

**BIEN Y BIEN COMÚN: PARA UNA CIENCIA DE LOS FINES.
GOOD AND COMMON GOOD: FOR A SCIENCE OF PURPOSES.**

Anna PIAZZA

RESUMEN:

Este artículo pretende investigar la idea de bien y de bien común utilizando como base la metafísica de Santo Tomás de Aquino. Para tal fin, profundiza ante todo en la reducción de la noción de bien planteada por algunos de los principales filósofos modernos, cuyo concepto – supuestamente- sigue constituyendo el horizonte normativo de la sociedad actual. Después, se realiza un análisis de la ontología tomista con respecto a las nociones de bien y de bien común, subrayando especialmente la dimensión de finalidad de este último, la cual habría sido sustituida en la filosofía moderna por la idea de *conatus*, es decir una voluntad con el fin en ella misma, cuya materia entonces ya no está ordenada a un objeto fuera de ella que la perfecciona y la cumple. Por último –sirviéndose sobre todo de los análisis de MacIntyre en *Tras la virtud* (1981)- se incide en la noción de virtud como ejercicio y disposición necesaria para alcanzar el bien, proponiendo para ello una lectura determinada de este concepto en el mundo griego y en el mundo cristiano (siguiendo el hilo de las argumentaciones de Aristóteles y de Tomás)

PALABRAS CLAVES: bien, bien común, fin, voluntad, virtud

ABSTRACT:

This article aims to investigate the idea of good and common good, in light of Aquinas metaphysics. For this purpose, in the article I first outline the many ways in which this notion has been reduced by some relevant modern philosopher. Their misleading understanding of 'good' still constitutes the normative horizon in contemporary society. Then, I carry out an analysis of Thomistic ontology with regard to the notions of good and common good, underlying their dimension of “finality”— substituted in modern philosophy with the idea of "conatus", namely a will with the end in itself, whose object no longer is outside of will itself. Finally, drawing on

Alasdair MacIntyre's insights of the concept of virtue in *After Virtue* (1981), I explore an understanding of virtue as an exercise and a necessary disposition to achieve the good, looking at the specific interpretation of this notion in the Greek and Christian worlds (following the argumentations of Aristotle and Aquinas).

KEY WORDS: good, common good, end, will, virtue.

Abordar la cuestión del *bien común* requiere ante todo preguntarse cuál es la idea de bien vigente en nuestra época, es decir, cuál es el concepto de bien que se ha transmitido en la historia cultural occidental, y que, de forma más o menos explícita y en mayor o menor medida, representa el sustrato de nuestra visión de la realidad. Así, abarcando esta cuestión, es necesario moverse con una mirada amplia, que considere por un lado el horizonte normativo de la sociedad en que vivimos, y por otro intente encontrar su medida histórica, así como su medida—por así decir—ontológicamente verdadera.

Podemos considerar un hecho indiscutible que la sociedad en que vivimos, una sociedad virtual y tecnocrática, haya perdido una vinculación sana con aquél mundo que el fenomenólogo Edmund Husserl, en su obra *La crisis de las ciencias europeas*, nombra “reino de las evidencias originarias”, un reino en que la presencia positiva de las cosas y de los demás se da de forma inmediata y patente. De hecho este reino, también denominado “mundo vital”, consiste en nuestro alrededor intersubjetivo como en nuestro mundo propio, es decir el ámbito de nuestra vida diaria, con la que sostenemos relaciones inmediatas, familiares, entrañables. Asimismo, es un reino de las “finalidades”, donde las cosas no son asumidas como algo exclusivamente natural y mecánico, sino como objetos intencionales de la vida personal. Frente a este mundo la sociedad moderna —también por consecuencia de la revolución industrial que generó una visión mecánico-causal de la realidad, constituida exclusivamente por relaciones de causa/efecto— ha consagrado, según las palabras de Husserl, un ideal científico universalista, que, haciendo abstracción del mundo originario, ha olvidado el horizonte vital común, perdiendo así la plenitud de una real intersubjetividad, de comunicación y crecimiento conjunto¹. Así, podemos afirmar que en la pérdida de contacto con el mundo vital (también por el avance de las nuevas tecnologías) y en el hacerse así más virtual e

¹LLANO, A., *La nueva sensibilidad*, Ediciones Palabra, Madrid 2017, p. 53.

individualista, la sociedad de hoy ha perdido el horizonte del “sentido”, entendido aquí como una intencionalidad que, en una perspectiva intersubjetiva y abierta, se dirige hacia un fin, su propio *telos*.

