

BIEN COMÚN Y CRISTIANISMO: UNA PERSPECTIVA “NO MODERNA” DE UN PROBLEMA MODERNO

COMMON GOOD AND CHRISTIANITY: A “NON MODERN” PERSPECTIVE OF A MODERN PROBLEM

*Joaquín Alonso Reyes Barros**

Resumen

En el presente artículo se realiza una síntesis de las relaciones entre el bien común y el cristianismo desde la perspectiva del Derecho Público cristiano en general, y del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, en particular. Desde esta perspectiva, el fin último del hombre posee no sólo una dimensión natural sino, también, otra sobrenatural, a la cual la primera se subordina. Dicho fin sobrenatural, al constituirse como verdadero fin último de la vida humana, no puede quedar excluido del orden propio de la sociedad, por cuanto la sociedad debe orientarse a que los hombres sean plenamente felices. Dicho de otro modo: no es lícito a la sociedad política, después de la Redención, excluir el cristianismo del orden social. En orden a evidenciar el sentido y alcances de la afirmación anterior, se muestra en las páginas siguientes qué es el bien común, qué relación existe entre éste y el fin sobrenatural, y cómo el cristianismo –en cuanto es participación de la vida divina en la creatura racional– influye en la vida política, es decir, en el orden propio de la sociedad.

Palabras claves: Fin último, bien común, cristianismo, orden político, doctrina social.

Abstract

This article makes a summary of the relationship between common good and christianism, from the perspective of Christian Public Law, in

* Licenciado en Derecho y Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor de Fundamentos Filosóficos del Derecho y Derecho Natural en la misma universidad. Artículo recibido el 14 de noviembre de 2013 y aceptado para su publicación el 3 de marzo de 2014. Correo electrónico: jsreyes@uc.cl.

general, and from the doctrine of Thomas Aquinas, in particular. From this perspective, the ultimate end of human being includes not only a natural dimension, but also another supernatural, to which the first subordinates. Such supernatural end, as it constitutes the true ultimate end of human life, cannot be excluded of the proper order of society, for society must be oriented towards real happiness of men. Saying it with another terms: it is not licit to political society, after Redemption, to exclude christianism of social order. In order to make the meaning and consequences of the precedent affirmation clear, it is shown in the next pages what is common good, what relation exists between common good and the supernatural end, and how Christianity –as it is participation of divine life in the rational creature– influences political life, i. e., in the proper order of society.

Key words: Ultimate end, common good, christianism, political order, social doctrine

I. Introducción

La discusión en torno a las relaciones entre el poder temporal y el poder espiritual suele suscitar acaloradas reacciones entre partidarios de diversas tendencias. Las opiniones al respecto son, por lo demás, variadísimas. Desde aquellos que propugnan una separación completa del poder temporal respecto de toda autoridad religiosa, hasta los que sostienen una unión tal entre ambos que resulta difícil distinguir uno de otro, pasando por diversas teorías intermedias.

En nuestros días, la discusión suele darse en términos de *laicismo o laicidad*. Así, el *laicismo* –o *laicidad negativa*, como también se le denomina– consistiría en aquella doctrina que ve a la religión como un hecho negativo que impide un adecuado desarrollo de la sociedad política.

Cosa distinta ocurre con la doctrina de la *laicidad del Estado* –llamada también *laicidad positiva*–, la cual ve como un fenómeno positivo las manifestaciones de la religión en el ámbito público, quedando ellas recogidas dentro de la libertad de conciencia de cada individuo, libertad que, en la mayor parte de las Constituciones modernas, es reconocida y protegida, al menos en el papel, por el ordenamiento jurídico¹.

Pues bien, las líneas que siguen consisten en una exposición sintética de la posición clásica católica acerca de las relaciones entre poder temporal y poder espiritual, que no razona en términos de *laicismo o laicidad*, ni

¹ Así, por lo demás, ocurre en Chile. El artículo 19 N° 6 de la Constitución Política de la República.

tampoco en términos de *confesionalidad*, sino, más bien, en términos de *bien común*².

En efecto, lo importante, bajo esta perspectiva, no es que la sociedad política asegure ciertas libertades a los ciudadanos, ni tampoco que se asegure una suerte de religión estatal, sino cuál es la naturaleza del bien común y del cristianismo, qué exigencias llevan consigo y si son estas exigencias compatibles entre sí o no.

En este orden de cosas, esperamos que este trabajo sea un aporte al debate contemporáneo acerca de las relaciones que deben existir entre el bien común de la sociedad y el cristianismo.

II. Unidad y bien común

Suele hablarse de la unidad como un valor fundamental. Y es cierto, lo es. Por ello es que la aspiración por la unidad resulta un lugar común en los discursos políticos y religiosos de todas las tendencias. En efecto, resultaría extraño que un político declarara que no quiere la unidad nacional, que desea desunir, separar. Un candidato a algún puesto político que dijera que en su gestión se promoverá la desunión entre ciudadanos seguramente sería tenido por un déspota o, simplemente, como un loco.

Sin embargo, la unidad pierde su sentido si se desliga de su fin. "Unidos, ¿para qué?", resulta la pregunta obvia a la hora de enjuiciar una unión, cualquiera que sea. Y es que la unidad la da siempre el fin, pues el fin especifica la unión de que se trate. Así, por ejemplo, un grupo de once personas sólo se transforma en un equipo de fútbol cuando la unión tiene por fin practicar dicho deporte. Sin el fin la unión se extingue; con un fin distinto, se desnaturaliza y pasa a ser otra cosa. Si esos once jugadores se reúnen para jugar póker, difícilmente alguien podría decir que son un equipo de fútbol, por más que ellos se sigan llamando de ese modo.

Lo que acabamos de señalar tiene proyecciones y consecuencias en todo orden. Y es que en todo orden se da la unidad, y toda unidad requiere un fin. Sólo atendiendo a esta necesaria dependencia de toda unión con respecto al fin que le es propio –y, en general, de todo lo que es, pues todo lo que es posee unidad: de ahí el *unum* trascendental–,

² Conviene hacer presente desde ya que una cosa es la exposición de los principios que informan la posición católica clásica –a modo de *tesis*– y otra cosa muy distinta es la posibilidad de una realización concreta de dichos principios –*hipótesis*–, realización que, en muchos casos, no podrá ser sino imperfecta y que podría llevar a aceptar como exigible una situación que, si bien dista del ideal, es la única posible atendidas las circunstancias.

podrían resolverse fácilmente un sinnúmero de problemas que hoy en día se discuten públicamente. Así, por ejemplo, resulta fácil señalar que el matrimonio debe ser entre un hombre y una mujer, debido a que la unión conyugal se encuentra especificada por su fin principal, que es la procreación, crianza y educación de los hijos, que sólo es posible debido a la mutua complementariedad entre ambos. El fin unitivo, es decir, la ayuda mutua entre los cónyuges, fruto de la donación radical de cada uno al otro, si bien no puede decirse que sea simplemente “medio” para la procreación –puesto que es querida por sí y, por lo tanto, es fin–, sólo adquiere su razón de fin en virtud de la especificación que recibe del fin primario, esto es, de la finalidad de la misma unión, que es la procreación, crianza y educación de la prole. Si un hombre y una mujer se juntan para otra cosa, no puede decirse que haya allí matrimonio. Es cosa de pensar en las diversas relaciones que tenemos con nuestros amigos y amigas para darse cuenta que están especificadas por diversos fines, aunque todos sean amigos verdaderos y queramos por sí misma dicha amistad. Pues bien, la “amistad conyugal”, siendo verdadera amistad y, por lo tanto, querida por sí misma, se encuentra especificada por su ordenación a la prole, que le es connatural. Al fin especificativo de las sociedades, incluida la familiar, se le llama *bien común*, ya que es un bien cuya posesión no es excluyente ni se agota en alguno de sus miembros, sino que es comunicable a todos³. De ahí que cuando la familia está bien, todos sus miembros están bien. De ahí que cuando gana el equipo, ganan también los jugadores individualmente considerados, porque la victoria del equipo es también un bien para ellos.

