suena a una explicación del «totus homo» de las proposiciones citadas anteriormente. Es cierto que Tomás de Aquino está muy influido por Aristóteles en su comprensión de la totalidad. De aquí que adopte también la norma éticosocial de Aristóteles, que E. KURZ («*Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas v. Aq.*», 1932, p. 47) ha contado sesenta veces en Tomás de Aquino: «bonum commune multitudinis est melius et divinus quam bonum unius».

En relación a ésto hay pocos lugares en que cite el principio restrictivo de que el hombre no está en todo inordinado en la comunidad estatal (vid. infra); y de que el bien común sólo es preferente, «si sit eiusdem generis» (por ej., S. th. II-II, 152, 4). No es casual que se encuentre este lugar al tratar la cuestión de si es mejor la virginidad que el matrimonio. En justificación de «la virginidad consagrada a Dios» se dice: «potest esse, quod bonum privatum sit melius secundum suum genus». Pero de este modo está en el plano sobrenatural. Parecidamente en el lugar de la S. th. I-II, 113, 9 ad 2, que sirve de explicación: que la gracia sobrenatural de santificación de un hombre es de valor superior al bien natural de todo el universo. La postura de Tomás de Aquino del principio del bien común, frente a la concepción estatal aristotélica, vuelve a la idea del hombre procedente del cristianismo. Sobre todo, permanece puesta la mirada en la sobrenaturaleza. La actual antropología cultural y social, con sus ideas de la dignidad del hombre, de los derechos humanos y de los derechos sociales, parece quedar empalidecida cuando se sienta, en general, frente a la inordinación del hombre en el bien común: «homo non

ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua» (S. th., I-II, 21, 4), máxime, estando por esto en cuestión de nuevo el merecimiento del «actus humanus apud Deum». Cuantas limitaciones resulten de la ontología tomista de la totalidad, y de la subsiguiente norma del bien común, están pensadas capitalmente en el plano religioso de la personalidad. En el plano natural, se torna capitalmente éticosocial el concepto de totalidad, sin un profundo ensayo de la perspectiva ontológicosocial.

También de la familia, que constituye hoy para nosotros reiteradamente en un sentido ontológico la célula de la sociedad, afirma Tomás de Aquino que es (la casa-domus) una parte del Estado, de la sociedad completa, «del mismo modo que es el hombre parte de la familia» (S. th. I-II, 90, 3), porque el Estado comprende a todas las otras comunidades como a partes. La familia está inordinada en el Estado. Tomás de Aquino señala, con Aristóteles, las tareas propias de la comunidad doméstica (Hausgemeinschaft-domus), pero sobre la posición de la familia en el sentido de la actual teoría cristiana de la sociedad, no se encuentra nada en Tomás de Aquino. Con razón pone de relieve UTZ «el prodigioso desarrollo históricoespiritual» que se acusa en el lugar dedicado en la «Rerum novarum» a los derechos familiares independientes del Estado, construcción «que nunca podíamos representarnos, en esta extensión, en la 'Summa' de Sto. Tomás». Lo que vale de la familia, vale de la «sociedad» (Gesellschaft) en el sentido restringido en que hoy la distinguimos del «Estado». También sobre esto dice UTZ, con una decisión que no se encuentra en la literatura tomista científico-social anterior: «Tomás de Aquino había destacado al final, que por la comprensión ético-ideal del orden social, todavía no podían circunscribir ningún espacio autónomo. Esta nueva visión de lo estatal desde el derecho preestatal no se podía aclarar lo suficiente, para protegerse frente a él, con textos tomistas, que de alguna forma se ocupan del problema de la comunidad y del hombre individual, para trasladarlos tal como rezan a los modernos desarrollos» (A. FR. UTZ «*Recht und Gerechtigkeit*», Deutsche Thomas-Ausgabe, t. XVIII, 1953, página 499).

La ontología de la totalidad de Sto. Tomás está fuertemente determinada, por las relaciones de hecho así como por la concepción del bien común y del Estado de Aristóteles. Por eso no halla razón para una crítica social o una reforma social comprensiva, particularmente a la vista del feudalismo medieval (propiedad de la persona -Leibeigenschaft). Dos puntos de vista fundamentales obran conjuntamente: primero, la concepción sobrenaturalista, entonces dominante, del hombre, la sociedad y la cultura; y el segundo, radica en el estadio de desarrollo de la conciencia jurídica adecuado al pensamiento de la época, que no conocía nada sobre derechos humanos y sociales en el sentido actual de los términos. Fuera

de esto sólo se puede hacer a Tomás de Aquino un reproche que no ha dependido para nada de la «sociología del saber», esto es, de la relatividad de todo conocimiento humano, especialmente en relación al dominio del orden jurídico y estatal. En contraposición al citado sobrenaturalismo, la concepción actual de la sociedad, el Estado y el bien común está esencialmente secularizada, esto es, grabada por una concepción puramente intramundana del hombre, de la sociedad y de la cultura. La parcialidad y unilateralidad resultantes de la ontología social y la metafísica social tiene, como es sabido, consecuencias de gran alcance. También la unilateralidad de la consideración medieval de la vida humana desde aquel fin último, tenía dificultosas consecuencias. Una de éstas consiste en que las deficiencias del orden biencomunitario en el plano de acá son tomadas demasiado a la ligera. Un ejemplo: tras la generalización del desarrollo capitalista surgió en el siglo XVI el llamado «sistema editorial» (Verlagssystem). Numerosos tejedores manuales que quedaron a merced de los exportadores, recibían de ellos los materiales en bruto «adelantados» (vorgelegt) y una remuneración que ni una sola vez cubría el mínimo de existencia material y desde luego nunca en absoluto el mínimo cultural para la existencia familiar. No sucedió nada, aunque la Iglesia tenía entonces una posición de altura, que hiciera posible una intervención decisiva. Entonces hubiera sido posible todo lo que en el siglo XIX tras la segregación de las masas trabajadoras ya no era posible. Porque en el siglo XIX el liberalismo individualista había socavado profundamente la posición de la Iglesia y expropiado su poder de influencia social, y político-social. El retroceso de los intereses socialreformistas en el medioevo y en la modernidad temprana se explica desde la visión dominante del mundo y la vida, que juzgaba la existencia humana con excesiva unilateralidad desde la perspectiva de la sobrenaturaleza. Desde este punto de vista aparece, por eso, esencialmente problemático que el empobrecimiento, la proletarización habremos de decir hoy día, la pobreza involuntaria, sean ocasión de grave peligro para la vida religiosa. (S. c. g. 3, 133; S. th. II-II, 186, 3 ad 2).