Así, resulta necesario identificar, en los límites de lo posible, algunas de las fuentes filosóficas de la cosmovisión moderna, para averiguar en que tipo de reducciones haya incurrido una determinada época a la hora de plantear cuestiones metafísicas y éticas de relevancia. Nos referimos aquí en particular al giro que dieron autores como Grocio, Spinoza, Hobbes (y antes Duns Escoto, Guillermo de Ockham...), donde por primera vez la idea de la acción, hasta entonces definida por las grandes corrientes filosóficas como *intencionalidad hacia el bien* en cuanto *fin*, se sustituye con la idea de *conatus*—o sea la afirmación de una libertad absoluta e individualista, que de aquí llegará a la voluntad de poder y el superhombre nietzschiano² (lo que MacIntyre define el último intento, por parte del individualismo, de evitar sus propias consecuencias). Esta voluntad absoluta, finalmente, proporcionaría la universal clave hermenéutica tanto para la naturaleza como para la sociedad. De hecho, si antes el ámbito de la acción y su normas éticas se derivaban, como en Tomás de Aquino, de las tendencias internas de la razón práctica (aristotélica) hacia el *telos* del bien, desde aquel momento las mismas derivarán de reflexiones puramente teóricas sobre la necesidad de todas las criaturas de asegurarse su propia auto conservación³. Así, advirtieron autores como Hannah Arendt o Jurgen Habermas, para quienes la concentración de la ética y de la ciencia política posthobbesiana en la razón instrumental empezó a oscurecer otra dimensión esencial de la acción, a saber, la de la *praxis* aristotélica, donde la actividad humana es necesariamente ligada al crecimiento de las virtudes.

Lo que de este proceso —que iremos analizando— resultó a nivel sociopolítico, fue un intento de mantener las nociones de la sociedad y del Estado libres de todo tipo de sugerencias de una *esencia colectiva* o de un *telos comunmente reconocido*, y por ello el tener que construir sobre el modelo individualista del *dominium*⁴.

La filosofía y la teología generaron entonces una nueva antropología, en la que los hombres, al disfrutar de un derecho ilimitado, empezaron a situarse sumamente cerca de la *imago dei*; en

²Aunque la voluntad de potencia nietzschiana derive de la opción de Nietzsche al ateísmo, se puede identificar una conexión entre su negación de la realidad divina y el Dios de la “mera” razón y de las normas (que no tenía una relación con el sujeto humano) de los autores precedentes.

³MILLBANK, J., *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*, Herder, Barcelona 2004, p. 27.

⁴MILLBANK, p. 32.

segundo lugar, se abandonó la idea de participación en el ser y la unidad a favor de un “vínculo convencional” entre Dios y los hombres, proporcionando un modelo para las interrelaciones humanas basado en una modalidad contractual (Hobbes, Rousseau, etc...)⁵.

Para entender en todo su alcance este problema moderno, que conllevó una modificación en la concepción del bien y la moral, es necesario observar algunos de los cambios estructurales que ocurrieron en la metafísica y en la teoría del conocimiento, y que posteriormente tuvieron consecuencias en los demás ámbitos.

Para ello, nos podemos servir de algunos de los análisis de André de Muralt en su libro “La estructura de la filosofía política moderna”, donde se muestra con claridad cómo la pretensión moderna de la liberación del sujeto –además de operarse en función de una teologización del poder político– se basa en una concepción unívoca del ser, que abandona la *relación transcendental* entre materia y forma, como entre intelecto/voluntad y su objeto, expresada por el aristotelismo.

I. EL ABANDONO DE LA RELACIÓN TRANSCENDENTAL

Nos interesa profundizar en el concepto de relación transcendental porque la idea de bien que venimos investigando expresa esta relación: se trata de un objeto de la voluntad, que ejerce –como afirma Aristóteles– una causalidad sobre el acto de las diversas potencias subjetivas; potencias, que a la vez se perfeccionan en el dirigirse a su propio objeto.

Junto al abandono de la idea de relación, y con ella de una finalidad de la voluntad, se afirmó con algunos autores una concepción de la voluntad misma en cuanto –por decirlo con las palabras de Duns Escoto– “única causa total de la volición en la voluntad” y del objeto querido no como un fin sino como una simple *ocasión*. Una voluntad entonces absoluta, cuyo concepto se extendió hacia diversas corrientes del pensamiento contemporáneo.

Antes de investigar con más detalle la propuesta aristotélico-tomista, que nos servirá como base para elaborar un concepto adecuado de bien y de bien común, consideramos brevemente las reducciones específicas que ocurrieron en la modernidad –intentando no perder de vista en qué medida ellas se encuentran en línea de continuidad (o discontinuidad) con sus puntos de partida.

⁵MILLBANK, p. 34.

Podemos afirmar que los autores que formularon más radicalmente esta noción de voluntad desligada del bien fueron Duns Escoto y Ockham, seguidos por Descartes y Kant. Si observamos, por ejemplo, en el desarrollo de este problema en Ockham, vemos como ante todo respecto al tema del conocimiento, él acaba por negar la realidad de cualquier tipo de relación y cualquier tipo de causalidad objetiva o formal de la cosa sobre el sujeto en el acto de conocer, teniendo así que poner en duda la objetividad del conocimiento mismo. La solución de Ockham será justificar el abandono de la idea de causalidad recíproca entre sujeto y objeto tramite una mera hipótesis teológica, y no una realidad comprobada: se trata de la *potencia absoluta dei* con que el acto subjetivo de conocimiento no dependerá más que de Dios, en el sentido de que, si Dios así lo quisiera, el sujeto podrá producir un acto de conocimiento verdadero, independientemente de la presencia (e incluso de la existencia) del objeto de ese acto⁶ (en el sentido de estar “infundido” por Dios). Será esta hipótesis que, introduciendo la idea de un saber empírico a priori, invita la reflexión teológica y filosófica siguiente a buscar más allá (Dios), o mas acá (la conciencia), de la relación sujeto-objeto la condición de posibilidad de todo conocimiento verdadero.