Lo que ocurre en las sociedades intermedias –como la familia, a la que acabamos de hacer mención– ocurre asimismo en la sociedad política: La sociedad política también tiene un fin que la especifica, que es el *bien común político*. Dicho bien es el más alto que puede alcanzar el hombre. Al respecto, dice Santo Tomás:

“El bien particular se ordena al bien común como a su fin, pues el ser de la parte es para el ser del todo; por eso, el bien común de la nación es más divino que el bien de un solo hombre”⁴.

En esta ponencia se intentará mostrar, en primer lugar, cuál es el fin último de la vida humana, para luego mostrar cómo tal fin especifica necesariamente a la sociedad política, por constituirse éste en el bien común por antonomasia.

³ Más adelante se profundizará en la específica naturaleza del bien común.

⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, p. 17.

Para ello, será necesario profundizar en la noción de bien común, lo que implica, en primer lugar, definir qué es un bien, para luego ver qué significa que tal bien sea común.

III. El fin último de la vida humana

El bien, como dice Aristóteles, es aquello que todos apetecen⁵. Y, como dice Santo Tomás, “si el bien es lo que todas las cosas apetecen, y lo que se apetece tiene razón de fin, es evidente que el bien tiene razón de fin”⁶. Por ejemplo: comerse un plato de comida es ciertamente un bien. Si tal bien es apetecido por un sujeto, si es querido por la voluntad, se constituirá en fin. Ahora bien, es imposible proceder hacia el infinito en una cadena de fines subordinados entre sí, pues –como enseña santo Tomás– los fines intermedios no poseen la razón de fin por sí mismos, sino que la reciben del fin primero, de modo que quitado el primer fin, se quitan los intermedios⁷.

⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, p. 1.

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I pars, q. 5, a. 4 in c.: “Respondeo dicendum quod, cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat”. Véase, además, I-II q. 1, a. 1, in c.: “De las acciones que el hombre ejecuta, solamente pueden llamarse *humanas* aquellas que son propias del hombre como tal. El hombre difiere de las criaturas irracionales en tener dominio de sus actos. Por lo tanto, solamente aquellas acciones de las cuales el hombre es dueño pueden llamarse propiamente humanas. Este dominio de sus actos lo tiene por la razón y la voluntad; por eso el libre albedrío se llama *facultad de la voluntad y de la razón*. En consecuencia, sólo se podrán considerar como acciones propiamente humanas las que proceden de una voluntad deliberada. Y si algunas otras acciones hay en el hombre, pueden llamarse acciones del hombre; pero no propiamente humanas, porque no son del hombre en cuanto tal. Pero es evidente que todas las acciones que proceden de una potencia son hechas por ella bajo el motivo e impulso causal de su objeto. Este objeto de la voluntad es el fin y el bien. *Luego es menester que todas las acciones humanas sean por un fin*” (el destacado es nuestro). [Respondeo dicendum quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur “humanae”, quae sunt propriae hominis in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem: unde et liberum arbitrium esse dicitur “facultas voluntatis et rationis”. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem “hominis” actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis in quantum est homo. –Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint].

⁷ *Op. cit.*, I-II, q. 1, a. 4, in c.: “Hablando en rigor, es imposible en los fines proceder hasta el infinito, bajo cualquier concepto. Porque en todas las cosas ordenadas entre sí por exigencia de su naturaleza, quitada la primera, necesariamente desaparecen todas las que

Es necesario, entonces, admitir un fin primero –o último, si es que se mira desde el orden de la ejecución– de nuestro obrar. ¿En qué consiste dicho fin último? Para responder a esta pregunta, hay que tener en cuenta que sólo puede tener carácter de fin último de la vida humana un bien capaz de perfeccionar la vida humana en su totalidad –*simpliciter*– y no sólo bajo un respecto determinado –*secundum quid*–, como podría hacerlo un bien corporal o una verdad particular. Y puesto que la vida humana es, propiamente hablando, vida intelectual, resulta que el único bien capaz de convertirse en fin último de la vida humana es Dios, la suma Verdad y el sumo Bien. Es decir, es sólo Dios quien puede constituirse como fin último objetivo de la vida intelectual. La razón de ello estriba en que el ente intelectual, por su propia naturaleza, está abierto a poseer

de ella dependen. De donde el filósofo prueba, en el libro VIII de la *Física*, que no es posible proseguir en las causas motoras hasta el infinito, porque no habría primer motor, y faltando éste, no podrían moverse los demás, ya que sólo del primer motor reciben el movimiento. Ahora bien, dentro de los fines se distinguen dos órdenes: el orden de la intención y el orden de la ejecución, y en ambos debe darse algo que sea lo primero; porque lo que es primero en el orden de la intención es como el principio motor del apetito; y si se subtrae este principio, no hay quien mueva el apetito. Por otra parte, lo primero en la ejecución es aquello de donde parte la operación; por eso, quitado este principio, nadie comenzaría a obrar. El principio de la intención es el último fin; el de la ejecución es lo primero de aquellas cosas que son para fin. Así, pues, por ambos aspectos es imposible el proceso al infinito, porque, si no hubiera último fin, no habría apetencia de nada, ni se terminaría acción alguna, ni tampoco reposaría la intención del agente. Y si no hubiese algo primero en aquellas cosas que son para el fin, ninguno comenzaría a obrar nada ni se terminaría deliberación alguna, sino que se procedería al infinito. En cuanto a las cosas que no están *per se* ordenadas, sino *per accidens*, nada impide que sean infinitas, porque las causas accidentales son indeterminadas. Y de este modo puede existir un infinito accidental en los fines y en aquellas cosas que son para el fin”. [Respondeo dicendum quod, per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum, ex quacumque parte. In omnibus enim quae per se habent ordinem ad invicem, oportet quod, remoto primo, removeantur ea quae sunt ad primum. Unde philosophus probat, in VIII Physic., quod non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum, quia iam non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc quod moventur a primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis, et ordo executionis, et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis est quasi principium movens appetitum, unde, subtracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio, unde, isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis, principium autem executionis est primum eorum quae sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere, quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis; si autem non esset primum in his quae sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet. Ea vero quae non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem coniunguntur, nihil prohibet infinitatem habere, causae enim per accidens indeterminatae sunt. Et hoc etiam modo contingit esse infinitatem per accidens in finibus, et in his quae sunt ad finem.]

la totalidad de la perfección. Dios, que es su mismo ser subsistente, posee actualmente la totalidad del ser. El hombre, en cambio, en razón de su finitud, la posee potencialmente. Esta apertura del ente intelectual a la totalidad de la perfección, y el hecho de que tal perfección no se posea actualmente en el caso de la vida humana, redundan en que el hombre sea un ente *inclinado* a la totalidad de la perfección. Esta inclinación es lo que santo Tomás llama *voluntas ut natura*, voluntad como naturaleza. Y es que la naturaleza de la voluntad no es otra que la de ser inclinación a la totalidad del ser, y por ello fundamento de toda otra petición en el hombre –fundamento, en definitiva, de la *voluntas ut ratio*–.