Después de las precedentes observaciones sobre algunos conceptos claves que en Tomás de Aquino están estrechamente unidos al de *bien común*, arrojemos todavía una mirada a este mismo. La satisfacción interior arroja la idea de bien común desde el fin de las diversas configuraciones sociales, familia, comunidad, Estado, todos los cuales a su modo tienen que preocuparse por las cosas «necessaria vitae» (De reg. I, 1). El bien común estatal, dice Tomás de Aquino, se alcanza menos completamente en la oligarquía que en la democracia, y todavía menos bajo el dominio dictatorial, porque en los últimos sólo es deseado el bien de unos pocos o de un individuo (De reg. I, 3). El contenido básico del bien común estatal es la paz, sin la cual no se alcanzan los fines esenciales de la

vida social, porque «un pueblo desavenido se sirve de carga a sí mismo» (De reg. I, 2). La actualidad de estas observaciones es patente, especialmente de las últimas, a la vista de una sociedad pluralísticamente unida, en que se realiza pues el bien común escasamente, cuando los asociados se ocupan en virtud del principio del poder en ir tras la persecución de sus intereses de grupo, en lugar de ir tras los principios de la justicia, para lo cual saben influir en el gobierno y en el legislador y necesitan la parcialidad. (Cuando aquéllos están ejercitando el dominio del poder ejecutivo, en la democracia: partido o coaliciones de partidos gobiernan a su beneficio y no por el bien del pueblo, sino por su bien privado; en la actual democracia: poder de los partidos y alto sueldo antepuesto a los puestos seguros de administración: «Erit regimen iniustum atque perversum»). Por otra parte, a la vista de la actual democracia pluralista, se plantea también de inmediato un interrogante ontológicosocial, cuando Tomás de Aquino ve en el señor, y hoy en el parlamento y el gobierno, evidentemente, con excesiva simplicidad, el bonum commune (De caritate, 4). El está evidentemente guiado por las formas del Estado de su tiempo, especialmente la monárquica. Así podía llegar a la convicción de que en el señor y sus leyes, a los que esencialmente hacía tender hacia el bien común, se realizaba la razón del derecho. Seguramente que haría ciertas delimitaciones en la democracia actual. El que entre en la tarea del bien común del legislador la labor educativa en relación al «secundum virtutem vivere» de los ciudadanos, en primer lugar junto al orden de paz, nos sorprende hoy igualmente, aunque también haya en esta afirmación, como se mostrará, un especial contenido de verdad.

En Tomás de Aquino es Dios mismo «bien común»: «Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium eius» (Quodd. I, 8). Naturalmente que es este otro concepto de bien común distinto de aquel de que habla Tomás de Aquino, cuando hace al individuo «parte» o «miembro» del todo. Es un empleo análogo, pero el «manifestum» parece exigir una explicación ontológica aun cuando el concepto de bien común no deba cambiar su sentido completamente. En una consideración exacta no debía quedar excluido nada de conjunto, como un concepto de fin a entender ético-formalmente, con el que se habla del fin del universo y del fin de la comunidad estatal. Otra cosa es, cuando se piensa en la comunidad *sobrenatural* de los Santos con Dios y en Dios, en la que todos «son partícipes de la naturaleza divina» (2 Petr. I, 4). Pero también entonces queda por aclarar el «manifestum». Porque Dios se realiza como bien común, no como el todo en sus partes, en las que el bien común se hace real. Sin embargo, Tomás de Aquino piensa de hecho en este lugar, ya que él define a Dios como bien común del universo, en un bien común *natural*, ya que añade: «unde qualibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsum». En la sociedad actual apenas

puede hablarse en la mayoría de los casos de este «naturaliter», cuando no se piensa exclusivamente en una disposición potencial en sentido ontológico y metafísico, cuya eficacia actual desde el fundamento en que lo pone el propio Tomás de Aquino, puede ser muy escasa. Que esto pudiera suceder en tan gran medida en una sociedad futura que llegara a ser cristiana, como es hoy el caso, no lo podría apenas haber tenido por posible Tomás de Aquino en la estática concepción social que representa.

Lo que se dijo en cuanto precede, acerca de la idea de bien común en Tomás de Aquino, podría ser completado desde diversos aspectos. Resumamos con palabras de A. FR. UTZ, del ya citado «*Recht und Gerechtigkeit*» (p. 565): «El concepto de bien común, extremadamente enrevesado, fluorescente y análogo, en Tomás de Aquino, está, al menos en el aspecto que se refiere a la teoría de la sociedad, fuertemente influenciado por el pensamiento *aristotélico*. Naturalmente, el pensamiento del orden cristiano general del universo, que en todo caso se señala como bien universal, como bien general no ha jugado un papel insignificante. La idea de que el hombre está próximo al espacio infinito de un todo universal, en el que él juega solamente un papel subordinado, y de que el mismo está infrapuesto a un «bien común» más alto, esto es, Dios, esta idea estaba como dispuesta para reforzar la inmersión completa del hombre individual en el todo de la sociedad. En la medida en que el bien común de la sociedad venía él mismo entendido de nuevo sólo relativamente a la orientación posterior hacia el universo y de éste hacia Dios, en la misma medida se retorna precisa y concretamente a este impulso por la inordinación y subordinación del hombre como persona en un todo ordenado y múltiplemente escalonado, dejando así libre el paso a justamente la concepción aristotélica del bien común... Por otra parte, debemos reconocer también, que la época de Sto. Tomás todavía no estaba madura para considerar la construcción de la sociedad desde la persona humana por la estricta consideración del punto de vista del derecho individual».

Naturalmente es sabido que Tomás de Aquino propone también delimitaciones a la concepción del bien común y del Estado considerada por nosotros. Habla, por ej., de la *dignitas humana*, «prout scilicet homo est naturaliter liber, et propter se ipsem existens» (S. th. II-II, 64, 2); y para la fundamentación de la pena de muerte pone de relieve que «omnis pars naturaliter est propter totum», y por tanto también el hombre. Obsérvese el naturaliter doblemente usado, con lo que se pone justo la cuestión ontológica. También recuerda que el bien común es en verdad «más divino», pero que el bien individual es «anterior» «in via generationis». Con ello se vuelve entre tanto especialmente difícil la cuestión ontológica, porque evidentemente se basa en la idea de un «homo» completo en sí que está ordenado al todo social, mientras que de hecho el bien particu-

lar, el ser humano pleno, está «in via generationis» condicionado al bien común.