Así, del mismo modo que la relación intencional hacia el objeto cognoscible no es esencial a la intelección humana, tampoco la relación intencional hacia el bien resulta ser una necesidad esencial de la voluntad. Aquí ya no existe, como para el aristotelismo, una relación transcendental que –sea para el intelecto o para la voluntad– ordene su ser a su objeto, que a su vez ejercería una causalidad sobre estas potencias.

En consecuencia, como bien afirma Muralt, la voluntad de suyo carece de *pondus* natural hacia ese bien que la especificaría formalmente. De igual manera, tampoco puede descubrir a través del ejercicio de sus actos y en función del juicio práctico de su libertad, aquel bien que entre las diversas cosas deseables puede convenir a las exigencias de su potencia vital⁷. De aquí, la moralidad no podrá más que consistir en un “reconocimiento”, por una supuesta recta razón, del precepto absoluto de Dios, que, proponiéndose así de forma obligatoria a la voluntad, acaba alienando la libertad humana, la cual permanece neutra en cuanto al bien y al mal –y solo obedece a un precepto externo. De este modo, como lo bueno es tan solo en cuanto querido por la voluntad, sin tener consistencia en sí mismo, el mismo carácter virtuoso del acto queda extrínseco: no es sino “un nombre o un concepto connotativo que significa principalmente ese acto neutro y que connota

⁶DE MURALT, A., *La estructura de la filosofía política moderna*, Ediciones Istmo 2002, p. 57.

⁷DE MURALT, p. 71

el acto de la voluntad perfectamente virtuoso y el de la recta razón conforme a los cuales se produce. Por eso, tal acto se denomina virtuoso según la denominación extrínseca”⁸. Para el voluntarismo ockhamista, pues, la voluntad no es relación intencional viva hacia un objeto que la atraiga como un fin de perfección, si no “se define a priori por modo de determinación ejemplar”⁹, es decir, está regulada por algo que se le impone extrínsecamente y normativamente. “En síntesis, el acto moral no es ni fundamental ni terminalmente amor, es esencialmente obligación, y su moralidad es su legalidad”¹⁰.

Como se puede intuir, el paso desde la idea de una voluntad desligada de su objeto a la idea de una voluntad absoluta es corto. Una moralidad que se define extrínsecamente por el concepto de la *potentia absoluta dei*, no puede darse sin que se comprometa la integridad de la libertad humana: una de las consecuencias fue de hecho la teología voluntarista luterana, en que el libre arbitrio queda casi anulado. La otra consecuencia fue –más tarde– la negación directa de la noción de Dios, como ocurre en el caso una filosofía de la voluntad absoluta al modo de Sartre, según la cual “la idea del hombre como un ser libre es una consecuencia inevitable del ateísmo”; o una filosofía del egoísmo al estilo de Max Stirner, en donde el centro de toda reflexión es el hombre, pero no en cuanto esencia o persona, si no en cuanto individuo único, anterior y superior a toda relación posible.

II. EL BIEN, FIN DE LA VOLUNTAD

Para acercarnos a una definición adecuada de bien, es necesario retomar la clásica tesis de la metafísica de Santo Tomás, cuyos análisis iremos siguiendo en esta parte. Tomás define el bien como lo que hace “apetecible y perfecto” el ser, o sea las cosas existentes. En este sentido, el bien es un “transcendental”, o sea un carácter de la realidad en su totalidad que trasciende y comprende los diversos modos o categorías del ser. Así, afirmar que un determinado ente es un bien, no añade nada al ente mismo, pero lo “enriquece” - por ejemplo en el caso que digamos que alguien es un amigo. Tomás subraya cómo desde el punto de vista de la experiencia humana, el ser que el hombre intenciona con el conocimiento y con la voluntad, le es necesario para “completarse”, y por eso, como veremos, estas dos potencias humanas son esencialmente e íntimamente vinculadas a él – es

⁸OCKHAM, *Sentencias*, III, q. 11, O.T., VI, p. 389.

⁹DE MURALT, P. 80.

¹⁰ *Ibidem*

decir, lo son según una relación transcendental. Los trascendentales, estas características en que el ser se desvela, son: *algo (res)*, porque el ser es dotado de una determinación; *uno (unum)*, posee una cierta unidad); *diferente (aliquid)* – cada ser es diferente de los demás seres); *verdadero (verum)* o inteligible; y, justamente, *bien (bonum)* – el ser dotado de valor en si mismo, y entonces deseable). El carácter de “bien” del ser, por el lado del sujeto –como mencionado- se manifiesta haciendo las cosas admirables y apetecibles; mientras, por el lado del objeto, el bien es lo que “perfecciona” el ser, y en este sentido consiste en la tendencia de cada cosa a alcanzar su forma plena (desde una planta que florece hasta un hombre que desarrolla sus capacidades morales e intelectivas) – lo que muestra su naturaleza de *finalidad*. Como afirma el Aquinate:

“El bien y el ente realmente son lo mismo. Sólo se diferencian con distinción de razón. Esto se demuestra de la siguiente manera. La razón de bien consiste en que algo sea apetecible. El Filósofo dice en el *I Ethic* que el bien es lo que todos apetecen. Es evidente que lo apetecible lo es en cuanto que es perfecto, pues todos apetecen su perfección. Como quiera que algo es perfecto en tanto en cuanto está en acto, es evidente que algo es bueno en cuanto es ente; pues ser es la actualidad de toda cosa, como se desprende de lo dicho anteriormente (q.3 a.4; q.4 a.1 ad 3). Así resulta evidente que el bien y el ente son realmente lo mismo; pero del bien se puede decir que es apetecible, cosa que no se dice del ente”¹¹

Como siempre nota Tomás, en la medida en que algo esté “en acto”, este algo es bueno, porque en esta medida posee perfección y ser: el bien consiste entonces esencialmente en que cada ser sea efectivamente aquello a lo que tiende. En este sentido, se puede definir el bien como aquello que en lo posible conserva (*bonum est conservativum*) y perfecciona (*bonum est perfectivum*) el ser. Si entonces para autores modernos como Duns Scoto, Ockham, Spinoza, la esencia de las cosas

¹¹TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1, co.: “Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde philosophus, in I Ethic., dicit quod bonum est quod omnia appetunt. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens”.

consiste en un esfuerzo desligado de cualquier relación para perseverar su ser individual, según Tomás, al revés, el ser se completa y descansa en un objeto que lo perfecciona y lo conserva¹².

Otra característica del bien –según la universalidad de su concepto- es “lo que todos apetecen” (siguiendo la formulación que de él ya había dado Aristóteles). Así pues, Tomás no quiere decir, como los autores modernos que analizamos, que el bien es tal en cuanto es deseado por todos, con lo cual dependería de la voluntad, sino que todos lo desean precisamente en cuanto es bueno, o sea en cuanto “dice lo perfecto que es apetecible”. Hablando de bien, se tiene que distinguir entre lo que es finalmente y simplemente bien (lo que en Tomás se identifica con Dios, la felicidad última), y lo que, aunque no tenga esta perfección última, posee alguna perfección, la que se da según su naturaleza (una buena mesa, un buen trabajador, un buen hombre); hablamos aquí de los seres limitados, de que decimos que son buenos cuando cumplen lo que deben ser. Estos últimos bienes, entonces, se dicen así en cuanto adquieren la bondad que corresponde a su naturaleza *tendiendo* al bien (en la primera acepción).

Así pues, se observan dos significados de lo que es el bien: la perfección misma que se anhela (el fin de la voluntad), y la perfección que adquiere el sujeto tendiendo al bien y alcanzándolo (lo que se ligará, como veremos, al tema de la virtud); en este sentido, el sujeto se dice “bueno secundariamente”, porque solo puede *poseer* el bien. Lo que mejor expresa la relación contenida en la tesis de Santo Tomás es entonces que “primero y principalmente se llama bien el ser perfectivo de otro a modo de fin”: el que significa un objeto “perfecto” (bueno) que atrae la voluntad como su fin, la cual a su vez se perfecciona en este dejarse atraer.

A este propósito es útil observar, con Spaemann, que si el fin último no fuera único, los fines de nuestra actuación serían inconmensurables entre ellos, en el sentido de que ni siquiera podríamos contrastarlos y ponerlos en relación. Nuestros fines no tendrían, por así decir, ningún valor existencial de cambio en cuya base se pueda racionalmente sacrificar uno en favor de otro. Solo serían conmensurables entre ellos si son entendidos como medios para alcanzar fines ulteriores, es

¹²Como afirma Unamuno comentando Spinoza: “Cada cosa es en cuanto es en sí, es decir, en cuanto sustancia, ya que, según él, sustancia es id quod in se est et per se concipitur;; lo que es por sí y por sí se concibe. Y en la siguiente proposición, la 7ª, de la misma parte añade: conatus, quo unaquaque res in suo esse perseveratur conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam; esto es, el esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma”. DE UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa Libros, Barcelona 2017, p. 54.

decir, solo si hay un fin último que los “relativiza” según su aportación específica. En este sentido, el fin último es la condición de posibilidad de una valoración correcta de los otros fines.

Hablando de fin y de fin último, nos podemos principalmente referir a un objeto al que anhelan tanto el intelecto como la voluntad, que(es mejor utilizar “que” mejor que “el cual” “la cual” etc.) se comprenden íntima y recíprocamente. En efecto, el intelecto conoce la voluntad y el bien a que ella tiende, así como la voluntad puede desear lo verdadero que el intelecto conoce, y el hecho que lo conozca. Aunque el intelecto en cierto sentido sea superior a la voluntad, porque es capaz de captarlos significados universales, por otro lado la voluntad misma es capaz de suplir las limitaciones del intelecto humano: pues, a menudo, no es suficiente conocer una cosa, sino es necesario poseerla en su realidad concreta, entonces tender a ella¹³. Si de hecho el intelecto posee intencionalmente, quedándose en sí mismo, la cosa conocida, *concibiendo* el concepto (*conceptus* o *species intellectualis*), la voluntad en cuanto amante posee el amado, con un necesario movimiento interno: en efecto, por el hecho de que alguien ama algo, resulta en él, en su afecto, una impresión (*quaedam impressio*), por así decir, del objeto amado, en virtud del cual lo amado se dice “en el amante”. Entonces, es necesario que lo amado sea intrínseco al amante; pero eso, como *termino de movimiento*, como lo que lo inclina e impulsa de alguna forma. En efecto, si a lo verdadero se tiende y en ello se descansa, en la voluntad lo amado es presente dinámicamente: en síntesis, la presencia de lo amado en el amante consiste en el acto del amor del amante, esencia y significado íntimo de la voluntad.

