

# EL BIEN COMÚN Y LA CULTURA POLÍTICA DEL OCCIDENTE CONTEMPORÁNEO

*Danilo Castellano*

## 1. Premisa

Antes de entrar en el fondo de la cuestión son necesarias algunas precisiones, sin las cuales el discurso resultaría equívoco. No sólo en lo que respecta al «bien común», sino también al «Occidente» y a la «cultura política». Esto es, resulta necesario precisar con qué significado se usan los términos, pues frecuentemente decimos cosas distintas con las mismas palabras.

## 2. Bien común

Empecemos por el bien común, tema del que me he ocupado varias veces (1), buscando de aclarar que no es el «bien público», esto es, el bien de la *persona civitatis*. Si el bien común fuese el del Estado, como sostienen –aun con argumentos a veces diferentes– las doctrinas políticas modernas, vendrían a coincidir con el bien privado del ente político que se constituye con el contrato social. En cuanto bien privado

---

(1) Cfr. Danilo CASTELLANO, «¿Qué es el bien común?», en Miguel AVUSO (ed.), *El bien común. Cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas*, Madrid, Itinerarios, 2013, pp. 13-25; «Che cos'è il bene comune?», *Instaurare* (Udine), a. XLII, n. 1 (2013), pp. 9-12; «Il bene comune e le sue contraffazioni», *Bollettino di Dottrina sociale della Chiesa* (Trieste), a. XII, n. 11 (2017), pp.15-19. Véase, además, el capítulo IV del libro *Politica. Parole chiave*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2019 (trad. española Madrid, Dykinson, 2019).

no tendría nada en común y no tendría nada que compartir. Sería un bien exclusivo del Estado, del que el mismo Estado podría disponer con libertad absoluta, esto es, *ad nutum*. El bien común, en este caso, vendría a coincidir –como sostuvo por ejemplo Rousseau (2)– con la existencia misma del Estado. Lo que justificaría la «razón de Estado» y sus métodos. En otras palabras, todo sería legítimo para el Estado. El bien común, identificado con el bien público, es la premisa del totalitarismo, aun cuando asuma ropajes democráticos. Lo demostró Rousseau y lo aplicó la Revolución francesa de 1789.

Pero he intentado aclarar igualmente que el bien común no es el bien privado de la persona tal y como ha sido teorizada por el personalismo contemporáneo. El bien privado de la persona es el bien que la persona quiere para sí, es la realización de su voluntad, lograda a veces con sus solas fuerzas (liberalismo político clásico) o con el auxilio del Estado (del Estado social de derecho), que se hace «Providencia» garantizando todos los servicios idóneos para la realización plena de los deseos individuales.

He tratado, finalmente, de demostrar que el bien común como «conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección» –definición dada por el Concilio Vaticano II y recordada recientemente por el papa Francisco (3)– está hipotecada por el liberalismo kantiano. Esto incluso cuando las condiciones externas requeridas para el desarrollo de la persona se invocan para el logro (absolutamente voluntario) de la perfección: el ordenamiento jurídico, en este caso, se limita a tutelar solamente el espacio para las elecciones libres de la persona, dentro del cual todas son legitimadas simplemente porque son queridas.

Estamos en presencia de tres definiciones inaceptables de bien común: las dos primeras porque son absurdas y la tercera por equívoca y abierta a errores tanto teóricos como prácticos.

---

(2) Cfr. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, l. II, c. IV.

(3) Para el Concilio Vaticano II véase Constitución «Gaudium et spes», n. 26. El papa Francisco propone la misma tal cual, esto es, sin añadir nada, en la Encíclica *Laudato si*, Roma, de 24 mayo de 2015, n. 156.

### 3. Occidente

También Occidente, como bien común, admite una pluralidad de sentidos.

Su significado, en efecto, no puede conocerse haciendo referencia tan sólo a la posición geográfica. O mejor, la posición geográfica puede decir –y dice– mucho más cuando se refiere a algo más que la geografía. Así, Occidente puede significar una cultura particular que se distingue, por ejemplo, respecto de la del Oriente, por considerar positivamente el mundo y en particular el ente finito. Así pasó con la antigua Grecia. Lo que es, no es malo, una condena o causa de sufrimiento. Joseph Schmucker-von Koch, por ejemplo, encontró en esta consideración positiva de lo «finito» la primera y quizá más importante distinción para la definición de Oriente y Occidente (4). En la antigua Grecia, y aún más en la *Weltanschauung* judía, se encontraría la génesis y el fundamento metafísico de lo que llamamos Occidente.