Dios es, por consiguiente, el fin objetivo (*finis cuius*) de la vida humana. El fin subjetivo (*finis quo*) será, obviamente, la posesión de dicho bien, que es lo que se llama felicidad o bienaventuranza. Vale citar *in extenso* el siguiente pasaje de la *Summa Theologiae*:

“La última y perfecta bienaventuranza no puede estar sino en la visión de Dios. Para evidenciarlo deben considerarse dos cosas: primera, que el hombre no es perfectamente feliz mientras le quede algo que desear y buscar; segunda, que la perfección de cada facultad debe apreciarse por la naturaleza de su objeto. Ahora bien, el objeto del entendimiento es *lo que es*, es decir, la esencia de las cosas, como se dice en el libro III *Acerca del alma*. Por lo cual la perfección intelectual se mide por el conocimiento de la esencia de una cosa. Si, pues, un entendimiento conoce la esencia de algún efecto, mas no puede percibir por él la esencia de la causa y saber de ella ‘qué es’, no cabe decir entonces que tal inteligencia alcance *simpliciter* la causa, aunque por el efecto pueda conocer de la causa *que es*. De ahí que en el hombre quede, después de haber conocido el efecto y la existencia de su causa, un deseo natural de saber también *qué es* la causa; deseo que es de admiración y provoca la investigación, como se dice al principio de la *Metafísica*. Por ejemplo, cuando uno, al ver un eclipse de sol, entiende que debe tener una causa, la cual ignora, y por ello se admira; ante tal extrañeza y admiración, indaga, y no descansa en su investigación hasta llegar a conocer la esencia de la causa.

Si, pues, el entendimiento humano, al conocer la esencia de un objeto creado, no sabe de Dios sino *que es*, su perfección no se ha elevado aún a alcanzar *simpliciter* la causa primera, sino que permanece todavía el deseo natural de indagar sobre la causa, de donde se sigue que todavía no es perfectamente bienaventurado. Por consiguiente, para la perfecta bienaventuranza se requiere que el entendimiento alcance la misma esencia de la causa primera. De esta manera logrará la perfección por la unión con Dios como su objeto, en el cual solamente consiste la bienaventuranza del hombre, según ya se dijo”⁸.

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, I-II q. 3, a. 8, in c.: “Respondeo dicendum quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cuius evidentiam,

Sólo en la visión de Dios cara a cara, es decir, en el conocimiento inmediato de Dios por el entendimiento especulativo, se satisface de modo pleno el sentido de la vida humana. Ahora bien, que la visión de la esencia divina colme el deseo natural de la inteligencia no prueba que tal visión *de hecho* se dé. Sólo por fe sabemos que tal visión existe⁹. La razón natural alcanza, por cierto, a afirmar una felicidad última natural que consistiría en la contemplación de Dios, mas no llega a considerar dicha contemplación como un conocimiento *inmediato*, como lo hace la fe sobrenatural. Como bien aclara santo Tomás, “toda la consideración de las ciencias especulativas no puede ir más allá de donde conduce el conocimiento de las cosas sensibles”¹⁰. Por eso a tal felicidad natural no le compete el verdadero nombre de felicidad, sino una “imperfecta semejanza de la beatitud verdadera”¹¹, reconociendo, eso sí, que *la contemplación de las ciencias especulativas contiene cierta participación de la verdadera y perfecta beatitud*¹². Añádase

duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est quod quid est, idest essentia rei, ut dicitur in *III de anima*. Unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa quid est; non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est. Et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio *Metaphys*. Puta si aliquis cognoscens eclipsim solis, considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquit. Nec ista inquisitio quiescit quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae. Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est”.

⁹ *Sagrada Biblia*, Mt 5, 8: “Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios”. 18, 10: “Mirad que no despreciéis a uno de esos pequeños, porque en verdad os digo que sus ángeles ven de continuo en el cielo la faz de mi Padre, que está en los cielos”. 2 Cor 5, 7: “Caminamos en fe y no en visión”.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma...*, *op. cit.*, I-II q. 3, a. 6, in c.: “Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi quam sensibilium cognitio ducere potest”.

¹¹ *Op. cit.*, I-II q. 3, a. 6, in c.: “Duplex est hominis beatitudo: una perfecta et alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quae attingit ad veram beatitudinis rationem: beatitudinem autem imperfectam, quae non attingit sed participat quandam particularem beatitudinis similitudem”.

¹² TOMÁS DE AQUINO, *Suma...*, *op. cit.* I-II, q. 3, a. 6, in c.: “Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo superiorum substantiarum, ita consideratio scientiarum speculativarum est quaedam participatio verae et perfectae beatitudinis”.

a esto que, en el estado de naturaleza caída –dato que es imprescindible tener presente¹³– tal felicidad natural sólo puede tener una realización imperfecta y en pocos casos. Como dice el padre Santiago Ramírez, tal felicidad es un *ideal de beatitud* humana, válido sólo en el orden abstracto de naturaleza pura¹⁴.

Para conocer la esencia divina de modo inmediato se requiere una elevación sobrenatural del intelecto que se da, no por la fe, ni por ningún tipo de conocimiento profético, ni de ciencia teológica –todos ellos suponen conocimiento oscuro e imperfecto–, ni por los dones del Espíritu Santo –pues no implican la actividad cognoscitiva más perfecta–, sino por el hábito sobrenatural de la *luz de la gloria (lumen gloriae)*. Por ello, la felicidad sobrenatural no puede darse en esta vida sino imperfectamente. Como dice San Pablo en la primera epístola a los Corintios:

“ahora vemos como en un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido. Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza y la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad”¹⁵.

Y en la segunda epístola a los Corintios, “caminamos en fe y no en visión”¹⁶.

¹³ “A veces, el hombre moderno tiene la errónea convicción de ser el único autor de sí mismo, de su vida y de la sociedad. Es una presunción fruto de la cerrazón egoísta en sí mismo, que procede –por decirlo con una expresión creyente– del pecado de los orígenes. La sabiduría de la Iglesia ha invitado siempre a no olvidar la realidad del pecado original, ni siquiera en la interpretación de los fenómenos sociales y en la construcción de la sociedad: ‘Ignorar que el hombre posee una naturaleza herida, inclinada al mal, da lugar a graves errores en el dominio de la educación, de la política, de la acción social y de las costumbres’”. JUAN PABLO II, *Catecismo de la Iglesia Católica*, p. 407; JUAN PABLO II, Carta encíclica *Centesimus annus*, p. 25: *l.c.*, 822-824. Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 34.

¹⁴ Santiago RAMÍREZ, *De hominis beatitudine*, p. 268. Citado en Teófilo URDÁNOZ, *Introducción a la cuestión 3*, p. 159. Téngase, además, presente el siguiente párrafo de dicho estudio preliminar: “Aun en ese estado hipotético de naturaleza pura no aplacaría *del todo* la sed de felicidad ni la absoluta capacidad de conocer del entendimiento humano. Se precisaría para ello el tránsito a la otra vida y el paso del alma a la condición de puro espíritu, con una resurrección corporal que la reintegrara a un estado de naturaleza íntegra semejante a la condición angélica, para conseguir la *última y perfecta felicidad natural*. He ahí una *prueba más de la inmortalidad* del alma, contenida en estas exigencias de nuestra naturaleza espiritual, que reclaman posesión perfecta y permanente de la Verdad y Bien infinitos, los cuales no pueden conseguirse en esta vida. Y una conveniencia más en favor de la *beatitud perfecta sobrenatural* de la otra vida, que viene a colmar sobre toda exigencia la capacidad de actuación de la inteligencia y ansia ilimitada de felicidad de nuestro ser.” p. 159.

¹⁵ *Sagrada Biblia*, 1 Cor 13, 12-13.

¹⁶ *Op. cit.*, 2 Cor 5, 7.

Que esta visión intuitiva o facial de la esencia divina no sea proporcionada a nuestra naturaleza no significa –y es necesario precisarlo– que tal visión no sea posible. Como dice Millán Puelles:

“Dicha visión intuitiva, aunque no proporcionada a la mera naturaleza humana ni, por tanto, exigible a ella, es, sin embargo, algo que –supuesto el estado de elevación sobrenatural– puede alcanzar nuestro entendimiento, porque este es, en principio y en tanto que entendimiento, apto para captar cualquier ser”¹⁷.