También se encuentran en Tomás de Aquino muchas observaciones acerca del *contenido del bien común* fuera de las referentes al ordo, paz, iustitia. Ante todo: el bien común «constat ex multis» tanto por el lado de las personas, como por el lado de los objetos de la vida civil a regular. (S. th. I-II, 96, 1). De aquí que la legislación que establezca el bien común sea cosa del pueblo o de aquel que tiene que preocuparse en lugar del pueblo por el bien común del pueblo, de donde que la voluntad del pueblo aparezca fuertemente acentuada. (S. th. I-II, 90, 3). Llama la atención sobre la necesidad de la verdad y la fidelidad como presupuestos de la convivencia humana (S. th. II-II, 109, 3), y también en la amistad y la cortesía, en las que evidentemente piensa, cuando habla de un «debitum honestitatis», que obliga al hombre «ut aliis delectabiliter convivat» (S. th. II-II, 114, 2). De acuerdo con Aristóteles dice asimismo, que los hombres piensan diversamente sobre el fin de la vida humana, de donde existen también diferentes opiniones sobre la vida de la comunidad; pero se separa del pensamiento aristotélico de que el mejor bien público (Gemeinwesen) sea aquel en que los hombres «vivant quam maxime ad votum, scilicet secundum hominum voluntatem»; más bien se acerca Tomás de Aquino a afirmar que tienen razón los que afirman que el mejor ser social (Gemeinwesen) es aquel «in qua homines maxime pacifice et secundum virtutem vivent» (In 2 Pol. I, 170). Pero con frecuencia retrocede sobre la cuestión para afirmar que el fin del bien público es posibilitar el «bene vivere», de tal modo que en él los hombres «inveniantur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam, sicut contigit esse» (In 1 Pol. I, 31; In 3 Pol. 5, 387). (Para esta visión panorámica del contenido del bien común en Tomás de Aquino hemos utilizado especialmente la merítisima colección de textos sobre el «bonum commune» de las obras de Tomás de Aquino existente en A. FR. UTZ «*Sozialethik*»; I parte, 1958, pp. 353-397). Naturalmente se encuentran posiciones relativas a la defensa del bien público y a la preocupación por el futuro, que pertenecen a las más importantes tareas del bien común.

A continuación hay que decir con UTZ que se debe estar prevenido contra la tentación de querer aplicar inmediatamente las proposiciones tomistas al bien público actual, incluso el de la moderna democracia. Pero sin embargo, había puestas en estas proposiciones tomistas tareas, que no ha recogido la escolástica de la modernidad, tareas, que comprenden esencialmente una Ontología del bien común a la vista del moderno desarrollo de la vida social y estatal, y por ende, también, una Ética social general, y una Ética política en particular.

Una observación aún: cuando, a este fin, procedamos a desarrollar en la ontología del bien común algunos pensamientos, no es nuestra inten-

ción dar a entender que Tomás de Aquino hubiera podido hacer esencialmente por la investigación fundamental desde el aspecto ontológico y éticosocial más de lo que de hecho hizo. La problemática de tal investigación fundamental no se le podía plantear en absoluto, ya que no existió en su sociedad una decadencia cultural como la que caracteriza la nuestra.

IV. ANÁLISIS DE LA REALIDAD DEL BIEN COMÚN.

Si se quisiera descubrir sumariamente desde la perspectiva de la actual antropología filosóficosocial la distinción con la idea del bien común de Santo Tomás, habría que poner ante todo mucho más acusadamente en primer plano la autonomía (Eigenständigkeit) del individuo (Einzel-mensch) en el despliegue de su ser humano pleno. Por otra parte, este ser humano pleno debe ser entendido ciertamente desde su dependencia del bien común, pero de un modo distinto a como lo ve Santo Tomás. La realidad del bien común debe ser comprendida ontológicamente como resultado de la cooperación social de los miembros de la comunidad, pero al mismo tiempo como la existencia (Existenz) del hombre pleno realizándose en todos los miembros. Cuando en todo este apartado hablamos de «existencia» (Existenz) nos referimos en el mejor sentido de la filosofía existencial, a la existencia «propia» del hombre en cuanto hombre, esto es, en cuanto ser humano pleno (vollmensliche Sein) realizándose en su propia responsabilidad sobre el fundamento de la libertad que le es propia. Sería, pues, decisivo para la ontología del bien común, que el hombre sólo puede ser y llegar a ser tal en la autonomía (Eigenständigkeit) y en la autorresponsabilidad (Eigenverantwortung), para las que está determinado por su naturaleza de persona, de donde que también el bien común se realiza tanto más completamente, cuanto más completamente corresponden a los miembros de la sociedad en la autonomía y la autorresponsabilidad los requisitos puestos en la existencia plena del hombre como ser cultural. Tal autonomía, y todavía más, tal autorresponsabilidad, elevan a los hombres a su dignidad (Würde), su autocompetencia (Eigenzuständigkeit) y su autolegitimación (Eigenberechtigung) *suprasociales*.

Esto no supone en absoluto una desvalorización del bien común, sino más bien lo contrario. Porque sólo se hace realidad el bien común a base de la cooperación de los miembros de la sociedad. Por otra parte, los individuos solamente llegan a ser partícipes del bien común, por su existencia plena como seres culturales (Kulturwesen). De aquí cabe preguntarse de qué modo existe ontológicamente el bien común como realidad *supra-individual*. «Supraindividual» expresa un doble significado: el primero es la esencia del bien común como el proceso duradero de la realización,

a él subsiguiente, de la existencia humana plena de los miembros de la sociedad. Ya, sólo una clase específica de bien común muestra lo duradero y lo perduradero de tal esencia. Para ello se puede ver el más profundo fundamento en los enrevesados engranajes del proceso vital de los miembros de la sociedad. Lo que tiene como consecuencia que a pesar de la desaparición de miembros aislados, e incluso de generaciones completas, el proceso total prosigue como una unidad. Ejemplo escolar es el de la cooperación por la división del trabajo en la vida económica con el cambio de mercancías y productos. Lo nuevo, esto es, la aportación más rica, que de aquí surge, es esencialmente más que lo que solamente se derivaría de la suma de las aportaciones de los esfuerzos puestos por sí solos por los individuos. La economía del pueblo es así algo esencialmente distinto de la yuxtaposición de las economías individuales. La expansión y profundización de la fertilización, surgida de la cooperación espiritual, de toda la vida espiritual de una sociedad, se extienden desigualmente.