Se ha dicho, además, que la esencia del Occidente está representada por la civilización y la cultura europea, esto es, la civilización romano-germánica y cristiana. Esta definición omite, en primer lugar, una de sus componentes esenciales: la de la filosofía griega (5). No toma en consideración tampoco que la civilización europea presenta dos filones, la cultura católica y la protestante, que no son en efecto idénticas. La contraposición se evidencia en la aplicación de la Reforma luterana tanto en el campo moral, como en el sector político

---

(4) Cfr. Joseph SCHMUCKER-VON KOCH, «Das europäische Menschenbild als Fundament der Ideologiekritik», en Danilo CASTELLANO (ed.), *Al di là di Occidente e Oriente: Europa*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1994, pp. 71-83.

(5) Sobre el alma más profunda de Europa, considerada no solamente en términos histórico-sociológicos, he tratado de llamar la atención en una ponencia desarrollada en el Instituto Internacional de Estudios Europeos «Antonio Rosmini» de Bolzano el año 2001: cfr. Danilo CASTELLANO, «L'Europa come problema», en Danilo CASTELLANO (ed.), *L'anima «europea» dell'Europa*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002, pp. 11-27. En mi modesta opinión, compartida por muchos otros autores, las tres componentes de la cultura europea son la filosofía griega, el derecho romano y el cristianismo. La cultura germánica, en cambio, es precursora de posibles errores. La modernidad, aunque sea por vía tan sólo hermenéutica, teoriza el abandono de esos tres componentes fundadores.

o la esfera jurídica (6). La Revolución francesa hizo todavía más evidente la ruptura. Hay autores, como por ejemplo Guido De Ruggiero, que sostienen que el Occidente es hijo de la Revolución de 1789 (7); mientras que otros afirman que el espíritu de Europa (y por tanto del Occidente) vive ahora en la cultura política de los Estados Unidos de América: para Maritain y Cotta, por ejemplo, el americanismo es el Occidente (8). El americanismo sería la versión aparentemente «débil» (la «fuerte», en cambio, estaría representada por la cultura política europea posterior a la Revolución francesa) del Occidente moderno (9), que postula un subjetivismo que disuelve al mismo sujeto. Desde este ángulo representa la contraposición más avanzada del Oriente. Su iusnaturalismo (el moderno, se entiende) es además su expresión coherente en el plano del derecho, que sufre una verdadera y propia refracción: el derecho como determinación de lo que es justo es totalmente eclipsado para dejar lugar, primero, al derecho subjetivo (entendido como *facultas agendi ex norma agendi*, puesta por la ley humana positiva) y, después, como mera y absoluta pretensión. Cuando hablamos de Occidente nos referimos a este modo de entenderlo.

Pero Occidente ha asumido ulteriormente otro significado, mucho más circunscrito, pero al mismo tiempo significativo. Tras la segunda guerra mundial ha sido usado para

---

(6) Véase, sobre el tema, Danilo CASTELLANO, *Martin Lutero. Il canto del gallo della Modernità*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2016 (trad. española Madrid, Marcial Pons, 2016). Y para la consideración de otros aspectos puede verse además el volumen de Miguel AYUSO (ed.), *Consecuencias político-jurídicas del protestantismo*, Madrid, Marcial Pons, 2016.

(7) Sobre todo puede verse Guido DE RUGGERO, *Storia del liberalismo europeo*, Bari, Laterza, 1959.

(8) Sobre Maritain, cfr. Jacques MARITAIN, *De la justice politique*, París, Plon, 1940, ahora en Jacques y Raissa MARITAIN, *Oeuvres complètes*, vol. VII, Friburgo-París, Éditions Universitaires-Éditions Saint Paul, 1988, pp. 289 y ss. Sobre Cotta, en cambio, véase Sergio COTTA, *Europa: fantasma o realtà?*, Nápoles, Guida, 1979, particularmente p. 23.