III. EL BIEN Y SU CARÁCTER PARTICIPATIVO

En la definición de bien que presentamos, “el ser apetecido por todos” encontramos una segunda acepción, que Santo Tomás formula de esta manera: “una causa es tanto más principal y mejor cuanto a más efectos se extiende. De donde el bien, que tiene razón de causa final, es tanto mejor cuanto a más seres se extiende” (*In Ethic.* I, 2 n. 30), a saber, cuanto es bueno para más seres. Esto no quiere decir que no existan bienes particulares (parciales o limitados) como fines especiales de cosas individuales (por ejemplo un objeto material que desempeñe bien su función, o un trabajador que realice bien su trabajo), pero sí que el bien particular es tal en cuanto *participa* de una perfección mayor, o sea un bien universal, que a la vez es un fin para más seres; por ejemplo, que

¹³ Cf. CAMPODONICO, A., VACCAREZZA, M., *La pretesa del bene. Teoria dell'azione ed etica in Tommaso d'Aquino*, Orthotes Editrice, Napoli 2012, p. 40.

un trabajo bien hecho sea útil al bien de la empresa entera, y que la empresa funcione bien y eso sea conveniente y bueno para todos. En este sentido, podemos decir, que las cosas o las personas desarrollen la función que les es propia de cara a la totalidad del contexto al que pertenecen, el cual a la vez es el horizonte de su acción o función.

Aquí cabría hacer una aclaración: en cuanto observamos el darse de una “proporcionalidad” en el concepto de bien, vemos que el bien, según Tomás, se divide en tres categorías. Lo que es apetecido como término parcial del movimiento apetitivo, siendo con ello un medio para conseguir algo ulterior, se llama “útil” (por ejemplo estudiar con vistas a un examen, o el tomar una medicina para curarse); lo que se desea por sí mismo, y por ello es meta del movimiento apetitivo, se llama bien “honesto”: el bien honesto tiene carácter objetivo, y en el quererlo en cierta medida se quiere y se realiza el fin último (un ejemplo puede ser la sinceridad). Por último, el bien “deleitante”, lo que provoca un placer en el sujeto, sensible o espiritual, y que en este sentido puede ser a veces perjudicial; por ejemplo, si el virtuoso encuentra su placer en los actos de virtud, el superficial encuentra su placer en la diversión.

Dicho esto, está claro que la definición de bien no puede prescindir de un movimiento teleológico, a la vez que de un movimiento de –por así decir- *difusión* (*bonum est diffusivum sui*), lo que implica el concepto de *participación*. Es decir, no solo la idea del participar indica el participar del bien singular a un bien mayor, sino, como vimos, implica la idea de que el bien mismo, siendo por definición apetecible para todos, conlleva el concepto de *comunidad*.

Resulta así de importancia profundizar en estas nociones. En su sentido amplio, el verbo participar puede indicar más cosas: el participar a una finalidad común, una cooperación, una unión de sentimientos, etc.; así se puede decir que participamos en la voluntad común de hacer algo, en su realización, en el conocimiento de una verdad, en el duelo de alguien¹⁴. Hay diferentes grados de participación en función del grado de “idealidad”, o bondad, de lo participado; en cualquier caso, en cuanto se da una participación, se da a la vez *comunidad*: esta última, como veremos, es la raíz y la condición de posibilidad de la participación. Comunidad aquí puede significar el hecho de que, en el acto mismo de participar, los sujetos son fundamentalmente y conjuntamente afectados, la unión se hace más firme, y, dependiendo del tipo de bien en cuestión, este último aumenta (por ejemplo, en la comunicación de un gozo). Si el bien en cuestión es algo perfecto, como en el caso de Dios

¹⁴CARDONA, C., *La metafísica del bien común*, Ediciones Riapl, Madrid 1966, p. 20.

(que en este sentido funciona de principio analógico), este permanece igual a sí mismo e indivisible y sin embargo los sujetos pueden gozar de él de forma máxima – esto sería el caso de la comunidad religiosa. Es precisamente el grado de “inmaterialidad” de lo participado, que no puede dividirse, ya que no tiene partes, lo que permite una comunidad perfecta, y hace que este mismo sea realmente común a muchos sin alterarse.

