

# El bien del hombre y la comunidad

## 1. Introducción

Resulta llamativo que el primer modo como nos concebimos a nosotros mismos sea siempre de modo individual (nos pensamos solos) cuando lo cierto es que no es así como somos realmente, o al menos no del todo. La extraña tendencia del hombre a pensarse solo no estándolo nunca es el resultado de una muy peculiar condición que acompaña a todo lo humano: el hombre es como la frontera entre dos universos, «está en el límite entre las sustancias corpóreas e incorpóreas, existe como horizonte entre la eternidad y el tiempo», y esa condición fronteriza hace de él un ser paradójico.

Hablando de la condición religiosa del hombre, señalaba el profesor D. Julián Carrón (Facultad de Teología de San Dámaso) que lo que constituye la razón de la dignidad del hombre constituye al tiempo la razón de su soledad: el hombre es relación con el Misterio y en esta relación nadie puede sustituir a nadie. La respuesta del hombre a Dios, la relación del hombre con Dios, es personal. Ésta es la mayor grandeza y al tiempo la razón de su más profunda y radical soledad, en cuanto que «nos pueden acompañar –dice el Prof. Carrón–, pero nadie nos va a resolver el modo en que nosotros nos relacionamos con el Misterio, nadie»<sup>1</sup>. De aquí que, en cierto sentido, sea justo e inevitable concebir al hombre solo frente a su destino, porque es verdad que el hombre es así. El hombre es relación directa con Dios. Pero, aunque sea verdad que el hombre es así, descrito de esta manera no se le reconocería, porque la imagen no es completa, estaría desencarnada. Y la ‘encarnación’ en la que consiste el hombre y que completa su imagen es su dimensión comunitaria; para ser más precisos, su inserción en un pueblo. Porque –y retomamos la cita del Prof. Carrón– no se trata de que «se nos puede acompañar en

---

<sup>1</sup> CARRÓN, J. *Retiro de Adviento de la Fraternidad de Comunión y Liberación*, 2.XI.2000 (apuntes inéditos revisados por el autor).

esta relación con el Misterio», se trata más bien de que no hay relación con el Misterio fuera del seno de una compañía humana, fuera de la compañía de un *pueblo*. No es por casualidad que Dios, cuando se comunica a los hombres, lo haga fundando un pueblo. Un pueblo peculiar y distinto que ocupa su lugar en la historia: «no es un pueblo que se fabrica un Dios; es Dios que da nacimiento a su Pueblo como Pueblo de Dios»<sup>2</sup>. Por eso, para hablar del hombre, resultaría deseable hacerlo a dos voces, para poder expresar cuanto de él se puede decir al considerarlo como un sujeto individual, personalmente ordenado al Misterio y personalmente querido desde toda la Eternidad, y al tiempo como un sujeto que no es posible concebir sino por relación a su mujer e hijos, a sus padres y hermanos, a sus amigos y, en definitiva, a su pueblo, en cuanto que éste es la síntesis de todo lo anterior: el lugar en el que se cumple la vida humana.

Como una sola boca no puede desarrollar un discurso a dos voces, nosotros vamos a servir a uno de los coros, el político, sin ignorar que el otro debe estar acompañándolo al mismo tiempo. Sólo bajo esta premisa es posible entender correctamente todo lo que se diga a continuación sobre la obediencia política.

## 2. La dimensión política

En las obras de los grandes maestros tan importantes son las palabras con las que se dicen las cosas como el orden en que están expresadas y ordenadas las cosas que se dicen. De manera que, si uno quiere penetrar hasta donde es posible su pensamiento, vale la pena reparar la estructura de su exposición. Y, si esto es en general cierto, es singularmente verdadero en el caso de Aristóteles, en el que sólo la disposición de las partes ya es eminentemente elocuente. Aristóteles comienza toda su exposición moral (los diez libros de la *Ética* y los ocho de la *Política*) a partir de un *proemio* en el que señala tres cosas: el propósito de su obra, el modo de proceder y la cualidad que debe tener su auditorio. En realidad estos tres aspectos son dos; o mejor dicho, siendo tres aspectos diversos, proceden de dos principios únicos.

A manifestar lo que se propone hacer dedica las dos primeras lecciones del Libro primero, que comienzan con la definición del bien<sup>3</sup> y concluyen con la determinación de este bien como objeto de estudio de la ciencia política<sup>4</sup>. Conforme al comentario que del texto hace santo Tomás, entre ambos extremos media el siguiente argumento: puesto que el bien es una realidad primera, no puede ser

<sup>2</sup> PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA, *Para una pastoral de la cultura*. Vaticano, 23 de mayo de 1999.

<sup>3</sup> «Todo arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden» (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094 a).

<sup>4</sup> «Éste es, pues, el objeto de nuestra investigación, que es una cierta disciplina política» (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094 b 11).

conocido por nada que le sea anterior sino sólo por lo que es posterior a él, como es el movimiento. Así, la diversidad de operaciones humanas se corresponde con la diversidad de fines y bienes. Como, a su vez, todas las operaciones del hombre caen bajo alguna disciplina de razón, el orden de las ciencias y su mutua subordinación es manifestación del orden de sus objetos y su subordinación, y así de los fines humanos. Basta, por tanto, localizar la ciencia que sea «la principal y eminentemente directiva» entre todas, porque su objeto será el más importante de los bienes humanos.