(9) «Moderno» significa en este caso lo generado por la Reforma protestante. El americanismo es su fruto más radical, pues es en efecto el desarrollo más coherente de las premisas luteranas. Pues nació para responder a las exigencias morales y políticas de quienes emigraron desde Europa para afirmar el derecho a la libertad *de* conciencia (que no es la libertad *de la* conciencia), conculcado por la paz de Augsburgo (1555).

indicar los países regidos por la democracia parlamentaria en contraposición a los de democracia socialista, es decir, los países denominados «comunistas». La línea de demarcación era el «telón de acero», que dividía a Europa en dos. El Occidente se encontraba por tanto encerrado geográficamente dentro de límites restringidos dentro de los cuales no sólo estaban vigentes distintos regímenes políticos sino también sistemas económicos radicalmente contrapuestos. Esta noción de Occidente ha desaparecido con la caída de los regímenes comunistas simbolizada con la demolición del «muro de Berlín» en 1989.

#### 4. Cultura política

La cultura política puede entenderse a su vez sustancialmente de dos modos: como cultura humanística y como cultura antropológica. La primera es crecimiento según el orden de las cosas, conocimiento siempre mayor de éstas y progreso intelectual y moral del ser humano. La segunda es mera actividad (10), o sea, acción y conocimiento del hecho y del hacer: todo lo que el hombre hace es cultura. Y no es posible, sino de manera convencional, adoptar criterios que marquen distinciones: no es posible distinguir lo que es civil de lo que es incivil. La historia en sí misma se considera despliegue del espíritu del hombre. Lo que cuenta es sólo la efectividad. Si se entendiese que la cultura es la antropológica no sería posible hablar de barbarie y de civilización. Políticamente, así, se estaría obligado a identificar política y poder efectivo. Identificación que se ha producido, aunque con recorridos no siempre idénticos, con las doctrinas políticas modernas: de Maquavelo a Hobbes, de Rousseau a Marx. Señala el fin de la humanidad de la política y plantea no pocos problemas para el bien común.

---

(10) Resulta significativo, por ejemplo, que estudiosos de la literatura italiana hayan indagado su historia como *Historia de la actividad literaria*, en lugar de *Historia de la literatura* (véase, a este respecto, por ejemplo Giuseppe PETRONIO, *Storia dell'attività letteraria in Italia*, Palermo, Palumbo, 1964). Es la aplicación coherente en el campo literario de la doctrina idealista-marxista.

## 5. Un apunte sobre la cuestión del bien común, hoy

La del bien común es una *vexata quaestio*, que en la época contemporánea se ha tornado actualísima tanto a causa de la experiencia de los regímenes totalitarios (fascismo, nazismo, estalinismo, etc.) (11), cuanto por la anarquía de la doctrina politológica estadounidense (12). La cultura política católica, a este respecto, ha sufrido fuertes oscilaciones, debidas a las ilusiones cultivadas sobre todo por el clericalismo (13), que ha llevado a los católicos a tratar de «bautizar» lo que no puede bautizarse, es decir, a buscar constantemente entendimientos o acuerdos con los regímenes impuestos como efectivos, tanto «autoritarios» (por usar la expresión de Nolte) (14) como liberal-democráticos. Paradigma de esta oscilación es Jacques Maritain, cuyo pensamiento «evolutivo» ha sido utilizado por los católicos en cualquier estación política: en los años en que lo «antimoderno» estaba de

---

(11) La experiencia del totalitarismo ha favorecido la elección liberal por distintos países, en la convicción de poder restablecer la libertad. No se tuvo en cuenta adecuadamente que la libertad tienen un plurisignificado y que la negativa (propia del liberalismo) favorece el nacimiento y la afirmación de la anarquía, a la que luego pone remedio –lo observó en su tiempo Platón– con la tiranía.

(12) La doctrina politológica de la política ha sido teorizada en los Estados Unidos de América por Arthur F. Bentley con su obra de 1908 *The Process of Government*. Esta teorización, sin embargo, representó solamente la definición formal de la politología practicada desde su origen en dichos Estados Unidos. Puede verse sobre el tema Alessandro PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina dello Stato*, Turín, Giappichelli, 1967, particularmente pp. 91 y ss.; Danilo CASTELLANO, *Introduzione alla filosofia della politica. Breve manuale*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2020, pp. 55-69 (trad. española Madrid, Marcial Pons, 2020, pp. 53-63).