Como observa Cardona, y como subrayamos, la comunidad es condición de posibilidad de la participación: de hecho los “participantes” no podrían participar de algo común si no formasen ya una comunidad, si no tuviesen ya algo de común que hace que otra cosa pueda convenirles a todos¹⁵ – una sugerencia que abre un espacio interesante para un estudio de la naturaleza humana. En cualquier caso, Tomás quiere indicar aquí que los hombres forman parte incondicionalmente de la comunidad humana: “lo que una parte es, es del todo. Pero cualquier hombre es parte de la comunidad; y así, lo que el hombre es, es de la comunidad”.

Si, entonces, algo cuyo bien, o fin, participa de una comunidad, este bien o fin no podrá que definirse como *bien común*.

IV. EL BIEN COMÚN

Como hemos visto, ontológicamente hablando, cada hombre es parte de una comunidad, y por ello, en sentido amplio, el bien al que tiende es de alguna forma un bien común. Si, por hipótesis, un ser, bajo algún aspecto, no perteneciese a comunidad alguna, si fuese un ser absolutamente solitario y sin relación con nada, entonces el bien al que está inclinado sería un bien exclusivamente suyo. Pero, como hemos analizado, no solo no existe dicho ser, si no la característica del bien es justamente la de ser participado, aunque la participación se dé de forma diferente según los seres y el bien en cuestión. Por eso, como afirma Tomás, “en la medida en que la razón de bien aprehendido es más común, la voluntad es atraída por un bien más común... De donde todo lo que quiere lo quiere bajo la razón de bien común, que es su bondad, y que es el bien de todo el universo” (*S. Th.* 1-2 q. 19 a 10c).

En todo caso, como ya analizamos con respecto a los fines, así como los fines necesitan tender a un fin último para ser valorados correctamente, también el bien resulta apetecible o atractivo por lo que él tiene de *bueno*, en este sentido participando en algo mayor, común. Eso quiere decir, como cada

¹⁵CARDONA, C., p. 28.

cosa tiene una forma y un fin intrínseco que le es propio y al que está inclinada, a su vez esta forma y este fin pertenecen a un orden mayor: de hecho no habría ningún orden entre las partes (y se puede hablar aquí de la naturaleza del mundo como de las asociaciones humana, etc...) se ellas no tendieran a alguna totalidad. Como Cardona comenta, el hecho de que otros participen conmigo de este fin último (refiriéndose aquí a Dios), “nos asimila, nos liga... nos hace copartícipes de la total coparticipación y hace que yo no pueda alcanzar mi fin sino como parte o copartícipe, y, por tanto, ayudando de algún modo a los otros a alcanzar su bien, que es también el mío, porque es un bien común”¹⁶. Así, repetimos, el bien de cada cosa se hace bien común en virtud del orden que nos constituye en un todo y, como hemos visto, cuanto más común es un bien, tanto más “optimo” será. En todo caso, es importante subrayar la “reciprocidad” entre la idea de bien y la de bien común, los cuales se completan y perfeccionan mutuamente. De hecho, como señala Baños Ardavín, cuando se registra tal conveniencia, el hombre obtiene un bien particular para sí, y a la vez contribuye al bien común del todo¹⁷. Cuando el hombre, siguiendo la conveniencia de la naturaleza busca un bien particular, al mismo tiempo contribuye al bien común, por lo que, en estricto sentido, bien particular (cuando es auténticamente bien) y bien común se corresponden:

“Quien busca el bien común de la multitud busca también, como consecuencia, el suyo propio por dos razones. La primera, porque no puede darse el bien propio sin el bien común, sea de la familia, sea de la ciudad, sea de la patria. De ahí que Máximo Valerio dijera de los antiguos romanos que “preferían ser pobres en un imperio rico a ser ricos en un imperio pobre”. Segunda razón: siendo el hombre parte de una casa y de una ciudad, debe buscar lo que es bueno para sí por el prudente cuidado del bien de la colectividad. En efecto, la recta disposición de las partes depende de su relación con el todo, ya que, como escribe San Agustín en el libro de las Confess: ‘es deforme la parte que no está en armonía con el todo’.”¹⁸

¹⁶ CARDONA, p. 42.

¹⁷BAÑOS ARDAVÍN, E. J., *Aproximación a la noción de Bien Común en Tomás de Aquino*, “Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida”, Año 6, N. 12, p. 82.

¹⁸TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 10, ad 2: “Quod ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni. Unde et maximus Valerius dicit de antiquis Romanis quod malebant esse pauperes in divite imperio quam divites in paupere imperio. Secundo quia, cum homo sit pars domus et civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis, bona enim dispositio partis accipitur secundum habitudinem ad totum; quia ut Augustinus dicit, in libro Confess., turpis est omnis pars suo toti non congruens”.

El bien común entonces, así entendido, es el horizonte que refleja el bien real y trasluce los bienes particulares. Las acciones particulares de los seres humanos, si son conformes a su naturaleza, se ubican en dirección al bien común.