Aristóteles afirma que esa ciencia es la política. La razón que da es interesante, «pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades». Santo Tomás comenta que es *mejor* por la misma naturaleza difusiva del bien, que hace que, cuanto mayor sea el bien, a más sujetos alcance; y *más divino*, porque «pertenece al amor que debe haber entre los hombres» no sólo el que se busque y se conserve el bien para uno mismo sino también para el pueblo y las ciudades, pues con ello el hombre se asemeja más a la causa de todos los bienes, que es Dios<sup>5</sup>.

Respecto del modo de proceder en su exposición, Aristóteles previene sobre la falta de certidumbre que acompaña a la materia moral: esta ciencia habla de lo que generalmente ocurre, sin que sea posible perderle más exactitud que la que admite la naturaleza del objeto<sup>6</sup>. Por último, sobre la cualidad que debe tener el que pretenda aprender, pone una condición previa: «experiencia de las acciones de la vida», porque sobre eso trata la política y a partir de ellas trabaja<sup>7</sup>. Teniendo experiencia, la ciencia política aun exige en el individuo una disposición añadida a obrar, porque su fin no va a ser el conocimiento de las cosas, sino precisamente la realización de la acción humana<sup>8</sup>. Éstas dos características, la falta de certidumbre y la necesidad de la experiencia, hacen referencia a una condición propia de la ciencia moral: trabajar sobre «lo particular y compuesto», a diferencia de la ciencia especulativa que trabaja sobre «lo universal y simple». De ahí que el método y la naturaleza de sus conclusiones sean distintos.

---

<sup>5</sup> *In Ethicorum*, L. I, l. 2.

<sup>6</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094 b 14.

<sup>7</sup> «Por otra parte, cada uno juzga bien aquello que conoce, y de eso es buen juez; de cada cosa particular el instruido en ella, y de una manera absoluta el instruido en todo. Por esta razón, el joven no es discípulo apropiado para la política, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y la política se apoya en ellas y sobre ellas versa» (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1095 a 1).

No es ésa la única razón por la que santo Tomás excluye como oyentes de esta disciplina a los más jóvenes, Cf. GILSON, E. *Thomas Aquinas and our colleges* (The Aquinas Foundation Lecture. Princeton University, 1953) Princeton University Press, 1953.

<sup>8</sup> «El fin de la política no es el conocimiento sino la acción» (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1095 a 5).

Estos tres aspectos que Aristóteles señala en el principio mismo de su gran obra moral proceden de dos principios diversos que van a presidir toda su reflexión. Por un lado, proponer la ciencia política como ciencia del bien humano encuentra su fundamento en un ‘principio de solidaridad’ entre los hombres que sobrepuja el ‘principio de individualidad’ con el que tendemos a pensar al hombre. Por otro, el que la ciencia moral no pueda ofrecer en sus conclusiones la misma certeza que se da en el orden de las ciencias especulativas, por tener como objeto «lo particular y compuesto», descansa en un cierto ‘principio de encarnación’ que rompe el ‘principio de abstracción’ con el que solemos juzgar la realidad.

Por el primero de estos principios, el hombre no debe ser considerado exclusivamente por relación a sí mismo sino también por relación a todos los demás hombres con los que comparte una identidad de origen.

Dice santo Tomás, «respecto a la participación en la especie todos los hombres han de ser considerados como uno solo»<sup>9</sup>. La afirmación es un lugar común no sólo en la obra de santo Tomás y Aristóteles sino en toda la historia del pensamiento y bajo esta consideración no representa problema, pues se podría decir lo mismo de todo individuo miembro de una especie. El problema está más bien en el orden de las consecuencias, hasta dónde extendemos las consecuencias de esta solidaridad. Éstas pueden ir desde la natural inclinación de un hombre a otro para una cierta cooperación en la generación de vida y en su conservación, que también se da entre los demás animales, hasta el mayor auxilio que sea posible pensar. Este mayor auxilio que quepa imaginar está muy bien expresado en la obra literaria de Dostoyevski. En ella aparecen de modo recurrente dos temas muy humanos: por un lado, el misterio de la solidaridad de los hombres en el mal, un misterio de pecado colectivo que hace a todos culpables, incluso a los que nada han hecho; por otro, el tema de la redención del mal a través del voluntario sufrimiento de un inocente: un justo que se ofrece por los pecadores. Estos dos temas, la solidaridad en la culpa y la sustitución vicaria (que expresados con tanta claridad parecen inconcebibles fuera de una tradición cristiana, aunque hay vestigios de ello en toda tradición religiosa), en el fondo son uno solo; o mejor dicho, tienen un fundamento común. Este fundamento es *la unidad del género humano*. A esta misteriosa unidad entre todos los hombres es a la que alude Santo Tomás cuando, con el mismo fundamento de la identidad de naturaleza, extiende a todos los hombres la culpa de lo realizado por un solo individuo: «también en otros tiene razón de culpa –dice–, pues todos los hombres deben ser considerados como uno solo por su participación en una naturaleza común»<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> «*Nam participatione speciei sunt plures homines velut unus homo, ut Porphyrius dicit*» (S.C.G., L. IV, c. 52. ). «*Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa, sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis*» (S.T. I–II, q. 27, a. 3 resp).

<sup>10</sup> «*Sic igitur huiusmodi defectus in aliis consequens ex primo parente, etiam in aliis rationem culpae habet, prout omnes homines computantur unus homo per participationem naturae communis. Sic enim invenitur voluntarium*

Se establece así entre los hombres un lazo de unión como no cabe pensar en otro mayor, porque el lugar en el que es fundada la unidad del género humano es la entraña misma de la libertad humana: los hombres son solidarios en el uso de la libertad.