(13) A fin de evitar equívocos es bueno precisar que usamos el término acogiendo la definición dada por Augusto del Noce, para el que clericalismo es la búsqueda constante de insertarse en el sentido de la historia en marcha y, por eso, busca constantemente también en acuerdo con la efectividad (cfr. Augusto DEL NOCE, «Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?», en Ugo SPIRITO y Augusto DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Milán, Rusconi, 1971, p. 201).

(14) Cfr. Ernst NOLTE, *Der Faschismus in seiner Epoche* (1963), trad. italiana *I tre volti del fascismo*, Verona, Arnoldo Mondadori, 1971. Nolte asocia Acción Francesa, Fascismo y Nacional-socialismo, movimientos que a nuestro juicio sólo aparentemente pueden legitimar plenamente la interpretación noltiana.

moda (15), o en los que se puso en marcha un proceso tendiente a «recuperar» el marxismo (16), o en los que se consideró oportuno apoyar el americanismo y apoyar la Resistencia (en particular la francesa dirigida por De Gaulle) (17), o finalmente en los que se vio –aunque erróneamente– la democracia moderna como *el* régimen propio de la doctrina política católica. Por esta última fase se convirtió Maritain en autor de referencia para los partidos surgidos con el nombre de Democracia cristiana en varios países del mundo (18): la

---

(15) En los años veinte del siglo pasado fue un tema central de la cultura católica el anti-modernismo. El modernismo, en efecto, había sido condenado por San Pío X con el Decreto *Lamentabili* y la Encíclica *Pascendi*, ambos de 1907. Como síntesis de todas las herejías planteaba también cuestiones morales y políticas. Maritain publicó en 1922 el volumen *Anti-moderne* (París, Editions de la Revue des Jeunes) y en 1925 *Trois Reformateurs* (París, Plon), en los que se oponía a los «mitos» de la modernidad. En primer lugar a los ético-políticos que propugnaban la acogida –como cristianas– de la democracia moderna (que debía instaurarse también en el seno de la Iglesia), de la libertad de conciencia y, en suma, de la libertad negativa. Maritain «rechazaba» entonces, en resumen, los principios de 1789.

(16) En 1934 Maritain dictó en la Universidad de Verano de Santander un ciclo de lecciones que se recogieron posteriormente en el libro *Humanisme intégral* (París, F. Aubier, 1936). Propuso entonces, como es sabido, la tesis según la cual el comunismo sería una herejía cristiana, tesis que fue refutada inmediatamente por Pío XI en su Encíclica *Divini Redemptoris* (1937). El papa, en efecto, definió al comunismo como «intrínsecamente perverso» (n. 58). Maritain quiso «abrir» (en nombre y por cuenta de los que a la sazón, dentro de la Iglesia, consideraban oportuno no tomar posición) un tímido diálogo que se convertirá durante los años sucesivos en un «acuerdo operativo», primeramente, y después en un «acuerdo ideológico».

(17) Maritain escribió durante la segunda guerra mundial, en los Estados Unidos, *Christianisme et démocratie* (Nueva York, Editions de la Maison Française, 1943) y, sucesivamente, *L'homme et l'Etat* (*Man and the State*, Chicago, University of Chicago Press, 1951). Se trataba de instrumentos para llevar la cultura política católica de su tiempo a aceptar la democracia moderna (en particular en su versión americana), para sostener el esfuerzo de «resistencia» de De Gaulle, decretando la muerte de la ya agonizante (políticamente) *Action française* y para contribuir, más concretamente aún, a la superación de la guerra civil francesa demostrando lo insostenible de la posición de Pétain.

(18) La revista *Fuego y Raya* de Madrid ha dedicado oportunamente al tema una serie de ensayos: cfr. *Fuego y Raya* (Madrid), n. 6, (2013), n. 7 (2014), n. 8 (2014), n. 9 (2015) y n. 10 (2015). De los que resulta una interesante panorámica del movimiento referida a distintos países europeos e hispanoamericanos.

denominada Democracia cristiana no era sino la democracia moderna propuesta y realizada con otro nombre. Volveremos pronto, aunque indirectamente, a la cuestión.