Aunque, como vimos, Tomás define el bien común principalmente en términos metafísicos, esto no excluye que no sea un concepto operativo, que, en virtud de su carácter analógico, tenga unas consecuencias concretas en la vida social. Como también Maritain observa al respecto:

“Y cuando enseña que un mínimo de bienestar es necesario para que el hombre acceda a la virtud, de tal suerte que la cuestión de la moralidad pública es primeramente una cuestión de trabajo y de pan; cuando enseña que la propiedad de los bienes materiales y de los medios de producción debe ser privada en cuanto concierne a la administración, pero común en cuanto al uso, el cual, en cierto modo, debe revertirse sobre todos; cuando insiste sobre la dignidad de la persona humana, imagen de Dios, y hace ver en el bien común de la sociedad civil un bien común de personas humanas, superior al bien privado de cada una, pero que debe redistribuirse a cada uno, y respetar los derechos fundamentales de cada uno [...] podemos decir que santo Tomás de Aquino, en esos rasgos generales, cuya aplicación depende de las condiciones particulares de cada edad histórica, traza el bosquejo de un verdadero humanismo social y político.”¹⁹

En efecto, como también observa Baños Ardavin, a lo largo de su obra el Aquinate hace varias referencias a distintos significados de bien común. Por ejemplo, compara analógicamente dos bienes comunes al afirmar: “Las concupiscencias naturales relativas a la comida, la bebida y el sexo se ordenan al bien común de la naturaleza, como las demás materias legales se ordenan al bien común moral”²⁰. También, citando a Aristóteles, hace referencia al bien común como justicia legal: “Dice el filósofo, en el libro V de la Ética, que la justicia legal, que ordena los actos de los hombres al bien común, no difiere sino según la razón de la virtud que ordena los actos del hombre a uno solo”²¹. Incluso llega a hablar del bien común de la Iglesia y del bien común trascendente: “La

¹⁹ Conferencia dictada en 1941 ante la Medieval Academy of America en la Universidad de Princeton, en: Collins, J. (Ed.), *Readings in Ancient and Medieval Philosophy*, “The Humanism of St. Thomas Aquinas”, Maryland: Newman Press, 1960, pp. 238-48 y disponible en <http://www.jacquesmaritain.com/>

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, p. I-II, q. 94, a. 3, ad 1: “quod temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potus et venereorum, quae quidem ordinantur ad bonum commune naturae, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale”.

²¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 60, a. 3, obj. 2: “dicit enim philosophus, in V Ethic., quod iustitia legalis, quae ordinat actus hominum ad commune bonum”.

gracia gratisdata se ordena al bien común de la Iglesia, que es el orden eclesial; pero la gracia santificante se ordena al bien común trascendente, que es el mismo Dios”²².

En todo caso, el bien común por el que opta Tomás –en su acepción amplia- es un bien común real, que pertenece y afecta a la comunidad civil de los hombres: “El bien común es aquella conveniencia de la naturaleza humana que promueve a los hombres como criaturas racionales y libres en la virtud, los establece como ciudadanos responsables y los conduce como seres creados hacia Dios”. En efecto, si el hombre por naturaleza busca su perfección, opta por el bien en sí y repercute su decisión en la comunidad a la que pertenece: “Al ser todo hombre parte de una ciudad, es imposible que sea bueno si no vive en consonancia con el bien común”²³.

Ahora bien, una vez examinado el concepto de bien y bien común en su aspecto metafísico, es útil dar un paso atrás para incluir en el análisis la noción de virtud, que nos hará llegar a dicho concepto por otro camino, que permitirá mirarlo desde una más amplia perspectiva.

V. BIEN Y VIRTUD

Analizando las reducciones operadas por algunos representantes de la filosofía moderna en el ámbito metafísico, vimos cómo, al abandonar la idea de bien como fin de la voluntad, el carácter mismo de bondad de esta última quedaba extrínseco: no pudiendo ser el bien objeto de una tendencia volitiva natural, el carácter virtuoso de la libertad obtenía inevitablemente una connotación puramente nominal.

Así es posible afirmar que el yo moderno, habiendo eliminado la posibilidad de una reciprocidad entre si mismo y los aspectos axiológicos de la realidad, y en eso de un crecimiento moral, se quedó oscilante entre un emotivismo carente de criterios racionales de valoración, y un normativismo que impone estos criterios prescindiendo de las circunstancias concretas.

Este proceso, como señala un gran teórico de las virtudes, Alasdair MacIntyre, habría ido junto al de hacerse de una estructura social, la de la mayoría de las sociedades premodernas, donde el individuo se identificaba a sí mismo y por los demás a través de su pertenencia a una multiplicidad

²²TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 111, a. 5, ad 1: “Gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune Ecclesiae quod est ordo ecclesiasticus, sed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum, quod est ipse Deus. Et ideo gratia gratum faciens est nobilior”.

²³TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 92, a. 1, ad 3: “Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi, nec totum potest bene consistere nisi ex partibus sibi proportionatis”.

de grupos, desde los familiares a los más amplios de la sociedad. Así, lo que la modernidad estimaba un gran logro, es decir la emergencia de un individuo libre de las ligaduras sociales, consideradas jerarquías constrictivas, y libre de las “supersticiones” de la teleología, coincidió con la pérdida de una sana identidad social y un proyecto de vida humana ordenado a un fin dado²⁴. Con esto, el sujeto moderno, liberado de la jerarquía y la teleología, y concibiéndose soberano en su autoridad moral, fue obligado a encontrar un nuevo estatus a las reglas morales privadas de su carácter de fin; estas acabaron por ser un mero instrumento del deseo y de la voluntad individual (de que fue expresión el utilitarismo), o por alienar la voluntad misma en un imperativo kantiano vacío. Según MacIntyre, esto hizo que la experiencia moral contemporánea asumiese un carácter paradójico: si cada uno se acostumbra a verse como sujeto moral autónomo, pero sometándose a la vez a modos prácticos, estéticos, burocráticos, que envuelven en relaciones manipuladoras con los demás, su intento de proteger su autonomía irá ligado al dirigir a los demás modos de conducta manipuladores que por su parte intenta resistir²⁵.