El segundo de los principios, la condición encarnada del hombre, tiene su raíz en la peculiar naturaleza del hombre, unidad de cuerpo y alma. Condición única por la que el hombre «está en el límite entre las sustancias corpóreas e incorpóreas, existe como horizonte entre la eternidad y el tiempo»<sup>11</sup>. Participa de la naturaleza de los ángeles y de los animales, sin ser exactamente ni una cosa ni otra. El olvido de esta peculiar condición es un olvido de lo propiamente humano.

Olvidarse de que en cierto modo participamos de la naturaleza de los ángeles implica un error muy serio. Entre otras cosas lo que compartimos con ellas es el fin al que estamos llamados: la vocación. Quien se mira a sí mismo como un animal con un grado de complejidad mayor que otros animales, pero animal a la postre, no puede evitar degradar su horizonte vital y caer en la desesperación, nihilista (nada tiene consistencia, todo es contingente), nostálgica (el corazón está mal hecho porque tiene una promesa de infinito que es falsa) o hedonista (mediante la huída de la realidad a través de los sentidos). Pero el olvido de la condición animal no tiene errores de menores consecuencias. La condición animal del hombre no define su destino, pero sí el modo como se ordena a él. No define la meta, pero sí el camino. El olvido de la condición animal produce al final idéntica frustración, porque la inexistencia del camino impide igualmente la consecución del fin: existe algo grande a lo que está llamado el hombre pero no es posible alcanzarlo. Esta condición ‘compuesta’ del hombre introducen en la vida del hombre dos dimensiones que van a definir su estar en el mundo: la cooperación con otros hombres y el transcurso del tiempo. *Cooperación e historia* marcan la condición del vivir del hombre y definen *lo político*.

Si el hombre es político por naturaleza es porque no le basta vivir como un animal sino que quiere vivir como un ángel, y esto no es posible sin el auxilio de los demás y sin el transcurso del tiempo. De ahí que el horizonte de todas las relaciones humanas y de la vida del hombre sean, a su modo, políticas. Políticas y, a un tiempo, personales. Como personal es el fin de toda criatura espiritual.

---

*huiusmodi peccatum voluntate primi parentis quemadmodum et actio manus rationem culpae habet ex voluntate primi moventis, quod est ratio: ut sic aestimentur in peccato naturae diversi homines quasi naturae communis partes, sicut in peccato personali diversae unius hominis partes»* (S.C.G., L. II, c. 81).

<sup>11</sup> S. C. G., L. II, c. 81.

Toda la obra de Sto. Tomás está marcada por esta caracterización del hombre como «horizonte y confin» entre dos mundos. Esta “peculiar” condición del hombre es muy útil para entender la posición de dominio del hombre en la creación y es de todo punto extraordinaria, pues es puesto como “clave” entre dos mundo, capaz de resumir en sí todo, hasta el punto de que cuanto se haga en beneficio del hombre se hace, a través suyo, en beneficio de toda la creación: «el hombre está de tal manera compuesto de cuerpo y espíritu, siendo como el confin entre ambas naturalezas corporal y espiritual, que parece pertenecer a toda criatura cuanto se haga por la salvación del hombre» (S.C.G., L. IV, c. 55).

Así aparece poderosamente expresado en su naturaleza y en el orden de sus inclinaciones, ése es el peso de la vida humana, el *pondus*<sup>12</sup> humano. Estas inclinaciones, en cuanto que son conformes a un orden, lo son a una finalidad. La regla de ese orden de finalidades es lo que se conoce como la Ley Natural (ley porque es manifestativa de un cierto orden, natural porque el origen de ese orden es el modo propio de ser del hombre<sup>13</sup>).

La primera inclinación, común a todo lo que tiene cuerpo, es la que le hace tender a su conservación, a seguir siendo; pues el primer bien de cada cosa es su misma existencia. De ahí que las cosas ofrezcan resistencia a la descomposición y que la destrucción de algo siempre tenga, respecto de este algo, un carácter violento. A nada le es natural inclinarse a la desaparición, salvo que lo haga por una razón de bien mayor; es decir, como buscando un bien más universal y común que su bien particular.

La segunda inclinación de la ley natural trae precisamente su razón de ser de este bien más universal, común y superior al del individuo: la perpetuación de la especie. Porque entre los seres vivos la naturaleza conserva en la especie lo que no puede conservar en un individuo: la eternidad de vida. Así, por la ordenación del individuo a la especie, mediante la generación y la conservación de la prole, se cumple en la especie lo que no resulta posible cumplir en el sujeto: perpetuarse en la existencia. Esto es lo que parece que naturalmente todos desean, vivir para siempre<sup>14</sup>.

La tercera inclinación de la naturaleza, exclusiva de la criatura racional, también trae su razón de un bien más universal y común: «conocer la verdad sobre Dios y vivir en comunidad»<sup>15</sup>.