Según llevamos dicho, la felicidad sobrenatural perfecta se da en la otra vida, en la visión cara a cara de Dios. En esta vida, sin embargo, se da una participación de dicha felicidad última sobrenatural en la medida en que el hombre vive de la gracia, que no es otra cosa que la participación de la vida divina en el hombre. Luego, la fe y la vida de gracia son necesarias, en el estado actual de la vida –es decir, después de la Redención operada por Cristo–, para conseguir la felicidad. Esta necesidad de la vida sobrenatural –que, como se verá, adquiere relevancia social– es lo que el actual Pontífice ha recordado al señalar –en su encíclica *Caritas in Veritate*–:

“vivir la caridad en la verdad lleva a comprender que *la adhesión a los valores del cristianismo no es sólo un elemento útil, sino indispensable* para la construcción de una buena sociedad y un verdadero desarrollo humano integral”¹⁸.

El filósofo que se contenta con el orden natural y presenta al orden sobrenatural como un orden facultativo de aceptar o no –mención aparte del ultraje que se le hace a nuestro Señor Jesucristo por la ingratitud que esto supone para con su sacrificio redentor–, desconoce el estado actual de nuestra naturaleza y, por consiguiente, intenta razonar como si el fin de la vida humana fuese una felicidad natural alcanzable por las fuerzas humanas que, a todas luces, es imposible¹⁹.

¹⁷ Antonio MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de Filosofía*, pp. 626-627.

¹⁸ BENEDICTO XVI, *Caritas...*, *op. cit.*, p. 4. Las cursivas son nuestras.

¹⁹ Que el orden sobrenatural es obligatorio y no meramente facultativo es algo que está en la base de todo el cristianismo. En efecto, si no fuese así, toda predicación del Evangelio sería vana. A mayor abundamiento, santo Tomás de Aquino señala que el pecado de Satanás no fue otro que el de *naturalismo*, es decir, el intentar alcanzar la beatitud con sus solas fuerzas, sin la ayuda de la gracia. “El crimen del demonio –señala el Doctor Angélico– fue o bien poner su fin último en lo que él podía obtener por las solas fuerzas de la naturaleza, o bien querer llegar a la beatitud gloriosa por sus facultades naturales sin la gracia”. TOMÁS DE AQUINO, *Suma...*, *op. cit.*, I pars, q. 63, a. 3 in c.

No se trata, entiéndase bien, de fundar la filosofía en principios revelados: la filosofía debe partir sus razonamientos de principios de orden natural, y el propio santo Tomás, en la *Summa Contra Gentiles*, escribe fundándose exclusivamente en principios de orden natural, teniendo en cuenta a aquellos que no aceptan la autoridad de la Revelación. Pero el propio santo Tomás muestra, en la *Summa contra Gentiles*, que esos mismos principios de orden natural obligan a aceptar una apertura radical del filósofo a un orden que supera la propia naturaleza: el orden sobrenatural. Ambos órdenes, por provenir de un mismo principio, que es Dios, aunque son distintos, no son dos órdenes separados entre sí, sino que se implican mutuamente, teniendo primacía, por cierto, el sobrenatural. En resumidas cuentas, no es que la razón tome sus principios del orden sobrenatural (si así fuera, dicho orden ya no sería sobrenatural, o la razón ya no sería natural), sino que la misma razón, si quiere ser fiel a la realidad de las cosas, exige aceptar la Revelación²⁰. Una razón que no acepte la posibilidad de un orden sobrenatural es una razón que ha dejado de serlo. El Papa lo explica así en su última encíclica:

“La cerrazón a la trascendencia tropieza con la dificultad de pensar cómo es posible que de la nada haya surgido el ser y de la casualidad la inteligencia²¹. Ante estos problemas tan dramáticos, razón y fe se ayudan mutuamente. Sólo juntas salvarán al hombre. *Atraída por el puro quehacer técnico, la razón sin la fe se ve avocada a perderse en la ilusión de su propia omnipotencia. La fe sin la razón corre el riesgo de alejarse de la vida concreta de las personas*”²²⁻²³.

Por el contrario,

“en el laicismo y en el fundamentalismo se pierde la posibilidad de un diálogo fecundo y de una provechosa colaboración entre la razón y la fe religiosa. *La razón necesita siempre ser purificada por la fe*, y esto vale también para la razón política, que no debe creerse omnipotente. A su vez, *la religión tiene siempre necesidad de ser purificada por la razón* para mostrar su auténtico rostro humano. La ruptura de este diálogo comporta un coste muy gravoso para el desarrollo de la humanidad”²⁴⁻²⁵.

²⁰ JUAN PABLO II, *Fides et Ratio; Veritatis Splendor*; BENEDICTO XVI, *Caritas...*, *op. cit.*

²¹ BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en la IV Asamblea Eclesial Nacional Italiana*, (19 de octubre de 2006): *l.c.*, 8-10; BENEDICTO XVI, *Homilía durante la Santa Misa en la explanada de “Isling” de Ratisbona* (12 de septiembre de 2006): *l.c.*, 9-10.

²² CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción Dignitas personae* sobre algunas cuestiones de bioética (8 de septiembre de 2008): AAS 100 (2008), 858-887.

²³ BENEDICTO XVI, *Caritas...*, *op. cit.*, p. 74.

²⁴ *Op. cit.*, p. 56.

²⁵ *Op. cit.*, p. 74.

IV. Bien común y cristianismo

Hasta aquí llevamos expuesto que hay un fin último de la vida humana, y que tal fin posee una dimensión natural y otra sobrenatural. Ahora bien, ¿significa esto que el orden sobrenatural es parte del bien común de la sociedad, o es algo que, aun siendo necesario para el hombre en la condición actual, no corresponde a un bien que sea propiamente común? ¿No es la fe, en definitiva, una virtud que requiere de una aceptación personal y no social? En síntesis, ¿debe la sociedad, considerada como un todo, ser cristiana?

Contestar esta pregunta exige, en primer lugar, precisar los términos. Aunque ya se ha dicho algo al respecto, vale la pena profundizar ahora sobre qué significa que un bien sea común. Luego se expondrá qué se entiende por cristianismo²⁶.

Como más atrás se expuso, llamamos bien a aquello que, bajo algún aspecto, es apetecible. Sin embargo, no todo bien es común. Para que un bien sea común es necesario que sea comunicable, es decir, que la posesión de dicho bien por parte de un sujeto no sea excluyente de la posesión de otros. Así, por ejemplo, la sabiduría es un bien común en cuanto el sabio no pierde la posesión de la misma al enseñarla. Se opone a la noción de bien común la de bien privado, que es aquel bien cuya posesión sí es excluyente y que, por consiguiente, se pierde si otro llega a poseer el mismo bien.