Con ello pasamos al segundo sentido de lo «supraindividual». Los valores instrumentales, que se encuentran frecuentemente en el primer plano de la consideración del bien común, entre los cuales están también los organizativos que deben ser creados por los poderes públicos, no son propiamente los valores del bien común. Más bien consisten, digámoslo ante todo, en que el hombre como ser cultural (Kulturwesen) tiene que realizar su existencia plena (Vollexistenz), a tenor de la realidad cultural de que está cargado el desenvolvimiento de la personalidad del individuo y por la que está grabado en su ser total. Ya, sólo cuando hablamos de la diversidad e individualidad de las culturas dentro por ejemplo de la cultura occidental (la alemana, la francesa, la italiana), se piensa en la esencia supraindividual de la cultura.

Porque *cultura* es forma de vida social completándose en la realización del valor, y despliegue vital de un pueblo. *El bien común no es menos que la cultura en este amplio sentido*. Desgraciadamente, el bien común ha sido reducido, con gran exceso, a la cuestión del reparto de los bienes materiales; desde antiguo y también en la ética y en la filosofía sociales cristianas. El pensamiento sobre el bien común ha caído también en el remolque de una filosofía de la cultura que se mueve en el «desesperanzado y envejecido dilema de la cultura 'espiritual' y la cultura 'cultural'». (THEODOR GEIGER, «*Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*», 1949, p. 14). El bien común es según su esencia ontológica fundamental el orden vital de la sociedad como comunidad cultural. No hay en modo alguno un mero orden de reparto de aquel producto social, y por lo mismo tampoco en absoluto es el bien común meramente un asunto de justicia social, a lo que hoy se le reduce tan frecuentemente. En todo caso, la justicia social en este sentido estricto no es ya en absoluto la «tarea capital» del Estado actual, según piensa un hombre tan inclinado

a Tomás de Aquino como JACQUES MARITAIN («*Man and the State*», London, 1954, p. 18). La esencia ontológica del bien común como la forma de vida completándose en la realización del valor y como despliegue vital de la sociedad, es, como se mostrará, de una importancia excepcional.

Primero tenemos que ocuparnos de la postura contraria sobre el concepto de cultura. Así como fue minimizado el concepto de bien común al plano de lo material, así también lo fue al de lo espiritual. Lo cual está en contradicción con el ser total del hombre. Este último concepto de cultura es por eso igualmente insostenible ontológica y metafísicamente. Sin embargo, no queremos en absoluto retroceder a categorías ontológicas y metafísicas, sino dejar hablar a los biólogos. Desde su perspectiva biológica dice muy gráficamente ADOLF PORTMANN: «un repollo cortado es un producto cultural en tanta medida como una sonata de Beethoven», porque «la existencia natural del hombre es la vida con cultura, rodeada de las cosas de un mundo creado por él mismo»; por ello «pertenece el instrumento también al estadio cultural, la cerilla tanto como el mechero de lujo, el zapato tanto como un poema; el arado pertenece a la cultura tanto como el museo en que contemplamos los domingos los objetos culturales de pueblos extraños» («*Natur und Kultur im Sozialleben. Ein Beitrag der Lebensforschung zu aktuellen Fragen*», 1946, pp. 32 ss.). De hecho esto muestra la mismísima dirección de lo que con frecuencia se define como el encargo cultural dado por Dios a la humanidad: «Creced y multiplicaos y llenad la tierra y sometedla» (Gen. 1, 28).

Si se quiere retroceder justamente en correspondencia con este lugar del Génesis a la ontología del hombre que conviene a una parte de la antropología filosófica, entonces, lo que distingue al hombre total y absolutamente del animal es esto, lo *creador* (das Schöpferische), fundado en su tendencia al valor y su apetito de valores. Sobre eso descansa su apetito de felicidad y el apetito por los bienes de valor (Wertgütern) que calman su ansia de felicidad (schöpferisches Lebewesen). Porque el hombre es esencia vitalmente creadora, está impelido, a diferencia de los animales, al constante perfeccionamiento de la ejecución material y espiritual de su vida. El medio capital del desenvolvimiento creador consiste en la cooperación social mediante la división social del trabajo en todo el ámbito de la cultura, en el sentido amplio y substantivo de la palabra cultura. La fundamentación de la construcción axiológica (Wertanlagung) del hombre, pertenece a la antropología metafísica, la segunda parte de la antropología filosófica. Citemos brevemente la más importante consecuencia de esto: que sólo el hombre puede lograr la propia ejecución de su ser, como ser creador, por lo que el bien común sólo puede ser realizado en tanta mayor plenitud, en cuanto mayor extensión puedan buscar y realizar sus propias metas axiológicas los miembros de la sociedad con responsabilidad propia cocreadora en la cooperación social.

Según lo dicho, la cultura de una sociedad no es otra cosa que la realidad del bien común expandiéndose en todos los dominios del valor, en la que el hombre individual llega a ser partícipe del ser cultural a que está determinado a ser según su naturaleza. En ella se resumen las convicciones de la verdad y el apetito de valor, y las experiencias y los éxitos de muchas generaciones, y se convierten en una entidad de eficacia que se continúa por la tradición. Con ello se carga el acento sobre la *entidad de eficacia* (Wirkeinheit). Las convicciones sobre el valor y la verdad que determinan la forma de vida del pueblo forman, como entidad de eficacia, lo que la filosofía de la cultura, la ética comparativa y la ética social llaman *formas del ethos* (Ethosformen). Pertenecen al núcleo de la cultura y del bien común. Tienen que ser ganadas para la ontología del bien común muchas cosas que dicen sobre las formas del ethos la filosofía, la psicología y la ética (vid. J. MESSNER, *Kulturethik*, pp. 335-367). MAX SCELLER (*Der Formalismus in der Ethik*, etc.) ha ofrecido en su «Ética» cosas esenciales al respecto. Desde el momento en que tienen parcialmente eficacia como arquetipos del inconsciente colectivo, tiene que hallar expresión en la terminología de la psicología actual un hecho que ya HEGEL circunscribió en el concepto de «espíritu objetivo», y asimismo H. BERGSON (*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1933) con el de «moralidad cerrada» y paralelamente el de «sociedad cerrada». A pesar de todas las reservas frente a estos conceptos, no se les puede discutir un especial contenido de verdad. Junto a las formas del ethos con su contenido moral fundamental y sus repercusiones en actitudes típicas de los miembros de la sociedad, habría que pensar de modo semejante en las manifestaciones de las conductas y representaciones conformadoras de la constitución espiritual de los hombres, que se manifiestan en la idiosincrasia de cada pueblo y su ser comunitario (por ej., la actitud democrática de los ingleses o el sentimiento autoritario de los alemanes hasta el más próximo pasado).