Hay que señalar que, aunque pueda parecer en la formulación que se trata de dos inclinaciones diversas, en realidad constituyen una sola y la misma inclinación. No se trata de que el hombre se incline al conocimiento de Dios como a su fin último y, aparte, a la vida societaria o política como a otro fin, que puesto detrás incluso tendría razón de secundario. Más bien hay que entender que con la misma inclinación con la que el hombre se inclina a su fin último se inclina a la vida polí-

---

<sup>12</sup> En multitud de sitios aparece la palabra *pondus* en la obra de santo Tomás, no asociada a su primer significado de carga o gravedad, sino interpretando las palabras del *Libro de la Sabiduría* conforme a la interpretación que de la misma hace también san Agustín: «*Eiusdem dicitur: omnia in mensura, numero et pondere disposuisti: ut per mensuram quantitatem, sive modum aut gradum perfectionis uniuscuiusque rei intelligamus; per numerum vero pluralitatem et diversitatem specierum, consequentem ex diversis perfectionis gradibus; per pondus vero inclinationes diversas ad proprios fines et operationes, et agentia et patientia, et accidentia quae sequuntur distinctionem specierum*» (S.C.G., L. III, c. 97). Otros lugares, *In I Sententiarum*, dist. 3, q. 2, a.2; S.T. I, q. 45, a. 7; *De Veritate*, q. 2, a. 6; *De Veritate*, q. 22, a. 1 y otros.

<sup>13</sup> «*Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi, quia unumquodque, in quantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam. Et hoc pertinet ad pondus et ordinem. Unde ratio boni, secundum quod consistit in perfectione*» (S.T. I<sup>a</sup>, q. 5, a. 5).

<sup>14</sup> S.C.G., L. II, c. 55.

<sup>15</sup> S. T. I–II, q. 94, a. 2, resp.

tica, como no pudiendo ser escindible el acto de amor por el que pretende su fin último y éste por el que se aproxima a la vida política y, por ende, a los otros hombres<sup>16</sup>. Éste constituye el principio, fundamento y regla de la sociabilidad humana, y por ello de la comunidad política.

A propósito de los principios dice Aristóteles que «se ha de poner el mayor esmero en definirlos bien, pues tienen gran importancia para lo que sigue. Parece, en efecto, que el principio es más de la mitad del todo, y que por él se aclaran muchas cosas que se buscan»<sup>17</sup>. Comentando santo Tomás estas mismas palabras explica que esto es así «porque todas las otras cosas que restan están contenidas en los principios, y eso es lo que dice más adelante, que por un principio bien entendido y considerado, muchas cosas que busca la ciencia se hacen manifestas»<sup>18</sup>.

Una de las cosas que está contenida en este principio que hemos expuesto y que se hace manifiesta por él es que no es posible el conocimiento de Dios fuera de la vida política, de la vida comunitaria. Otra, que no es posible vida política fuera de la búsqueda o de la inclinación del hombre a conocer la verdad sobre Dios, es decir, fuera de la inclinación verdadera del hombre al cumplimiento de su vida<sup>19</sup>.

Ambas afirmaciones son muy serias por las consecuencias que tienen. Afir-mar que no es posible el cumplimiento del deseo del hombre de conocer la verdad sino en la dimensión política es fácilmente accesible a la razón y no requiere gran demostración, pues cualquiera alcanza a entender que la práctica totalidad de lo conocido lo es por la transmisión que de ello se realiza en la comunidad. Por otro lado, pone de manifiesto la excelencia y dignidad de lo político y el compromiso profundo del hombre con el bien que persigue la comunidad política, en cuya consecución está empeñada su misma vida<sup>20</sup>. Por su parte, la afirmación de que no

---

<sup>16</sup> El principio por el que esto es posible está perfectamente expresado en el precepto evangélico que resume toda la Ley y los Profetas: amor a Dios y amor al prójimo. Esto es posible cuando existe un bien común al que referir el amor. Y ésa es, precisamente, la condición humana. «*Amor non diversificatur specie propter diversam quantitatem bonitatis diversorum, dummodo referuntur ad aliquod unum bonum commune (...) Unde eodem amore caritatis diligimus omnes proximos, inquantum referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus*». (S.T. II-II, q. 25, a. 1 ad 2).

<sup>17</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1098 b 5.

<sup>18</sup> *In Ethicorum*, L. I, l. 11.

<sup>19</sup> Algo semejante dice Lachance cuando afirma «*Une seule et même tendance incline l'homme à Dieu et à la société: elle ne l'incline pas toutefois à Dieu parce qu'elle l'incline à la société; au contraire, elle l'incline à la société parce qu'elle l'incline préalablement à Dieu et que cette inclination ne saurait parvenir à la perfection à laquelle elle est promise sans l'effort solidaire et prolongé d'une société de personnes. Encore, une seule et même loi ordonne à Dieu et au bien commun, et elle ne se montre pas pour autant incohérente, puisque l'essentiel du bien commun profane réside dans les vertus intellectuelles et dans la connaissance de Dieu. En fin, Dieu et la société sont des fins, mais pas au même titre: le premier est la fin ultime, suprême; la seconde est une fin intermédiaire, une fin quo, c'est-à-dire une cause, un principe d'action indispensable à la poursuite relativement parfaite de Dieu*» (LACHANCE, L. *Le droit et les droits de l'homme*. Presses Universitaires de France, Paris, 1959, pp. 114-115 [hay traducción en español, *El derecho y los derechos del hombre*, Rialp, Madrid, 1979]).

<sup>20</sup> Toda la grandiosa concepción política de León XIII está atravesada por esta alta concepción del bien común y de la naturaleza del vínculo político. De ahí la rotundidad de algunas afirmaciones que colocan el bien común como el primero de los bienes humanos, después de la ordenación del hombre a Dios. «Después de Dios, el bien común



hay vida política fuera de la inclinación del hombre a Dios, toca el núcleo fundamental de lo político y revela su naturaleza más profunda, es juicio respecto de toda comunidad política y pone de manifiesto que todo vínculo político, en su fundamento, es de origen religioso.