Antes es bueno recordar que la cuestión del bien común dio lugar a un profundo debate en el seno de la cultura católica del siglo XX. Se opusieron a Maritain, recordando la doctrina católica clásica, distintos autores, entre los que recordamos al menos a De Koninck (19), Ramirez (20) y Julio Menvielle (21). Quienes consideraron inaceptables las propuestas del autor francés por su cesión radical al liberalismo (casi siempre enmascarado de personalismo personalismo) (22), que ya habían practicado anteriormente en los primeros decenios del siglo XX autores como Romolo Murri (23) e Luigi Sturzo (24).

---

(19) Charles de Koninck criticó duramente la opción en favor del «orden nuevo» de Maritain (cfr. Charles DE KONINCK, *De la primauté du bien commun contre les personalistes*, Quebec, PUL, 1943 (trad. española Madrid Ediciones Cultura Hispanica, 1952).

(20) Cfr. Santiago RAMIREZ, O.P., *Pueblo y gobernantes al servicio del bien comun*, Madrid, Euramerica, 1956.

(21) Julio Menvielle dedicó a la crítica del pensamiento de Maritain dos obras relevantes para la cuestión del bien común: cfr. Julio MEINVIELLE, *De Lamennais a Maritain*, Buenos Aires, Ediciones Nuestro Tiempo, 1945, y *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Buenos Aires, Ediciones Nuestro Tiempo, 1948.

(22) Sobre algunos aspectos político-jurídicos del personalismo contemporáneo y sobre sus consecuencias se remite a Danilo CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2007, así como a «Il personalismo giuridico contemporaneo come impossibilità del diritto», en Samuele CECOTTI (ed.), *Personalismi o dignità della persona?*, Verona, Fede e Cultura, 2021, pp. 155-167.

(23) Romolo Murri (1870-1944), alumno de los jesuitas en la Pontificia Universidad Gregoriana y luego de Antonio Labriola en la Universidad de La Sapienza, ambas en Roma, fue sacerdote y uno de los fundadores del llamado «cristianismo social». Excomulgado en 1909 tras su elección como diputado del Reino de Italia en las listas de la Liga Democrática Nacional, Pío XII levantó la excomunión en 1943, año significativo para la historia de la democracia en Italia, en particular de la Democracia cristiana, que entonces se hallaba constituyendo clandestinamente. Murri era favorable a un «camino que podría hacerse juntos» con los socialistas, como escribió *apertis verbis* contrarreplicando (cfr. *Giornale d'Italia* [Roma], 27 de octubre de 1905) a Turati (quien había sostenido la imposibilidad de un entendimiento, porque los socialistas eran «hijos primogénitos del diablo, o sea, del libre examen»).

(24) Para una consideración panorámica de la relación entre liberalismo y catolicismo político, teorizada, propuesta y practicada por los

El debate sobre la cuestión impuso la búsqueda de una definición de bien común. Reclamó la indagación de una vía (a veces llamada *tercera vía*) que permitiese abandonar, de una parte, las doctrinas impuestas en Europa sobre todo tras la Revolución francesa (que habían favorecido el surgimiento de la estatolatría) (25) y, por otra, no acoger las teorías de origen estadounidense impuestas en el mundo occidental tras la segunda guerra mundial. La cultura política católica no lo logró. Cayó en la trampa del liberalismo, acogido en las Constituciones de la posguerra (de la segunda guerra mundial) y considerado garantía de los derechos de la persona humana. De ahí la caída en la identificación del bien común con el bien privado de la persona a la que se ha hecho referencia. Y la consideración del Estado como mero instrumento para la realización plena de la voluntad (cualquier voluntad) del individuo humano (26). De ahí la tesis de que el ordenamiento

---

católicos contemporáneos resulta útil la lectura del amplio y documentado ensayo de Dario COMPOSTA, *I cattolici di ieri e di oggi di fronte alla morale politica*, en AA.VV., *Questione cattolica e questione democristiana*, Padua, Cedam, 1987, pp. 1-98. Para la «denuncia» del liberalismo de Sturzo se remite a Agostino GEMELLI y Francesco OLGATI, *Il programma del Partito Popolare Italiano. Come non è e come dovrebbe essere*, Milán, Vita e Pensiero, 1919. Particular relieve adquiere además a este respecto la Carta pastoral del cardenal Tommaso Pio BOGGIANI, *L'Azione cattolica e il «Partito P. I.»* (Génova, 25 de julio de 1920), aprobada por el papa Benedicto XV.