Pues bien, los únicos bienes propiamente comunicables son los bienes inmateriales, ya que sólo ellos, por carecer de los límites propios de la

²⁶ No se discutirá aquí, sino que lo damos por sentado, que el hombre es un *animal político* (*zoon politikón*), es decir, que es por naturaleza social. Respecto de este punto, dice Santo Tomás: “Hay que tener en cuenta, por otra parte, que, puesto que el hombre por naturaleza es animal social, debido a que requiere para su vida de muchas cosas que él solo no puede preparar, naturalmente sea el hombre, en consecuencia, parte de alguna multitud, por la cual alcance auxilio para vivir bien. Este auxilio lo requiere para dos propósitos. Primero, para aquello que es necesario para la vida, sin lo cual la vida presente no puede ser sobrellevada: para esto el hombre es auxiliado por la *multitud doméstica* de la cual es parte. Todo hombre, en efecto, tiene de sus padres la generación, el alimento y la disciplina. Y en esto cada uno de los que son parte de la familia doméstica se ayudan entre sí en lo necesario para la vida. Segundo, el hombre es también ayudado por la multitud de la cual es parte en orden a la suficiencia perfecta de la vida; es decir, en orden a que el hombre no sólo viva, sino que viva bien, disponiendo de todo aquello que le da suficiencia a la vida: y así el hombre es auxiliado por la *multitud civil*, de la cual él mismo es parte, no sólo en lo que respecta a las necesidades de la vida del cuerpo, para lo cual en la ciudad existen muchos medios que no pueden ser provistos por una sola casa, sino también en lo que tiene relación con la vida moral, en la medida en que, por ejemplo, por la pública potestad se ejerce coerción, por el miedo a la pena, sobre los jóvenes insolentes a quienes la amonestación paterna no puede corregir”. Santo TOMÁS DE AQUINO, *Exposición sobre los diez libros Éticos a Nicómaco de Aristóteles*, pp. 350-351.

materia y, en particular, de los límites propios del accidente de cantidad, pueden ser poseídos en común sin agotarse en un individuo particular.

Y resulta que los bienes propiamente inmateriales son aquellos que especifican y perfeccionan a las potencias propiamente inmateriales, que son la inteligencia y la voluntad. Por ello, los bienes propiamente comunes serán la verdad (el ser en cuanto inteligible) y el bien (el ser en cuanto apetecible), objetos de la inteligencia y la voluntad respectivamente. Los bienes materiales formarán también parte del bien común, aunque no sean ellos mismos comunes, en cuanto, por ser el hombre un ser corpóreo, requiere de bienes materiales que perfeccionen a sus potencias orgánicas inferiores para alcanzar el fin que le es propio. En todo caso, la medida de los bienes materiales estará dada siempre por los bienes inmateriales, ya que aquéllos se subordinan a éstos. En efecto, la utilización de los bienes materiales sólo tiene sentido en cuanto posibilita la adquisición de los bienes inmateriales. Así, por ejemplo, la medida en la comida y la bebida estará dada por la amistad: será bueno comer y tomar mientras tales bienes no impidan la conversación amena con los amigos. Por lo demás, la posesión de bienes materiales puesta como fin principal de la vida en sociedad implica dar primacía al *habitus* predicamental –el de menor entidad entre todos los accidentes– por sobre la substancia. Como afirma Juan Pablo II,

“no es malo el deseo de vivir mejor, pero es equivocado el estilo de vida que se presume como mejor, cuando está orientado a tener y no a ser, y que quiere tener más no para ser más, sino para consumir la existencia en un goce que se propone como fin en sí mismo”²⁷.

Y es que, como señala el Concilio Vaticano II, “el hombre vale más por lo que es que por lo que tiene”²⁸.

El bien común es, además, lo especificativo de la sociedad política, es la causa final. Como dice el profesor Félix Lamas,

²⁷ JUAN PABLO II, *Centesimus...*, *op. cit.*, p. 36. Con todo, ha de precisarse –contra ciertas corrientes personalistas– que el hombre no sólo vale por lo que es, sino, también, por lo que hace. El obrar del hombre –que constituye su dignidad moral– debe ser acorde a su dignidad ontológica. Dicho de otro modo: no basta con ser hombre, hay que comportarse como tal.

²⁸ CONCILIO VATICANO II, Constitución *Gaudium et Spes*, p. 35. Sobre el carácter instrumental de los bienes materiales con respecto a los espirituales el Magisterio de la Iglesia se ha pronunciado en diversas ocasiones. Cfr., además del documento citado, LEÓN XII, *Rerum Novarum*, p. 16; PIO XI, *Quadragesimo Anno*, p. 136; JUAN XXIII, *Mater et Magistra*, pp. 246 y 247; PAULO VI, *Populorum Progressio*, pp. 14 y 19; JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, p. 27; JUAN PABLO II, *Centesimus...*, *op. cit.*, p. 36; BENEDICTO XVI, *Caritas...*, *op. cit.*, pp. 10 y ss.

“el orden social, en tanto forma del grupo, encuentra su principio de ordenación en el fin social, que es siempre un bien común. La forma o estructura social está constitutivamente referida a dicho fin. En otras palabras, el fin (social) es el principio formal del orden y, reductivamente, el principio de especificación del grupo; lo cual es una consecuencia del carácter práctico propio de lo social”²⁹

Y explica:

“Lo bueno, porque perfecto, es difusivo de sí mismo, principalmente como causa final. Esta capacidad perfectiva crece en intensidad y extensión proporcionalmente al rango de la perfección del bien dentro de un orden jerárquico de perfecciones cuyo ápice es el Absoluto. Dicho rango es lo que propiamente cabe denominar *dignidad*. Ahora bien, en tanto lo bueno implica siempre totalidad, su virtualidad perfectiva o causal se ejerce sobre un todo y, consiguientemente, sobre sus partes. Cuando éstas son subjetivas, entonces el bien recibe el calificativo de *general* o *común*. Tales “todos” pueden ser cada una de las especies –consideradas no en su sentido meramente lógico como totalidades reales³⁰– y las unidades de orden (*v.gr.* el universo y las comunidades angélicas y humanas). A su vez el bien común, como perfección última de un todo, puede ser inmanente o trascendente respecto del mismo; aunque, en rigor, sólo de Dios puede decirse que sea el Bien Común Trascendente, no sólo porque es el bien absoluto, sino porque en razón de su absoluta simplicidad Él no es un todo y ni forma parte de ninguno; sólo Él es trascendente a cualquier forma de totalidad, por la misma razón que lo es respecto de toda composición. Todos los demás bienes comunes lo son por participación en una medida (intensiva) finita. De ahí la analogicidad no sólo de la noción de *bien* en general (al igual que la de los demás trascendentales como *ens*, *verum* y *unum*), sino, en especial, la de *bien común*, según la intensidad mayor o menor de la participación constitutiva; analogicidad que también surge del hecho de la diversidad esencial de “todos” y, más profundamente, de la diversidad de los planos o géneros perfectivos de los entes que componen las diversas totalidades. Con todas las salvedades indicadas, pues, *el bien común puede definirse como el bien o la perfección de un todo integrado por partes subjetivas y, en tanto tal, participable por éstas*”³¹.

Baste lo dicho acerca del bien común. Resta ahora precisar qué se entiende por fe cristiana o, de un modo más general, por cristianismo, para saber si es obligación de las sociedades promoverlo o no.

Pues bien, lo primero que hay que decir es que el cristianismo no es sólo una religión; ni siquiera lo es de modo principal. Por lo tanto, no se trata

²⁹ Félix Adolfo LAMAS, *Ensayo sobre el orden social*, pp. 185-186.

³⁰ Comelio FABRO, *La nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso D'Aquino*, p. 177.

³¹ LAMAS, *op. cit.*, pp. 185-186.

aquí de saber si la autoridad política debe o no realizar y promover la realización de actos específicos de culto, aunque ciertamente si debe promover el cristianismo no podrá obviar dicha obligación. Lo que ocurre con el cristianismo es que es más que una religión. Tampoco es un “modelo” de vida, como si se tratara de una forma de vivir según ciertos parámetros morales. Indudablemente el cristiano vive de acuerdo con ciertas normas y cree ciertas verdades, pero estos aspectos no constituyen la esencia del cristianismo, sino que son, más bien, una manifestación de un principio más radical y primario. Y es que, ciertamente, no puede definirse al cristianismo por sus operaciones, sino que, siguiendo el principio *operari sequitur esse*, hay que tomar dichas manifestaciones externas como provenientes de un modo de ser.