El motivo más serio y por lo tanto el único verdadero que puede mover a los hombres a unirse entre sí con relación política es «*ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo*»; aunque, como afirmación, no goza de la evidencia de la anterior y exige cierta demostración.

### 3. La amistad, fundamento de la vida comunitaria

Cuando al escribir *La ciudad de Dios* san Agustín se ve obligado a precisar el concepto de ‘ciudad’ se encuentra con un problema<sup>21</sup>. En el concepto pagano de ‘ciudad’, la justicia y el derecho juegan un papel definitorio. La definición clásica de ciudad de Cicerón (que san Agustín cita de Escipión, «la reunión de la multitud asociada bajo el consenso del derecho y la utilidad común»<sup>22</sup>) obliga a concluir que «donde no hay justicia no hay Ciudad»<sup>23</sup> y, a fuerza de seguir el razonamiento, a negar la existencia del pueblo romano; pues ninguna justicia puede haber allí donde los hombres se sustraen del Dios verdadero. Pero San Agustín se da cuenta de que esto es un verdadero inconveniente para la tarea que se había propuesto y para el sentido común, así que propone una nueva definición de pueblo que le permitirá afirmar lo que con la otra definición se negaba, que «el pueblo romano es pueblo, y, la suya, verdadera república», y definirá el pueblo por relación a la comunidad de afecto: «el pueblo es la reunión de la multitud de seres racionales, asociados por la concorde comunión en las cosas que aman»<sup>24</sup>. De aquí concluirá, entre otras cosas, que «para ver qué pueblo es, hay que ver qué cosas ama»<sup>25</sup>.

Esta concorde comunión en el amor recibe con toda propiedad el nombre de amistad. Así, san Agustín coloca la amistad en el principio y en la misma definición de pueblo.

---

es la primera y última ley de la sociedad humana» (LEÓN XIII, *Au Milieu des Sollicitudes*, 23).

<sup>21</sup> El razonamiento está tomado del espléndido libro de GILSON, E. *Les métamorphoses de la cité de Dieu*. Louvain, 1952, pp. 37 y ss. (hay traducción en castellano, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Rialp, Madrid, 1965)

<sup>22</sup> «*Populum esse definivit coetum multitudinis, iuris consensu et utilitatis communione sociatum*» SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, L. XIX, 21.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> «*Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi comunione sociatus*» (SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, L. XIX, 24).

<sup>25</sup> «*Profecto ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda quae diligit*» (SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, L. XIX, 24).

Lo que se corresponde con un principio elemental de antropología realista, «*qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*», es decir, así como es cada uno, así le parece a él el fin. O, dicho de otro modo, cada uno se hace conforme a aquello que ama y cada uno ama lo conforme a sí.



Colocar la amistad en el fundamento de la vida comunitaria no resulta nuevo<sup>26</sup> ni sorprendente. A la razón de amistad pertenece la mutua sociedad, pues el afecto es de suyo unitivo. Los que aman algo, en esto mismo que aman, se asocian y concuerdan. De ahí que donde hay sociedad, sea ésta del orden que sea, hay amistad; y también justicia<sup>27</sup>. Esto es lógico. Por parte de la justicia, porque ésta es la virtud que ordena al hombre en relación a otro, es decir, que ordena las acciones humanas, por lo que allí donde hay un hombre y su acción puede ser referida a otro hay una relación de justicia. De parte de la amistad también es lógico, aunque es menos evidente. Es lógico, porque su acto propio es el trato y la convivencia<sup>28</sup>, y es natural al hombre que en todo aquello en lo que comunica con otro se preste mutuo auxilio<sup>29</sup>, y eso exige y genera afecto recíproco. Así se concluye que es natural que en todo trato haya cierta dilección o afecto. Es menos evidente porque conforme se diversifican las amistades, así también las comunidades.

La primera razón de la diversidad de amistades procede de la igualdad y desigualdad de personas<sup>30</sup>. Entre iguales, la diversidad procede del bien que se ama, pues con distinto amor se aman cosas distintas. Así, el bien que comunican los amigos especifica a éstos en tanto que amigos, pues comunican en aquello que aman.

Como son tres las cosas buenas, tres son genéricamente los amores a los que da lugar: uno es el amor con el que se quiere lo útil; otro distinto el amor con el que se quiere lo deleitable y, por último, otro es el amor con el que se quiere lo que en sí mismo es bueno, aunque pudiera no resultar ni útil ni deleitable. Cada uno de estos amores es un tipo de amistad<sup>31</sup>.

---

<sup>26</sup> En el comienzo del libro VIII de la *Ética* y al argumentar sobre la pertinencia de tratar de la amistad dentro de la filosofía moral, Aristóteles dice: «Parece además que la amistad mantiene unidas a las ciudades, y que los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia: en efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y es a ella a lo que más aspiran, mientras que lo que con más empeño procuran expulsar es la discordia, que es enemistad. Y cuando los hombres son amigos ninguna necesidad hay de justicia, mientras que aun siendo justos necesitan además de la amistad, y parece que los justos son más capaces de amistad». (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1155 a 23–28).

<sup>27</sup> «Parece, como hemos dicho al principio, que la amistad y la justicia se refieren a las mismas cosas y se dan en las mismas personas. En efecto, en toda comunidad parece haber alguna clase de justicia y también de amistad. Así se llaman entre sí amigos los compañeros de navegación y de campaña, y lo mismo los miembros de otras comunidades. En la medida en que participan de una comunidad hay amistad entre ellos, y también justicia. Y el proverbio “lo de los amigos es común” tiene razón, pues la amistad existe en comunidad» (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1159 b 25–30).