No quisiéramos, sin embargo, proseguir aquí tras el contenido ontológico material, sino más bien volver la atención al otro grupo de fuerzas que se transforman en entidades de eficacia en la configuración tradicional del bien común. Se trata de los arriba citados dominios de la vivencia (Erlebnisbereich), de la experiencia (Erfahrungsbereich), del éxito (Erfolgsbereich) y del saber (Erkenntnisbereich), con la consiguiente adopción creadora del valor y realización creadora del valor en todos los ámbitos de la configuración de la vida y de la expresión individual y social, y fundamentando a ambas, también de la religiosa. En el proceso de la cooperación social logró el hombre progresivamente el dominio comprensivo de su mundo circundante y la mayor riqueza en la realización de su vida espiritual. Todo, desde los rudimentos de la agricultura hasta las modernas ciencias naturales y la técnica asentada sobre ellas, pero también

todo en el dominio de las artes expresivas, desde una simple canción popular hasta la gran sinfonía, desde las pinturas rupestres hasta el retrato revelador de toda la personalidad de un hombre, desde la choza de barro hasta el palacio y la catedral, todo pertenece a aquél. Decisivo para nuestro problema es el hecho de que descansan sobre *estilos culturales, estilos de vida, estilos de política*, etc. Se vinculan a los citados elementos de los valores propios e instrumentales de la sociedad en conjunto, pero tienen que ser comprendidos ontológicamente en su concepto unitario de estilo desde el modo de ser del bien común y desde la entidad eficaz de la cultura. Incluso la propia iniciativa creadora de los miembros de la sociedad depende esencialmente de esto. Por eso que, por ej., la obra sinfónica de Beethoven no podía surgir en las antiguas culturas chinas. En la polaridad frecuentemente discutida de individuo y comunidad, no puede por eso ser considerado el individuo como algo en sí acabado (*Fertiges*) y el bien común como algo en sí acabado, que entran en reacción en unas relaciones de fructificación y tensión, sino que más bien entran ambos en ese proceso de reacciones para su realización plena. Volveremos sobre esto.

Primero citaremos unas posiciones sobre la clase de naturaleza ontológica del bien común que están tomadas de la parte pacíficamente admitida de la actual antropología social. Nos referimos a ARNOLD GEHLEN y a lo que éste cree poder establecer como ley fundamental del desarrollo cultural, bajo el nombre de «principio de aligeración» (*Entlastungsprinzip*) (*Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 4.^a ed., 1950). El hombre tiene que descargarse por sus propios medios y por su propia actividad, esto es, tiene que transformar por su propia actividad las condiciones de la miseria de su existencia en oportunidades para el mejoramiento de su vida; en consecuencia, se desarrolla el «hiperimpulso de estímulo» (*der Antriebsüberschuss*), en relación con el cual se forman estímulos duraderos para la conquista de las labores siempre en renovación de la seguridad de la existencia (*Daseinssicherung*); de los medios que el hombre crea al efecto, son los más llamativos las «instituciones» (*Institutionen*); sobre la estructuración de «costumbres-bases» (*Basisgewohnheiten*) descansa el presupuesto para el desenvolvimiento de las más altas funciones del hombre en los dominios de la vida intelectual y moral. Aunque el proceso dibujado por Gehlen no sea familiar a la filosofía escolástica, cabría preguntarse si a pesar de ello no se podría explicar más profundamente la descuidada *categoría de la tradición*, en la que se ha desarrollado y ampliado la experiencia, el saber y el poder de generación en generación. Porque indudablemente su propio «proceso de aligeración» y el consiguiente «hiperimpulso de estímulo» constituyen su propia esencia ontológica. En todo caso la teoría de Gehlen hace patente que en el bien común hay fuerzas conjuntadas en una «entidad de eficacia» y vinculadas en una entidad (*Eigensein*) supraindividual, que no son mera-

mente de la clase de las organizadoras en absoluto, y ni siquiera en su mayor parte, en lo que se puede llamar organizador. La realidad fundamental del bien común está en la entidad de eficacia de la tradición social como una reserva de convicciones y verdades morales y religiosas, de conocimientos y representaciones, de costumbres y usos, de experiencias y conquistas, de saber y poder, por los que una sociedad, como todo, experimenta el carácter individual de su ser histórico y lleva a sus miembros como seres culturales (Kulturwesen) a la existencia humana plena. En virtud de ello, la realidad del bien común llega a una capa esencialmente profunda del ser de la naturaleza del hombre, como ninguna forma de organización actuando desde fuera, puede lograr de eficacia de bien común.

Por supuesto, el fundamento del ser del bien común tiene que ser buscado en último término en el hombre individual. Sin individuo no hay ni sociedad ni bien común, aunque pueda estar todavía tan manifiestamente su realidad propia en lo perduradero y en las entidades de eficacia de cultura, bien común y Estado. Esto vale en no menor medida para lo organizador y lo institucional, a los que está vinculado el bien común. Dependen total y absolutamente de la ejecución de sus funciones y del funcionamiento de sus funcionarios a través del individuo o grupos de individuos. Pero ante todo, y esto parece definitivo para la ontología del bien común: el bien común no se hace entidad de eficacia por el mero hecho de que los miembros de la sociedad aisladamente y por sí realicen sus tareas vitales y persigan sus intereses (apetitos de valor y de felicidad) sobre la base de unos «presupuestos» organizadores exteriores, cuya instauración había que considerar como el «bienestar público» (öffentliche Wohlfahrt). Antes bien el bien común se convierte en un presupuesto problemático como un *proceso de reacciones cambiantes* (Wechselwirkungsprozess), en que están entrelazados mutuamente los procesos vitales de los miembros de la sociedad, y a través del cual surge lo nuevo que da al bien común su esencia y distinción del bien particular. Este proceso de reacciones cambiantes se retrotrae en el análisis ontológico a la relación (Beziehung), o más correctamente, a las interdependencias de relación que abren el proceso de reacciones cambiantes (auf Beziehungszusammenhänge, die den Wechselwirkungsprozess ausmachen). De aquí surge aquel *nuevo ser*, el bien común social, que posibilita al hombre ser aquello para lo que le determina su naturaleza, esto es, un ser cultural. Las vacas que pastan, han de proseguir y buscar un nuevo lugar del prado, cuando el anterior está esquilado; no resolverán nada dirigido a mejorar su ámbito de vida. El hombre es totalmente distinto. Por eso depende de la unión social y de la cooperación social sobre la base de la división del trabajo. Así surge lo nuevo, lo que nunca podía nacer de la mera yuxtaposición del trabajo de los individuos.