El cristianismo es, efectivamente, un modo de ser. El cristianismo es vida, y vida divina. La vida cristiana –la vida en gracia– es vida divina participada en la creatura racional. El cristiano, por la gracia, conoce como Dios conoce y quiere como Dios quiere: sus potencias naturales son elevadas a un ámbito vital diferente, como si pertenecieran a un existente cualitativamente –*existencialmente*, valga la redundancia– distinto. Y es que la gracia no modifica tanto la esencia del hombre como su existencia. De ahí que sea imposible distinguir a alguien en gracia de alguien que no lo está, pues de los entes sólo captamos qué son, mas no llegamos a comprender su mismo existir. Como afirma el padre Osvaldo Lira,

“la actualización sobrenaturalizante producida por la Gracia en el sujeto racional no pertenece al *orden de las formas* sino al del *existir*, y es esta circunstancia la que ponen de relieve los teólogos católicos cuando atribuyen a este *habitus* divinizador la condición no de *operativo*, sino de *entitativo*. Dicho de otro modo, la Gracia no constituye un principio próximo de *acción*, sino un principio de *existir*”³².

Dicho esto, resulta claro que el cristianismo no se reducirá, en una sociedad, meramente a dar forma a ciertos actos de culto público, sino que será un principio o fuerza vital de donde arranque toda empresa que se realice, sea directamente relacionada con el orden sobrenatural, sea relacionada, de modo más directo, con el natural. Y es que, así como en la vida del hombre particular la gracia de Dios se proyecta en cada acto particular del

³² Osvaldo LIRA, *El orden político*, p. 21. El padre Lira distingue entre el influjo objetivo y subjetivo del catolicismo en política. Si bien subjetivamente este influjo se identifica con las *vivencias* del sujeto –y en este sentido la gracia deiformante influye directamente sobre la política, en cuanto la política es un saber *accidental* que inhiere en una substancia racional–, objetivamente el influjo del cristianismo se limita a lo que *la gracia trae consigo*, que son las verdades reveladas. Y es que, así como se puede creer las verdades reveladas aun estando privado de vida sobrenatural, lo mismo puede ocurrir al gobernante y a la sociedad toda. LIRA, *op. cit.*, pp. 20-32.

individuo, aun en los más insignificantes –haciéndolos todos, por el hecho de ser actos en gracia, meritorios–, también en la vida social el cristianismo se expresará en todos los ámbitos y no sólo en aquellos expresamente religiosos. El cristianismo, al ser vida, se trasluce en la vida social, haciendo de raíz civilizadora que se compenetra con el alma de la sociedad concreta.

No se trata, por consiguiente, de que el Estado deba hacer *propaganda* cristiana, ni que imponga ciertas formas cristianas a sus súbditos por medio de la educación estatal, al modo como lo hacen los Estados totalitarios, sean democráticos o no. Como dice el ilustre Rafael Gambra:

“Tampoco debe entenderse que una organización totalitaria del Estado deba tomar la religión como instrumento de gobierno e imponerla con los medios educativos, propagandísticos y coactivos a su alcance. La estructuración política de los regímenes totalitarios no es, como tal estructura política, cristiana ni aun religiosa, sino precisamente eso: totalitaria. Su Dios, como para el socialismo, es el Estado centralista, y el ideal que le guía, la creación de un instrumento organizador perfecto por medios puramente humanos o técnicos. Y su conjunción, en algunos casos, con una confesionalidad, no puede traer más consecuencias que un proteccionismo estatal a medios religiosos que más escandaliza que aprovecha”³³.

Así como todo individuo requiere del bautismo para salvarse, del mismo modo toda sociedad tiene la obligación de facilitar que sus miembros alcancen el fin último de su vida, no promoviéndolo directamente –pues no le compete a la autoridad política hacer las veces de sociedad sobrenatural³⁴–, sino removiendo los obstáculos para que la Iglesia pueda ejercer su labor. Como dice el profesor Rafael Gambra, a modo de conclusión luego de analizar la sociedad humana y el hecho religioso, la religión

“ejerce, en la génesis de la sociedad, del Estado y del Derecho, una influencia negativa al oponerse a determinadas realizaciones, y otra positiva al inspirar una estructura fundamental propiamente humana –en cuanto recta o natural– y un espíritu en quien gobierna, legisla o administra justicia”³⁵.

Lo que llevamos dicho no es una teoría abstracta sin aplicaciones en la realidad. Más bien, es una reflexión acerca de algo que *de hecho* ya ha

³³ Rafael GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, p. 102.

³⁴ Cuando no se acepta la soberanía de la Iglesia sobre el orden sobrenatural, el Estado termina siendo, inevitablemente, el juez religioso. Negando la obediencia al Romano Pontífice sobre fe y moral, termina siempre el mismo Estado pontificando sobre los mismos temas, pues termina siendo él quien define, a su arbitrio, qué es bueno y qué es malo, y qué debe creerse y qué no.

³⁵ GAMBRA, *op. cit.*, p. 61.

ocurrido en las sociedades allí donde el cristianismo se ha constituido en principio rector. El caso más emblemático de sociedad cristiana –y el que más nos afecta a nosotros en cuanto pertenecemos a la misma raíz política– es el de la sociedad española. Para ilustrar este modo que tiene el cristianismo de repercutir en lo más hondo de la vida social, y para mostrar de paso cómo efectivamente repercutió en la vida de la sociedad española, vale citar el ejemplo de la empresa más grande realizada por España: la conquista española. Dice al respecto el profesor Rafael Gambra, anteriormente citado:

“La conquista y colonización de América fue una obra extraordinaria de formación política y civilizadora que los españoles realizaron proyectando sobre aquellas tierras lo que ellos mismos eran y poseían. Muchos interpretan esta empresa como una ejecución sabia y minuciosa de nuestros reyes: algo así como una ocupación realizada según un plan previsto. Otros quieren ver en los conquistadores y colonizadores una misión de hombres providenciales –legiones de santos y héroes– que fueron movidos por un aliento sobrenatural y generoso. En realidad, ni la Corona podía *controlar*, como hoy decimos, las avanzadas donde realmente se ganaban las batallas decisivas y perdurables, ni los españoles que tomaron parte en aquella empresa fueron impulsados por motivos muy diferentes del deseo de aventura o de fortuna, que son normales en estos casos. Lo que sucedió es que aquellos hombres, aun obrando generalmente por fines puramente humanos e improvisando los medios de dominio y captación que les inspiraba su ingenio y las circunstancias, por ser íntimamente cristianos en su educación y en su herencia, realizaron una obra que, en su conjunto y en sus consecuencias, resultó profundamente cristiana y civilizadora, esto es, hispanizadora”³⁶.

Aclarados los términos, ya se deja entrever la respuesta a las preguntas expuestas al comienzo de este apartado. En efecto, el cristianismo, al constituirse en principio vital de las sociedades donde arraiga –pues constituye verdadero principio vital del hombre, y las sociedades están compuestas por hombres como su materia remota³⁷–, no puede ser suprimido sin suprimir también la vitalidad propia de la sociedad cristiana. En el plano social, la supresión del cristianismo equivale a la muerte espiritual, tal y como ocurre en el individuo cuando comete un pecado mortal. Y es que, así como en el individuo la gracia sobrenatural se constituye en fin último de su vida –fin sobrenatural imperfecto, que encuentra su perfección en la visión beatífica, como se dijo–, lo mismo ocurre con la sociedad cristiana: el principio vital se constituye, por el mismo hecho de ser principio, en fin

³⁶ GAMBRA, *op. cit.*, pp. 102-103.