<sup>28</sup> *In Ethicorum*, L.VIII, l. 5.

<sup>29</sup> «*Naturale est autem hominibus, ut in utroque genere operum sibi communicent se invicem iuvantes*» (*In Politicorum*, L. I, l. 1).

<sup>30</sup> No vamos a tratar la amistad entre desiguales, como entre el padre y el hijo o todo aquél que tiene cierto imperio sobre el que le está subordinado, pero es evidente que estas amistades son diversas de aquellas que tienen lugar entre quienes son iguales entre sí; porque, entre aquéllos, el amor recíproco no es según igualdad, sino que uno ama más al otro, por lo que es según proporción; de esta manera, los que así se quieren no comunican lo mismo, como en el caso anterior, sino uno más y otro menos. Dentro de estas amistades también hay cierta diversidad, en cuanto que no es la misma disposición la que un padre tiene hacia su hijo, ni el trato que le dispensa, que la que tiene para con su mujer, ni tampoco es la misma la razón de amar. Hábito, acto y razón diversifican entre sí estas amistades.

<sup>31</sup> Dice santo Tomás: «*Actus amoris semper tendit in duo: scilicet in bonum quod quis vult alicui; et in eum cui vult*

De entre estas especies de amistad, aquéllas que se dan en torno a lo útil o lo deleitable no son amistades por sí, sino de un modo accidental. En ellas los amigos se aman recíprocamente por el beneficio que obtienen, de donde sucede que no aman al amigo según lo que es en sí mismo, sino según lo que a cada uno le acontece cuando está con él (que obtiene beneficio o que disfruta). De ahí que estas amistades se deshagan con facilidad cuando desaparece el bien en que los amigos comunican. En cambio, en la amistad que se genera a partir de lo que es bueno por sí, los amigos aman al amigo por sí mismo en cuanto quieren el bien que hay en el amigo, y éste bien es él mismo. De donde ésta es una amistad perfecta y estable. Entre estas amistades perfectas debe ser contada la amistad política o concordia. Y la condición de lo político será solidaria de este orden de comunicación en que se funda la amistad política.

Para proceder al análisis de la amistad política Aristóteles se va a servir metodológicamente de la observación del trato que cada hombre se dispensa a sí mismo. Pues es posible observar que los hombres llaman amigos a aquellos a los que tratan como se tratan a sí mismos. Y esto es así porque el origen de la amistad se encuentra en el amor que el hombre tiene para sí mismo y los actos de amistad proceden del modo como cada hombre obra consigo mismo («pues vemos que un hombre es amigo de otro cuando hace al amigo lo mismo que se haría a sí mismo»<sup>32</sup>). Así, a partir de lo que es propio del hombre para consigo mismo se manifiesta lo que es propio del trato entre amigos y, por ende, entre todo hombre<sup>33</sup>.

En esto coincide el amor del hombre a sí mismo y a otros hombres: en primer lugar, en la voluntaria prestación de beneficios, que llamamos beneficencia; en segundo lugar, en querer que el amigo exista y viva por nada distinto de él mismo, como nos pasa respecto de nosotros, lo que llamamos benevolencia; y, en tercer lugar, en la *concordia* o comunión de juicio; que, a su vez, se puede alcanzar en cuanto a tres aspectos: en cuanto a la *convivencia* y el trato, en cuanto a la *elección* de lo que hay que hacer o evitar y en cuanto a las pasiones, de las que se sigue el *gozo* y el *dolor*<sup>34</sup>. De estos tres actos de amistad, es la concordia la que más nos interesa, porque «la amistad política, ya sea la que tienen entre sí los ciudadanos de una misma ciudad, ya sea entre ciudades diversas, parece ser lo mismo que la concordia»<sup>35</sup>.

---

*bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum*» (S.T. I, q. 20, a. 1 ad 3), de donde el objeto especifica el amor.

<sup>32</sup> *In Ethicorum*, L.IX, l. 4.

<sup>33</sup> «Las relaciones amistosas con nuestro prójimo y las notas por las que se definen las distintas clases de amistad parecen derivadas de los sentimientos que tenemos respecto de nosotros mismos. Se define, en efecto, al amigo como el que quiere y hace el bien, o lo que a él se lo parece, por causa del otro, o como el que quiere que su amigo exista y viva por amor del amigo mismo.» (*Ética a Nicómaco* 1166 a.).

<sup>34</sup> *In Ethicorum*, L.IX, l. 4.

<sup>35</sup> «*Ostendit qualiter se habeat concordia ad amicitiam politicam. Et dicit, quod amicitia política, sive sit civium unius civitatis adinvicem, sive sit inter diversas civitates, videtur idem esse quod concordia*». (*In Ethicorum*, L. IX, l. 6).