Sólo por el camino seguido parece posible la prueba de que la *realidad de lo nuevo* (die Realität des Neuen), que surge de la compañía (Gesellung).

del hombre por la cooperación de la autorresponsabilidad, es ontológicamente algo distinto a la suma de lo que podrían lograr por sí los hombres aislados. Si cada familia quisiera cubrir sus necesidades vitales sólo por sus propias fuerzas aisladamente, la humanidad no hubiera superado un estadio de cultura absolutamente primitivo. Pero también la familia podía tan sólo subvenir a la función cultural desde el comienzo de la historia humana en razón del bien común nacido de la cooperación de los miembros de la familia. La cooperación social sobre la base de la división del trabajo es decisiva para el progreso cultural y para el desenvolvimiento del valor del bien común en todos los aspectos de la vida. ¿La más profunda razón de ésto? Yace en la naturaleza espiritual del alma humana. Sólo en el constante proceso de reacciones cambiantes de singularidad y pluralidad (von *Besonderung und Gesellung*) es posible al hombre la «superación por sí mismo» (*Selbstüberschreitung*), del alma individual por encima de los límites en que le cierra su unión con la naturaleza corporal, en todos los dominios subordinados al espíritu (en lo religioso y en lo moral, no menos que en lo científico y económico). En ello están conformes TOMÁS DE AQUINO y HEGEL; común a ambos es en efecto también la supervaloración del bien común estatal, aunque de forma diferente. Yerra el neohegelismo que aboca a la filosofía actual, que hace convertirse al espíritu en realidad mediante el «desdoblamiento» (*Gezweiung*), correspondiéndole a la sociedad una realidad ontológica primaria anterior al individuo. Sin embargo, es cierto que el hombre sólo puede ser hombre pleno y ser cultural en virtud del «desdoblamiento». Quiere decir: en virtud del «desdoblamiento», pues entonces se verá claramente, que, cuando se pone la pregunta ontológica, no puede entenderse la compañía como la unión para fines comunes de individuos ya acabados, sino que la existencia humana plena, el hombre como ser cultural, sólo es posible y realizable mediante la compañía y mediante el bien común de esta resultante.

Por el contrario, ¿no se ha pensado excesivamente en la nueva Escolástica en un individuo acabado, que, como tal, es *también* ser social y vinculado al bien común? El hombre aparece como «animal rationale», por consiguiente, como un ser acabado en sí mismo, bien que necesitado de complementación, pero de tal modo, que la sociedad y bien común, fundados ontológicamente sobre la necesidad de complementación, devienen algo secundario. De hecho, el hombre es sólo hombre pleno en cuanto «animal rationale» a través de la sociedad y el bien común, esto es, como miembro de la comunidad familiar y de la comunidad estatal, mediante la participación de la nación (*Volksstum*) y en la forma de vida socialcultural. La referencia a lo social y a lo biencomunitario, no entra como «accidente» de un hombre completo en lo esencial. Para el ser plenamente humano es algo constitutivo, no meramente «integrativo». El hombre, según su naturaleza, y, por lo tanto, ontológicamente, es tanto ser social, cuanto es ser in-

«dividual. Llega a ser hombre pleno sólo a través de su ser miembro en el todo comunitario, o lo que es lo mismo, llega al bien particular a que está determinado según su naturaleza esencial, solamente desde las fuerzas eficaces del bien común. *De este modo llegamos a una relación de cambio, según la cual se condicionan, compenetrándose y contraponiéndose, una realidad supraindividual, y una realidad suprasocial*: los hombres plenamente desarrollados por las fuerzas eficaces del bien común, son por su parte las fuerzas eficaces de la estabilidad y del bien común desarrollándose más y más en el progreso de la cultura.

V. EL PLURALISMO DEL BIEN COMÚN.

De las precedentes consideraciones parece desprenderse una consecuencia: el concepto de bien común es distinto a como lo presenta la teoría que lo ubica exhaustivamente en la comunidad política. Más bien se comprueba la esencia absoluta y totalmente pluralista del bien común: el bien común es múltiple y polifacético, porque el hombre es, en sentido comprensivo, «animal sociale» a tenor de su naturaleza toda, en el despliegue pleno de su existencia. También TOMÁS DE AQUINO (In eth. 1, lect. 1) acude frecuentemente a los conceptos de «animal politicum», «animal civile» (ciudadano de la ciudad), así como al de «animal sociale». Se refiere a los lugares citados al no poder pasarse el hombre sin la vinculación social, y al bien común como «ayuda», como dice expresamente, porque el hombre «precisa de muchas cosas, que no se puede proporcionar él solo». Pero en lo «sociale» recuerda fuertemente lo «sociabile» (S. th. I-II, 95, 4), por donde el «animal rationale», más que como parte éticosocialmente vinculada al todo social, es visto como condicionado socialontológicamente en su pleno desarrollo por el bien común. Ese todo social es el Estado; por eso es el hombre ontológico y éticosocialmente, en primer lugar, «animal politicum». Esta concepción permanece dominante hasta la época más reciente. El hecho de que la familia haya permanecido apartada de una forma tan absoluta al margen de la ontología social del bien común, puede explicarse en la ciencia social por la razón de que hasta la subversión introducida con la implantación del pensamiento individualista, la familia llenaba en la teoría y en la realidad sociales su función biencomunitaria, y por eso no se había planteado como problema.