³⁷ Ciertamente, la materia próxima de la sociedad política son las sociedades intermedias. De ahí que la sociedad política sea *sociedad de sociedades*, a la cual sólo se puede pertenecer de modo indirecto, en cuanto se pertenece, directamente, a una sociedad incluida en ella.

último de la vida social. De ahí que la sociedad deba ser fiel a sus raíces cristianas si no quiere ver suprimida toda su energía vital.

No es que no haya naturalmente una unidad política sin el cristianismo: tal aseveración implicaría negar el orden natural de la sociedad, nada más lejos del espíritu cristiano. Lo que ocurre es que, tal y como el hombre al ser elevado por la gracia sobrenatural se ve obligado a ser fiel a su nueva vocación –pues de no hacerlo, no puede alcanzar la perfección que le compete en el estado actual de la naturaleza humana–, la sociedad cristiana no puede olvidar su cristianismo sin olvidar asimismo su nueva vocación, que le es estrictamente obligatoria³⁸.

No significa esto, entiéndase bien, que el poder civil no tenga su esfera propia de acción independiente del poder eclesiástico, ni mucho menos que la Iglesia deba ocuparse de asuntos civiles³⁹. Como recuerda el Concilio Vaticano II, existe una justa autonomía de la realidad terrena que responde a la voluntad del Creador⁴⁰, y la misión de la Iglesia no es de orden político, económico o social, sino religioso⁴¹,

“pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina”⁴².

Y es que la relación entre la sociedad política y la Iglesia no es la que posee una causa instrumental con respecto a la causa principal –en cuyo caso habría un solo influjo causal, pues el influjo del instrumento es el mismo que el de la causa principal–, sino que concuerda más bien con la relación dada entre dos causas principales, siendo una más universal que la otra, donde la causa menos universal –en este caso, la sociedad política– se ordena a la más universal sin perder el influjo causal que le es propio, así como la familia se ordena a la sociedad política sin ser absorbida por ella⁴³.

³⁸ Para un análisis sobre este punto, puede consultarse el ameno libro del cardenal PIE, *El orden sobrenatural*, pássim, donde hace frente a la herejía naturalista. Véase, además, la n. 17 de este trabajo.

³⁹ “Porque la perfección de toda sociedad está en buscar y conseguir aquello para que fue instituida, de modo que sea causa de los movimientos y actos sociales la misma causa que originó la sociedad. Por lo cual, apartarse de lo estatuido es corrupción, tornar a ello es curación”. LEÓN XIII, *Rerum...*, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁰ CONCILIO VATICANO II, *Constitución...*, *op. cit.*, p. 36. La expresión “justa autonomía” que utiliza el Concilio no parece ser la más feliz, pues, *stricto sensu*, no hay autonomía del orden político con respecto al religioso, sino más bien subordinación.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 42.

⁴² *Ibid.*

⁴³ LEÓN XIII, Encíclica *Inmortale Dei*, 1885.

Santo Tomás resume magníficamente la relación existente entre ambos órdenes:

“Si el fin supremo y último del hombre fuera asequible por las fuerzas humanas puramente naturales, sería misión propia del rey el conducir a los hombres a ese fin último. Pero la unión eterna con Dios no ha de ser alcanzada por las solas fuerzas humanas, sino con ayuda de la Gracia. Por consiguiente, el guiar a los hombres a ese fin no es empresa de una realeza humana, sino más bien de una soberanía divina”⁴⁴.

Este equilibrio entre el poder temporal y el poder religioso es lo que nuestro Señor Jesucristo expresa al decir *dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios*⁴⁵. Mantener la distinción entre ambos poderes, sin que uno absorba al otro, e impedir su separación –pues separados, no cabe sino que el poder civil asuma lo que le compete por su propia naturaleza al religioso, y que la Iglesia vea seriamente comprometido su apostolado– es el único modo de impedir que demos la misma respuesta de Caifás a Pilato: *No tenemos más rey que el César*⁴⁶.

V. Conclusiones

Tal y como el fin de estas páginas determina su unidad y cohesión, del mismo modo el fin del hombre en su dimensión sobrenatural sirve de fundamento a la unidad política, no en el sentido de que no haya un orden natural al cual se ordene –naturalmente, valga la redundancia– la sociedad, sino en cuanto tal naturaleza ha sido elevada por Dios a un orden que no puede alcanzar por sus propias fuerzas. Tal fin último –imposible de conseguir en esta vida más que imperfectamente, por medio del conocimiento oscuro que da la fe sobrenatural–, en cuanto es verdadero fin del hombre, *lo atrae todo hacia sí*⁴⁷, de modo que así como la persona humana no puede sustraerse a dicho influjo, tampoco pueden hacerlo las sociedades. Y es que, como se dijo, la vida en gracia es la misma vida divina participada en la creatura racional, es decir, la gracia se constituye en principio entitativo del cristiano, de modo que su influjo se hace sentir en todos los ámbitos de su vida y no sólo en los directamente religiosos. No podría ser de otra manera, toda vez que –como dice el conocido adagio escolástico– *fnis causa formae*, el fin es causa de la forma. Y la forma es lo que especifica,

⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De regimine principum*, I, p. 14.

⁴⁵ *Sagrada Biblia*, Mt 22, 21.

⁴⁶ *Op. cit.*, Jn 19, 15.

⁴⁷ *Yo, una vez levantado de la tierra, lo atraeré todo hacia Mí. Sagrada Biblia*, Jn 12, 31

lo que da el perfil a una determinada realidad. Por consiguiente, la forma de la sociedad se verá, asimismo, transformada y renovada por dicho fin, pues el bien de la persona humana –esto y no otra cosa puede ser el bien común *sensu stricto*– ha sido también transformado y renovado, por cuanto Dios, haciéndose hombre, nos ha divinizado⁴⁸.

La enseñanza de la Iglesia sobre el deber de las sociedades –no sólo de los individuos particulares, sino de la sociedad como un todo– de reconocer el soberano dominio de Dios en orden a alcanzar el fin que les es propio ha sido repetida en innumerables ocasiones por el Magisterio eclesiástico⁴⁹, aunque silenciada y oscurecida en nuestros días⁵⁰.

⁴⁸ Así lo dice magníficamente el Ofertorio de la Misa al momento del ofrecimiento de la hostia: Deus, qui humanae substantiae dignatem mirabiliter condisti, et mirabilis reformasti: da nobis per huius aquae et vini mysterium, eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps, Iesus Christus, Filius Tuus, Dominus noster. Qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritu Sancti Deus, per omnia saecula saeculorum. Amen. [Oh Dios, que maravillosamente formaste la naturaleza humana y más maravillosamente la reformaste: haznos, por el misterio de esta agua y vino, participar de la divinidad de Aquel que se dignó hacerse partícipe de nuestra humanidad, Jesucristo, Tu Hijo Señor nuestro, que Dios como es, contigo vive y reina en la unidad del Espíritu Santo, por todos los siglos de los siglos. Amén]