Siguiendo el método de observar primero en el individuo para luego predicar de la amistad, conviene ver primero cómo el hombre concuerda consigo mismo para saber cómo lo hará después con su amigo. Y en este extremo difiere el hombre que es bueno del hombre que no lo es, porque «el bueno máximamente quiere convivir consigo mismo, volviéndose sobre su corazón y meditando consigo mismo. Pues esto lo hace deleitablemente; de un primer modo en cuanto a la memoria de los hechos pasados, porque la memoria de los bienes que ha hecho es para él deleitable; de un segundo modo en cuanto a la esperanza del futuro, pues tiene esperanza en que habrá de obrar bien en el futuro, lo que le también es para él objeto de deleite; y, de un tercer modo, en cuanto al conocimiento de las cosas presentes, pues especula sobre cosas verdaderas y útiles»<sup>36</sup>. En cambio –dice santo Tomás comentando el texto de Aristóteles– «los malos no pueden convivir consigo mismos, volviéndose sobre su corazón, sino que buscan a otros con los cuales entretenerse, hablando y cooperando con ellos con palabras y acciones. Y esto es así porque, al estar consigo mismos pensando sobre sí, al instante recuerdan muchas cosas malas y graves que cometieron en el pasado y sospechan que harán cosas similares en el futuro, lo que les resulta doloroso. Pero cuando están con otros hombres, volviéndose hacia las cosas exteriores, se olvidan de sus maldades. Como nada tienen en sí digno de amar ni nada amigable, se sufren a sí mismos»<sup>37</sup>.

De la misma manera sucede con lo que se refiere a la concordia en la elección de lo que hay que hacer o con la concordia en las pasiones. El bueno elige lo que conviene para toda su persona y se duele y se regocija en las mismas cosas, pues en él sus apetitos siguen a la razón y los movimientos desordenados son mínimos, obra lo razonable y no fácilmente se arrepiente de lo que ha elegido. Al que no es bueno le sucede lo contrario, que anda permanentemente en lucha consigo mismo, porque una cosa es lo que elegiría una parte de él y otra cosa distinta lo que elegiría otra parte, por eso con facilidad se arrepiente y se duele de lo que elige: al obrar contra la razón y satisfacer sus apetitos, la razón se entristece, aunque gozan sus sentidos, y, si es al contrario, la alegría que experimenta la razón desaparece por el dolor de sus pasiones, que le arrastran a lo opuesto. De este modo, dividido dentro de sí, no concuerda consigo mismo<sup>38</sup>.

Esta concordia máximamente conviene a los amigos y a la ciudad.

En lo que toca a la convivencia, por cuanto la memoria del pasado, la inteligencia del tiempo presente y la expectación del futuro constituyen la vida de la comunidad. Igual que en el hombre su vida personal está constituida por esta identidad del sujeto consigo mismo a lo largo del tiempo, lugar donde el sujeto se

---

<sup>36</sup> *In Ethicorum*, L. IX, l. 4.

<sup>37</sup> *In Ethicorum*, L. IX, l. 4.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

reconoce y núcleo de donde parte toda actividad personal<sup>39</sup>. La concordia que se refiere a la común elección concierne sobre todo a lo operable, es decir, a las cosas que se deben hacer y, por ello, a lo útil y bueno. No se dice que los hombres concuerden por estar de acuerdo en todo, sino por estarlo en el juicio acerca de qué cosas son buenas y cuáles malas y, aun dentro de esto, en especial sobre dos cosas: de una parte, «aquellas que tienen alguna importancia, pues no desaparece la concordia por disentir en algo mínimo»; de otra, «aquellas que pueden convenir a aquellos que concuerdan o a todos»<sup>40</sup>.

Precisamente de aquí arranca la prueba de Aristóteles a favor de la sociabilidad humana al comienzo de la *Política*: la existencia en el hombre de la 'palabra'. La razón del argumento no descansa sólo en la racionalidad del hombre como fundamento abstracto de la ciudad, sino en la unidad de juicio sobre lo bueno y lo malo como fundamento próximo y concreto de cada ciudad. Los hombres están juntos porque coinciden en juzgar como buenas las mismas cosas, y la comunicación de este juicio es la que funda la unidad política entre los hombres:

«La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, etc., y la *comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad*»<sup>41</sup>.

La comunicación de estas cosas es lo que constituye cada casa y cada ciudad, habría que decir.

*El primer y más verdadero modo de unidad entre los hombres es el de las inteligencias.* Esa comunión de inteligencias es la que está en el origen de la amistad política<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Vid. FOMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. Rialp, Madrid, 1992, pp. 348 y ss.

<sup>40</sup> *In Ethicorum*, L. IX, l. 6.

<sup>41</sup> ARISTÓTELES, *Política* 1253 a 12.

<sup>42</sup> «La naturaleza social, 'política', del hombre, del viviente en cuanto que tiene palabra, radica constitutivamente en la aptitud para la comunicación humana en el lenguaje sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo. Esta comunicación pertenece al ejercicio de la amistad política, y en cierto sentido habría que encontrar en la deficiencia de esta amistad entre los hombres el motivo impulsor de todo 'malentendido' en la vida colectiva» (CANALS VIDAL, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. PPU, Barcelona, 1987, pág. 681).

## 4. La unidad del bien personal y del bien común

En el comienzo señalábamos que la unidad del bien personal y del bien común descansa en la unidad del género humano, tanto por su común pertenencia a una naturaleza como por la unidad en la dinámica de la libertad: un tipo de unidad que nos hace solidarios unos de otros en un orden moral. Esto, evidentemente, implica cierta comunión de fines<sup>43</sup> y, por esto, de afectos. Con el mismo amor con el que el hombre busca su cumplimiento, se ordena a la comunidad. Esta identidad de afectos, que procede del sujeto que ama, tiene su origen en el peculiar modo de ser del hombre.