Según las reflexiones antecedentes, el hombre es en primera línea un «animal familiare», un ser familiar (Familienwesen), cuyo desarrollo pleno hasta el límite que le marca su naturaleza, depende primordialmente de la familia, del bien común familiar. En la esencia pluralística del bien común se precisa así una acentuación de la comunidad familiar como célula biencomunitaria cuya función biencomunitaria es el fundamento de cualquier

bien común social, y en especial del estatal. Recuérdese lo que dijimos sobre la significación de la tradición para la ontología del bien común en general. La familia es la mediadora de esa tradición respecto de los valores fundamentales más vitalmente importantes del bien común. Por esto no es en modo alguno la familia meramente la célula *biológica* de la sociedad, sino que es asimismo tan importante en la elevación y expansión del bien común en cuanto célula *moral*, y en no menor grado, como célula *cultural*. Recuérdese también este contenido ontológico en la forma peculiar con que lo hace transparente la palabra del poeta inglés W. WORDSWORTH: «The child is father of the man» (el chico es padre del hombre). Sin familia es inimaginable la tradición, la transmisión de los valores de experiencia y conocimiento, de vivencia y de vida, de toda clase de valores, desde los más extrínsecamente organizadores, hasta los morales y religiosos. Porque *la realidad fundamental del bien común* existe en los órdenes y en las formas de vida de la naturaleza históricossocial, tal como se nos ha ofrecido desde la perspectiva de la antropología social y cultural. Sin tal realidad fundamental, lo organizador externo sólo puede desembocar en la desvaloración del hombre.

Como ilustración del lugar ontológico que ocupa la realidad esencial y axiológica del bien común familiar en el bien común más universal, aportaremos dos referencias de autores, que parten desde dos posturas completamente distintas, pero que hacen exactamente visibles aquellas realidades, a las que parece que llegamos. También ponen a la vez de relieve, que en estos problemas de ontología social, en modo alguno se trata de una mera especulación teórica, sino de la más vitalmente importante realidad del bien común de la vida de los pueblos, adentrada en las más profundas capas del ser. Desde esta realidad se manifiesta también ante todo de forma patente la profundidad de la debilidad de la actual sociedad «occidental», y por ende de la debilidad de «occidente», en vista de la presente situación política mundial. Hay que rehusar la pura «política» mientras la realidad y los valores fundamentales del bien común no alcancen de nuevo el poder decisivo en la vida de la sociedad «occidental». T. S. ELIOT, el conocido poeta inglés, crítico literario y cultural dice en su pequeño y profundo escrito *Notes towards the definition of culture* (1948, pp. 43 ss.): cuando definimos la familia como el canal más ampliamente importante para la transmisión de la cultura, y estamos convencidos de que el ocaso de la cultura es inevitable tan pronto como la familia no prosiga en esa tarea vital, entonces pensamos en la familia de una forma completamente distinta. Hoy día la expresión familia significa apenas algo más que sus miembros vivos, y éstos comprenden, la mayoría de las veces, los dos cónyuges y uno o dos hijos, y sólo raramente se piensa en las tres generaciones que abarca la gran familia. Todavía es más digno de notarse, que, hoy día, el sentido de la familia no consiste en el amor a la familia como tal, sino

en el amor personal de sus miembros. De donde viene, que cuanto más pequeña es la familia, tanto más se resbala el amor hacia lo sentimental. El sentido auténtico de la familia tiene que valorar la familia como comunidad en su presente, incluyendo el respeto por el pasado, así como la conciencia de responsabilidad para el futuro. (De ser esto así, y sobre ello apenas puede existir la menor duda, el «día de la madre» tiene que ser interpretado como una señal de alarma). Como una ilustración del contenido ontológico material a que se refiere ELIOT, se lee lo que escribe FR. BECKMANN (*Humanitas. Ursprung und Idee*, 1952, pp. 8-18): En contraposición con los griegos, que buscaban obtener un hombre completamente sacado de sí mismo y de su capacidad axiológica propia, el romano dirige «su atención sobre las múltiples relaciones, vínculos y lazos que aseguran, llevan y amplían la existencia del individuo (das Einzeldasein), y la distinguen justo según su valor para el sentimiento romano. El individuo significa lo que signifique en absoluto, por su pertenencia a una familia determinada, a una «gens», a un estamento, a un partido (Gefolgschaft); es tal, como padre, o hijo, o abuelo; es tal como soldado, como orador, como jurista, como funcionario, como magistrado, como senador». De esta concepción en función de la atracción comunitaria del hombre, prosigue Beckmann, se deriva la piedad, esto es, el respeto a los dioses, el amor filial incluso del hombre maduro, el amor del padre al hijo, la virtud fundamental de la que se desprenden las restantes virtudes comunitarias, entre las cuales son preponderantes en la tabla de los valores romanos de la personalidad, la fidelidad, la justicia y la equidad.

Sin lugar a dudas, las raíces ontológicas de los valores de la *Humanitas* tienen su substrato sustentador de todo, en la familia, hecho que expresó claramente AGUSTÍN DE HIPONA. Los hombres se mueven por el apetito del bien (Wohl), dice Agustín, y ante todo, el de la paz en su convivencia. Este apetito es la parte esencial del apetito de felicidad, del impulso primitivo del hombre. Como orden naturalmente determinado en la familia encuentra la paz como «concordia ordenada», para la que se encuentra el hombre constreñido por la *ley de su naturaleza*, fundándola en el amor mutuo natural y en el cuidado recíproco de padres e hijos; en consecuencia, desde la familia se abre al hombre la perspectiva de la ley fundamental del orden político de paz, y ante todo en la exigencia de la justicia y en la esencia del bien común (*De div. quaest.* 31, de acuerdo con Cicerón, ante todo *De civ. Dei*, XIX, cps. 12 y 17). Sabido es por cuán distintas vías transcurrió el pensamiento de Tomás de Aquino bajo el influjo de Aristóteles, por lo que la atención intelectual agustiniana sobre la familia y el bien común familiar, se perdió más adelante respecto del punto de vista político del bien común. Por eso llegó ante todo la comprensión de la «ley natural» humana como algo a entender *ontológicamen-*

te, y de la naturaleza humana de un modo inmanente, demasiado corto frente a la concepción meramente *ética* de la «ley natural moral».

VI. ALGUNAS CONSECUENCIAS.

Tratemos de sacar de este estudio sólo un *principio fundamental* del pensamiento ontológico-social. Nos parece que la conclusión básica es que no son en modo alguno idénticos el bien común «social» y el «político». Naturalmente que no por ello queda desvalorado, ni ontológica ni éticamente, el bien común político. Más bien el curso del análisis precedente deja entrever que el bien común «político» será tanto más efectivo, cuanto más efectivamente desarrollado esté el bien común «social» en su pluralidad y en su polifacetismo; y con la finalidad (Sinngebung) parcialmente cambiante se mostrará incluso, que de hecho el bien común político tiene una realidad y un valor propios del más alto rango.