⁴⁹ Entre otros documentos, Pío VII, Carta apostólica *Post tam diuturnas*, dirigida a monseñor Boulagne, sobre la Constitución Francesa de 1814. GREGORIO XVI, *Mirari Vos Arbitramur*; Pío IX, *Quanta Cura*; Pío IX, *Syllabus* (en especial proposiciones 24, 55, 77, 78, 79, 80); LEÓN XIII, *Inscrutabili Dei*; LEÓN XIII, *Inmortale...*, *op. cit.*; LEÓN XIII, *Libertas Praestantissimum*; LEÓN XIII, Carta *Egiunto*, al emperador de Brasil; SAN Pío X, *E Supremi Apostolatus*; SAN Pío X, *Vehementer Nos*; SAN Pío X, *Pascendi Dominici Gregis*; SAN Pío X, *Notre Charge Apostolique*, sobre los errores de *Le Sillon* y la democracia cristiana; Pío XI, *Ubi Arcano*; Pío XI, *Quas Primas*; Pío XI, *Mortalium Animos*; Pío XI, *Dilectissima Nobis*; Pío XII, *Discurso a Congreso de juristas católicos italianos*; Pío XII, *Miranda Prorusus*; PAULO VI, *Ecclesia* 24; PAULO VI, *L'Osservatore Romano*. Por todos, la doctrina eclesiástica ha sido admirablemente resumida en la siguiente cita de LEÓN XIII: “Cuando un ser orgánico se corrompe y decae, esto proviene de que cesó el influjo de las causas que le daban forma y consistencia; y no puede dudarse de que para curarlo y revitalizarlo es necesario devolverle las influencias vitales de aquellas mismas causas. Pues bien, la sociedad civil, en su insano intento de emanciparse de Dios, rechazó lo sobrenatural y la Revelación divina, sustrayéndose de ese modo a la eficacia vivificante del cristianismo, esto es, a la más sólida garantía de orden, al más poderoso vínculo de hermandad, a la fuente inagotable de las virtudes individuales y públicas; así, de esta separación entre el Estado y la Religión resultó una gran perturbación de la vida y de las costumbres. Debe, pues, la sociedad así extraviada retornar al seno del Cristianismo si pretende el bienestar, el reposo y la salvación. (...) Si el Cristianismo transformó a los pueblos paganos, y esta transformación fue una verdadera resurrección de la muerte para la vida de modo tal que la barbarie cesó en la medida en que se extendió el cristianismo, sabrá él igualmente restaurar el orden de los Estados después de los modernos ataques de la incredulidad. Sin embargo, no está todo dicho: el retorno al Cristianismo no será remedio verdadero y completo si no significa un retorno a la unidad de la Iglesia Santa, Católica y Apostólica”. LEÓN XIII, Encíclica *Annum ingressi* III, p. 2.

⁵⁰ No poco ha contribuido a ello la declaración conciliar *Dignitatis Humanae* (1965) y los constantes y repetidos llamados de la jerarquía a promover la “sana laicidad”. Con

Bibliografía

DERECHO PÚBLICO CRISTIANO

Salvo indicación distinta, los documentos que a continuación se citan se encuentran disponibles en www.vatican.va/holy_father/index_sp.htm

- BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Caritas in Veritate*. 2009.
- BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en la IV Asamblea Eclesial Nacional Italiana*, 19 de octubre de 2006.
- BENEDICTO XVI, *Homilía durante la Santa Misa en la explanada de "Isling" de Ratisbona*, 12 de septiembre de 2006.
- CONCILIO VATICANO II, Constitución *Gaudium et Spes*, 1965.
- CONCILIO VATICANO II, Declaración conciliar *Dignitatis Humanae* 1965. Disponible en www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción Dignitas Personae sobre algunas cuestiones de bioética*, 2008.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus*. 2000. Disponible en www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_doc_index_sp.htm
- GREGORIO XVI, *Mirari Vos Arbitramur*. 1832.
- JUAN XXIII, Carta encíclica *Mater et Magistra*, 1961.
- JUAN XXIII, *Missale Romanum*, 1962.
- JUAN PABLO II, Carta encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987.
- JUAN PABLO II, Carta encíclica *Centesimus Annus*. 1991.
- JUAN PABLO II, *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1992.
- JUAN PABLO II, Carta encíclica *Veritatis Splendor*, 1993.
- JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et Ratio*, 1998.

todo, la propia Declaración, en su primer párrafo, expresa que en ella se *deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo*, por lo que éste debe ser el criterio según el cual debe leerse dicha declaración: en conformidad con el Magisterio ordinario, es decir, según lo que ha sido enseñado *ubique, semper et ab ómnibus: en todo lugar, siempre y por todos*. Más recientemente, la declaración *Dominus Iesus*, del 6 de agosto de 2000, interpretando dicha Declaración, manifiesta que *el perenne anuncio misionero de la Iglesia es puesto hoy en peligro por teorías de tipo relativista, que tratan de justificar el pluralismo religioso, no sólo de facto sino también de iure*.

El problema de la interpretación de los documentos posteriores de la Iglesia sobre el tema y su interpretación a la luz del Magisterio ordinario es lo que Benedicto XVI ha llamado "hermenéutica de la continuidad". *Discurso a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones navideñas (22 diciembre 2005): L'Osservatore Romano*, edición en lengua española (30 de diciembre de 2005), pp. 9-12.

- LEÓN XIII, *Inescrutabili Dei*, 1878.
 LEÓN XIII, Carta encíclica *Inmortale Dei*, 1885.
 LEÓN XIII, *Libertas Praestantissimum*, 1888.
 LEÓN XIII, Carta *Egiunto* al emperador de Brasil, 1889.
 LEÓN XIII, Carta encíclica *Rerum Novarum*, 1891.
 LEÓN XIII, Encíclica *Annum ingressi*, 1902.
 PAULO VI, *Ecclesia* 24, 1964.
 PAULO VI, *L'Osservatore Romano*, 13-14 de julio de 1964.
 PAULO VI, Carta encíclica *Populorum Progressio*, 1967.
 PÍO VII, Carta apostólica *Post tam diuturnas*, 1814.
 PÍO IX, *Quanta Cura*, 1864.
 PÍO IX, *Syllabus*, 1864.
 PÍO X, *E Supremi Apostolatus*, 1903.
 PÍO X, *Vehementer Nos*, 1906.
 PÍO X, Encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, 1907.
 PÍO X, *Notre Charge Apostolique* sobre los errores de *Le Sillon* y la democracia cristiana, 1910.
 PÍO XI, *Ubi Arcano*, 1922.
 PÍO XI, *Quas Primas*, 1925.
 PÍO XI, *Mortalium Animos*, 1928.
 PÍO XI, Carta encíclica *Quadragesimo Anno*, 1931.
 PÍO XI, *Dilectissima Nobis*, 1933.
 PÍO XII, *Discurso a Congreso de juristas católicos italianos*, 6 de diciembre de 1953.
 PÍO XII, *Miranda Prorsus*, 1957.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Introducción y notas de Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
 CARDENAL PIE, *El orden sobrenatural*, Buenos Aires, Iction, 1981.
 FABRO, Cornelio, *La nozione Metafisica di Partecipazione (secondo S. Tommaso D'Aquino)*, Milan, Vita e Pensiero, 1939.
 GAMBRA, Rafael, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, Buenos Aires, Nueva Hispanidad, 2002.
 LAMAS, Félix Adolfo, *Ensayo sobre el orden social*, Buenos Aires, Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 1985.
 Lira Osvaldo, *El orden político*, Santiago de Chile, Covadonga, 1985.
 MILLÁN PUELLES, Antonio, *Fundamentos de Filosofía*, 14ª ed., Madrid, Rialp, 2001.
 RAMÍREZ SANTIAGO, *De hominis beatitudine*, Salamanticae, Editorial San Esteban, 1942.

- Santo TOMÁS DE AQUINO, *De regimine principum*, Buenos Aires, Losada, 1964.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1951.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, Taurini-Romae, Marietti, 1961.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, versión bilingüe, Madrid, B.A.C. 1960.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Exposición sobre los diez libros Éticos a Nicómaco de Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, 1995.
- URDÁNOZ, Teófilo, *Introducción a la cuestión 3 de la I-IIae*, en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Madrid, B.A.C. 1967, vol. VI.
- Widow, Juan Antonio, "Escritos Políticos de Santo Tomás de Aquino" en *Revista Estudios Públicos*, N° 57, Santiago, 1995.
- STRAUBINGER, Juan, *La Santa Biblia*, La Plata, Editorial de la Universidad Católica de la Plata, 2007.