(25) Condujo coherentemente a la estatolatría el liberalismo de la Revolución francesa. No solamente se impuso con frecuencia el centralismo (que no es despotismo pero que puede convertirse en su instrumento), sino sobre todo la *Weltanschauung* de la legalidad como fuente del bien del mal, de la justicia y de la iniquidad. Alcanzó desarrollo coherente aunque gradual el llamado derecho administrativo, para el que la ilegitimidad reside sólo en la falta de competencia, en la violación de la ley, en el exceso de poder. Por tanto, exclusivamente en en el derecho positivo.

(26) Son significativas a este propósito las declaraciones que Ciriaco De Mita hizo a Arrigo Levi en los años ochenta del siglo pasado (cfr. Ciriaco DE MITA, *Intervista sulla DC*, ed. de Arrigo Levi, Bari, Laterza, 1986). Y lo son porque De Mita era a la sazón secretario nacional del más importante partido político italiano, sostenido de hecho de modo compacto por la jerarquía católica de después de la segunda guerra mundial. Pero no sólo. Pues la Democracia cristiana italiana era considerado como el partido «modelo» por los católicos de otros países. Pues bien, De Mita declaró que la Democracia cristiana «desde siempre» se caracterizó en sus elecciones fundamentales por las garantías de las libertades y de la democracia. Lo que implicaba la renuncia a «construir el Estado cristiano», ya que la misma política –afirmó De Mita– es lucha y no prosecución de un orden y un modelo. Lo que, a su

jurídico deba mantenerse neutral frente a cualquier opción del ciudadano. El bien común, así, se identificó con la libertad negativa, es decir, con la absoluta libertad de la voluntad, guiada por la razón tan sólo para el logro de los fines establecidos cada vez *ad nutum* por el sujeto (la razón como cálculo de Hobbes). Es paradójico el hecho de que de esta «concepción» del bien común desaparece tanto el bien como lo común: el bien se convierte en la libertad subjetiva, es decir, la libertad ejercitada con el solo criterio de la libertad dentro de los espacios reservados a cada sujeto. Ya no hay comunidad y el Estado se convierte en institución o aparato al servicio de cualquier voluntad, favoreciendo así la «disgregación» social y la «guerra civil» permanente en el seno de las instituciones (27).

## 6. ¿Qué es, pues, el bien común?

He propuesto reiteradamente la siguiente definición de bien común: es el bien propio de todo hombre en cuanto hombre y, por esto, bien común a todos los hombres.

La definición es un eco de la observación hecha por Aristóteles, «el maestro de los que saben», que en cambio no la propone como tal en su *Ética a Nicómaco* (28). Parece también alejarse, y quizá representa desde algunos ángulos su inversión, de definiciones que aun valiosas, y dignas por ello de atenta consideración, entienden el bien común «como el bien o la perfección de un todo integrado por partes subjetivas y, en tanto tal, participables por éstas» (29). El bien

---

vez, llevaba consigo que el ordenamiento jurídico debía ser neutral frente a los valores: si el respeto a los valores se impusiese por norma «se introduciría –dijo De Mita– un principio de (cfr. *op. cit.*, pp. 199-200).

(27) He prestado atención a estas cuestiones sobre todo en mi contribución «La non politique de la modernité» al volumen de Bernard DUMONT, Gilles DUMONT y Christophe RÉVEILLARD (eds.), *La guerre civile perpétuelle*, Perpiñán, Artège, 2012.

(28) Aristóteles, como es sabido, se plantea repetidamente el problema en la *Ética a Nicómaco*. En el libro primero observa que el bien del hombre y el de la ciudad es el mismo, aunque el logro de segundo es «más bello y más divino» (I. I, 10). No porque sea distinto sino porque concierne al pueblo, esto es, a todos los individuos.