De ser correcto nuestro análisis de la estructura pluralista del bien común se sigue un cambio, no secundario ni mucho menos, de la *estructura conceptual* de las categorías de *unidad*, *totalidad* y *orden* examinadas más arriba de acuerdo con Tomás de Aquino. Por una parte experimentan una delimitación en su validez formal, y por ende en su utilización teórico-social; por otra, con su contenido objetivo concreto, se amplía su significación para la investigación fundamental ontológico social. Con lo que pasan a ser consideradas, no como imágenes formales y acabadas del pensamiento, sino más bien como tarea y problemática.

Todavía aparecen consecuencias no secundarias para *dos grandes campos de problemas concretos*. Estos dos campos sólo pueden ser indicados. Al primero concierne *la realidad del bien común*, y en particular su causalidad en el establecimiento y desarrollo (causa eficaz, formal, final, intermedia), además de las fuerzas y resortes propios del bien común (proporcionalidad de la participación de las comunidades miembros y de los miembros individuales, realidad del ser estático y dinámico del bien común), las grandes relaciones y la proporción circunstancial en la realidad del bien común, la clasificación ontológica del bien común y bien particular, la subsidiariedad como propiedad esencial del bien común en su realización y actuación, la dependencia indisoluble de la ontología jurídica y la ontología del bien común. Naturalmente la investigación ontológica fundamental no es posible en este terreno sin la investigación fundamental acerca de la sociedad en general (relación ontológica de individuo y sociedad, de bien, bien particular y comunidad, de bien general (Allgemeinwohl) e «interés general» (Allgemeininteresse) como resultado de las distinciones pluralísticamente enlazadas de la sociedad actual). Quizás deba apostillar que el trabajo precedente de investigación fundamental, está en la línea de los in-

tentos que he llevado a cabo en mi *Naturrecht* (4.^a ed. 1960) y en mi *Kulturethik* (1954), en donde se encontrarán muchas cosas que aquí sólo podrían ser indicadas.

Al segundo campo de problemas corresponde, de acuerdo con nuestro análisis de la realidad fundamental del bien común, *la justicia del bien común*. Con ello retrocedemos a la unificación de la idea del bien común con la idea hoy unificada de *justicia social*. Desde el punto de vista sociológico y de la historia de las ideas, hay que investigar hasta qué límites se retrotrae esta unificación, y hasta qué punto concurre a ella el insuficiente pensamiento ontológico en la ética y en la reforma sociales. La unificación consiste en el traslado del centro de gravedad del problema del bien común, al del reparto del producto social de que se trate. Sobre la unificación en sí no hay lugar a dudas. Desde que surgió la expresión «justicia social» hacia la mitad del siglo XIX, se buscó la solución en el campo material. En vista de la proletarianización de las masas de la clase obrera asalariada en el siglo XIX, y del paro obrero masivo entre ambas guerras mundiales, no sólo es este fenómeno comprensible, sino que todavía más, hay que considerar aquella acentuación en la idea del bien común y de la justicia social como de urgencia, precisamente sobre la base de la situación del bien común, o sea: una situación de miseria que clamaba al cielo. Desde el desarrollo de la sociedad de bienestar (*Wohlstandsgesellschaft*), e incluso de la «sociedad de lujo» (*Ueberflussgesellschaft*), y por lo tanto de una situación en plena evolución, aparece necesariamente en la ontología social del bien común una dirección y orientación nuevas, y en consecuencia un inclinarse hacia las exigencias prácticas de la justicia social. Y todavía hay que procurar una vez más y siempre de nuevo resolver la cuestión social del siglo pasado y de la entreguerras. En la actual sociedad pluralísticamente unida se ha convertido el «trabajo» organizado en «poder social», equiparado al otro «poder social», con que Marx, con razón, caracterizaba al capital. La clase obrera organizada busca hoy día una posición como factor del poder y del orden políticos en lo económico, lo social y lo estatal. Por supuesto, que con ello no está todo suficientemente en orden; incluso, existe tan poco orden, que algún conocedor de las fuerzas que se mueven en la actual sociedad pluralista, duda seriamente de la posibilidad del advenimiento de un orden esencial. Porque, se argumenta, en la sociedad pluralista se contraponen grandes grupos organizadores unificados que pretenden imponer sus intereses de grupo según el *principio del poder* (*Machtprinzip*) en contradicción con el *principio de justicia* (*Gerechtigkeitsprinzip*). El estudio anterior no ha sido suscitado en definitiva por la nueva dirección que aparece con ello necesaria, en vista del concepto de bien común y de la norma de justicia social a entender paralelamente. El proceso de la sociedad de la actual democracia ha pasado a ser simplemente el mecanismo del reparto de bienes según el concepto de justicia social, en el que las

exigencias de la *justicia política* se confunden con las exigencias del bien común político. Nosotros vemos ciertamente una acentuación del bien común político, y sobre todo, del que surge del modo de ser de la sociedad pluralista, y precisamente de una acentuación que mantiene su gravedad especial por causa de la situación política mundial. En resumen: la sociedad de consumo lograda con la justicia social, tal como hoy se la entiende, tendría que ser entendida de nuevo como una sociedad política vinculada al bien común en el más amplio sentido. Lo que significaría ante todo que habría que ver en el bien común las más decisivas *tareas políticas del futuro* (concretamente: la ayuda a los pueblos subdesarrollados, lo único que puede garantizar la existencia futura de los Estados occidentales, con la consecuencia de que se sientan satisfechos con el nivel de vida alcanzado y pueda pensarse en la formación de nuevos capitales a favor de dichos países). Asimismo se debe pensar en los *valores espirituales y anímicos fundamentales del bien común*, sobre cuya significación directa respecto de una ontología del bien común que incluya toda la naturaleza personal y social, no puede haber duda alguna. Por ello sería una tarea política de primer orden pensar en la familia, célula de la sociedad y raíz de los valores decisivos del bien común, en lo biológico, moral y cultural. Quizás pueda permitirse, desde este punto de vista, recordar el intento realizado en mi libro, recientemente aparecido, sobre *Der Funktionär, seine Schlüsselstellung in der pluralistischen Gesellschaft* (Verlagsanstalt Tyrolia). El título ya deja entrever la dislocación de las responsabilidades políticas a que me refiero. Tales responsabilidades recaen hoy día con la máxima gravedad sobre los gobiernos y parlamentos, pero no con menos intensidad sobre los funcionarios de los partidos y de los bloques de intereses, con su influjo sobre gobiernos y parlamentos y sobre todos los campos de la configuración del bien común.