Dice santo Tomás, «propiamente no hay amistad de uno para con uno mismo, sino algo más que amistad. Porque la amistad importa cierta unión, pues como dice Dionisio, el amor es virtud unitiva. Pero de cada uno consigo mismo hay unidad, que es más poderosa que la unión. De donde, como la unidad es principio de la unión, así *el amor con el que alguien se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad*»<sup>44</sup>. No sólo el modo de quererse cada uno a sí mismo es la forma del amor al amigo, sino que en el amor que cada uno se tiene a sí mismo encontramos la raíz del amor a los otros. De ahí se concluye que amar bien a los amigos pasa por el amor a uno mismo; pero también, a la inversa, que el amor a uno mismo pasa por querer a los amigos buenos. Esto último (el bien del hombre entraña el bien de los demás hombres) no parece tener la misma evidencia que la conclusión anterior, y es preciso demostrarlo.

Aristóteles lo demuestra de tres modos: en primer lugar, por razón de aquello en lo que consiste la misma vida buena. Pues el vivir bien o la vida buena consiste en una cierta rectificación del afecto por el que nos gozamos en las cosas buenas y nos dolemos de las tristes. Este gozo procede, en todo caso, de lo que conocemos, pues no es posible sentir algo por las cosas que se ignoran. Y lo cierto es que conocemos mejor las obras y acciones de los amigos que las nuestras, pues nadie es buen juez de sí mismo y a menudo el juicio sobre lo que es propio falla. Por eso, en el amigo reconocemos mejor las buenas obras y en ellas nos complacemos. El hombre dichoso, comenta santo Tomás, «busca considerar las acciones buenas de este hombre bueno que es su amigo. Y porque el amigo es casi como otro yo, las accio-

---

<sup>43</sup> Hay que insistir en que se trata de 'cierta comunión de fines', pero no identidad. El fin de la persona es, por serlo, personal. Por lo tanto no se identifica con el fin de la comunidad, pero sí lo implica. La imagen del matrimonio es útil, porque uno no se salva por su matrimonio, pero sí en su matrimonio. Tan absurdo sería esperar que el cumplimiento de la vida del hombre se dé por unirse en matrimonio, como creer que tras el matrimonio el cumplimiento de la vida se puede dar fuera de él.

<sup>44</sup> «*Amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid maius amicitia: quia amicitia unionem quandam importat, dicit enim Dionysius quod amor est virtus unitiva; unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae*» (S.T. II-II, q. 25, a.4 resp.).

También, *In Ethicorum*, L. IX, l. 11.

nes de su amigo son casi como tuyas»<sup>45</sup>. Además, sigue comentando el santo doctor, está el hecho de que la vida solitaria y desprovista de amigos es gravosa y obliga a interrumpir muchas veces las operaciones buenas, porque es difícil estar continuamente llevando a cabo aquello en lo que consiste la vida buena. En cambio, esto es más fácil si se vive con otros, pues se realiza cierta alternancia en las operaciones y así el deleite es más continuo (como cuando dos estudian juntos y se complacen en la mutua comunicación de lo que van aprendiendo, y cuando uno habla el otro descansa y le escucha y así, por la colaboración de dos, hay menos fatiga y el estudio se prolonga). Por último, está la misma asociación en la virtud por la que el hombre hace mejor las buenas obras: «a partir de la convivencia amigable del hombre virtuoso con los buenos surge la *ascesis*, es decir, la asociación en la virtud, como dice cierto poeta llamado Teognis. Y tal sociedad es conveniente para cualquier hombre bueno, como también otras obras humanas se llevan mejor a cabo en sociedad»<sup>46</sup>.

Esto lo dice Aristóteles acudiendo a ‘razones morales’, es decir relacionadas con el obrar libre del hombre, que es su obrar más propio. Porque de lo manifestado se hace evidente que el hombre actúa con más deleite, de un modo más continuo y conveniente cuando lo hace con otros que cuando está solo. Por eso, su mismo bien personal pasa por el bien de otros. Pues en aquello que distingue al hombre, la operación de razón, se encuentra que hay más perfección en comunidad que en soledad. Dicho de un modo sencillo, *el hombre es más libre con sus amigos que solo*.

Pero, en segundo lugar, hay otra razón que Aristóteles llama más ‘natural’, y es aquélla que procede del mismo vivir del hombre. La vida del hombre consiste en sentir y entender, y tanto el hombre se siente sintiendo, como la inteligencia entiende que entiende. Y, al sentirse sintiendo y al entender que se entiende, el hombre se siente y se entiende viviendo. Y esto es un gran bien y es un gozo para el hombre bueno, porque siente que tiene un bien en sí mismo, que es su ser y su vivir<sup>47</sup>. Como el amigo es otro yo, el hombre bueno siente hacia el amigo como siente hacia sí mismo, y así se goza en que el amigo sea. «Y para esto, para que se deleite en el amigo, conviene que sienta su ser en absoluto, lo que sólo sucede conviviendo con él mediante la comunicación de las palabras y la consideración de la mente. De esta manera se dice que propiamente los hombres conviven entre sí, ya que ésta es la vida del hombre, y no porque pasten juntos como sucede en los rebaños»<sup>48</sup>.

Mediante al comunión de la vida personal los amigos se sienten viviendo juntos, y esto es un gran bien.

---

<sup>45</sup> *In Ethicorum*, L. IX, l. 10.

<sup>46</sup> *In Ethicorum*, L. IX, l. 10.

<sup>47</sup> *In Ethicorum*, L. IX, l. 9.

<sup>48</sup> *In Ethicorum*, L. IX, l. 9.