(29) Félix Adolfo LAMAS, *Ensayo sobre el orden social*, Buenos Aires, Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomas de Aquino, 1990, p. 240.

común es, en efecto, a nuestro juicio, el bien propio de la comunidad política, pero no su bien exclusivo: está subordinado a un bien de «orden real», fundamento del bien de orden político. No al revés. Podría decirse, por ello, que es la comunidad política la que participa del bien propio del hombre, pues es este bien el que la comunidad política debe tutelar, proponer y –en el límite de lo posible– garantizar. Así pues, el bien común es primeramente el bien de todo hombre, hallándose ineludiblemente ligado a su naturaleza y fin. La naturaleza y el fin humanos no dependen de su voluntad ni de sus opciones, sino que están inscritos –en efecto– en su esencia. Quienes han reflexionado sobre la cuestión pueden haberse confundido u ofrecido respuestas incompletas. El mismo Aristóteles no fue exhaustivo a este respecto. Sin embargo, no hay duda de que el hombre es un animal racional y de que la racionalidad –entendida como plexo de inteligencia y razón (30)– es lo que lo distingue y empuja a conocer. El conocimiento debe ser criterio de su obrar y no está dirigido a dominar, esto es, a hacer de las cosas lo que se quiere, utilizando el saber. El bien y el fin del hombre –se ha dicho– son propios de todo hombre y por tanto comunes a todos los hombres. La comunidad política debe ayudar al hombre, a todos los hombres, a conseguir el propio bien y el propio fin. No puede declararse neutral. Está, en efecto, vinculada por un bien y un fin naturales, que no dependen –repetimos– de las elecciones de uno, pocos, muchos o todos. El bien y el fin no son objeto de opciones democráticas, elitistas o del soberano. El bien de la comunidad es este bien, bien humano, ni público ni privado. Este bien es también el bien de la comunidad y debe perseguirse siempre, también (quizá sobre todo) cuando el individuo elige y practica otros caminos.

## 7. Conclusión

De ahí se desprende que ni el bien propio de todo hombre en cuanto hombre ni el bien común, el propio de la

---

(30) Sobre la distinción, importante desde el ángulo teórico, se remite a Marino GENTILE, *Ragione e intelligenza*, Nápoles, Guida, 1984.

comunidad política tal y como lo hemos definido, son compatibles con el pluralismo relativista, particularmente difundido en nuestro tiempo. El bien común no puede ser ni compartido por las doctrinas liberales (o de derivación liberal), ni practicado en las sociedades occidentales contemporáneas. La cultura política del «Occidente» contemporáneo, en efecto, se rige por la opción en favor de la libertad luciferina, el *non serviam* de los orígenes, que es constante y extendida tentación del hombre. Los ordenamientos jurídicos vigentes en los países occidentales, sobre todo los constitucionales, constituyen la prueba de lo fundado de esta observación. Los derechos humanos, codificados a veces con lenguaje ambiguo en las Declaraciones, pero aplicados sin ambigüedad, ofrecen la prueba de la acogida de la libertad como «libertad negativa». El derecho de absoluta autodeterminación de la voluntad del sujeto parece ser el derecho superior a todos los derechos (31). Su «reconocimiento» ha abierto las puertas a cualquier pretensión del individuo: al divorcio, al aborto procurado, al llamado «matrimonio» entre seres humanos del mismo sexo, al incesto, a la eutanasia, al suicidio asistido, etc. No se trata de errores en la interpretación de los textos constitucionales, sino de aplicación coherente de la *Weltanschauung* acogida por las Constituciones occidentales de nuestro tiempo. El bien, en esta perspectiva, es la opción del sujeto, cualquier opción individual. Su realización es prueba –se dice– de su libertad, que no es la libertad de elección sino de sola autodeterminación incuestionable, realizada a veces con la ayuda del Estado. Se trata de un bien nihilista, porque depende únicamente de la voluntad individual, que puede ponerlo o no ponerlo. Con ella, por tanto, el hombre reivindica el poder de crear el bien como si fuera Dios. Es la locura propia del Occidente contemporáneo, defendido también por algunos que afirman compartir doctrinas no liberales, incluso que dicen adherirse a la doctrina social de la Iglesia Católica, de una Iglesia con frecuencia hoy incierta y oscilante acerca del bien común.

---

(31) Es útil al respecto la lectura del libro de Rudi Di MARCO, *Autodeterminazione e diritto*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2017.