Ahora bien, que en el mundo contemporáneo los fines, o no existan, o existan a priori, y no sean objeto de un movimiento intencional personal y comunitario, ha significado y significa –según MacIntyre- la derrota de un concepto que este teórico quiso recuperar en todo su alcance histórico y filosófico, el de virtud. En este sentido, MacIntyre intentó re-invertir un proceso que en la modernidad habría ido enfermándose, o sea el trastornar la ordenación de los conceptos valorativos poniendo las reglas antes de las virtudes – como hicieron autores cuales Hume, Diderot, Kant o Mill.

Así pues, recuperar el concepto de virtud no significa solo elaborar una nueva formulación teórica de esta noción, si no ante todo ir al origen de su planteamiento, o sea mirar al momento histórico en que este ha sido enunciado y verificado – en la convicción de que un proyecto intelectual sano genera, y de hecho ha generado, una visión y una vida práctica proporcionalmente sana.

El esquema moral antecedente a las concepciones modernas mencionadas, el utilitarismo y el normativismo kantiano, fue de hecho un esquema que dominó “eficazmente” desde el tiempo de la Grecia antigua hasta un largo período de la Europa Medieval, incluyendo así temas clásicos como teístas. Se trata básicamente del esquema teleológico elaborado por Aristoteles en su *Ética a*

²⁴MACINTYRE, A., *Trás la virtud*, Crítica Barcelona 2009, p. 53.

²⁵MACINTYRE, p. 94.

Nicomáco, en que, como subraya MacIntyre, es fundamental el contraste entre “el-hombre-tal-como-es” y “el-hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial”. Asumiendo este esquema, la ética aristotélica asumió inevitablemente una interpretación de “posibilidad” y “acto”, así como del hombre como animal racional y, sobre todo, una interpretación del *telos* humano. Esto significó asumir que la naturaleza humana tiene un destino que para ser alcanzado presupone una educación de la naturaleza misma, que en particular, en la visión de Aristoteles, se realiza gracias a preceptos que ordenan las diversas virtudes y prohíben sus vicios contrarios, así como gracias al cultivo de los hábitos de acción que la ética prescribe. Por lo tanto -de nuevo- si la razón moderna se redujo a una razón matemática incapaz de coger los aspectos no cuantificables de la realidad, o a la razón protestante que se auto-concibió esencialmente impedida, por la caída originaria del hombre, a alcanzar una auténtica comprensión su verdadero fin – esto coincidió con el olvido de la estructura finalista de su misma naturaleza.

La afirmación de la existencia de una estructura finalista llevó de hecho a Aristóteles a preguntarse qué es lo “bueno” para el hombre, en términos de aquello a lo que el ser humano característicamente tiende. Si los seres humanos tienen una naturaleza específica, esta es tal que tiene ciertos propósitos y fines a través de los cuales tienden hacia un determinado *telos*²⁶. Entonces, ¿qué resulta ser el bien para el hombre? Aristóteles teoriza que el bien del hombre es la *eudaimonía*, comúnmente traducida con felicidad o prosperidad. Esta coincide con el estado de estar bien y hacer bien de un hombre “virtuoso” que se relaciona a lo divino. Aquí, por lo tanto, entran en juego las *virtudes*, entendidas como “cualidades” cuya posesión hará al individuo capaz de alcanzar la *eudaimonia*, su propio *telos*. En este sentido, las virtudes no constituyen un mero ejercicio preparatorio para asegurarse la vida buena, sino una parte necesaria de ella. Con las palabras de Aristóteles: “Es la rectitud del fin de la elección intencionada de lo que la virtud es causa”. Aristóteles lista varias virtudes, entre las cuales la virtud ética principal es la *sophrosyne*, o sea la prudencia o moderación, que hace capaces de encontrar el justo medio entre los excesos; mientras la virtud intelectual más importante será la *phronesis*, la sabiduría entendida como una forma de conocimiento que permite orientar la elección.

Se puede afirmar que en el Medioevo, en particular con Santo Tomás, se dió un paso en la elaboración del concepto de virtud. Aristóteles, en su concepción de la naturaleza humana como

²⁶MACINTYRE, p. 187

básicamente racional y capaz de alcanzar su fin gracias a las buenas prácticas el ejercicio intelectual, si bien concibiendo una estructura finalista de la moral, no admitía el error o la debilidad como partes integrantes de un movimiento constructivo de lo humano. Así, por ejemplo, al considerar la naturaleza de la amistad, había concluido que un hombre bueno no puede ser amigo de un hombre malvado – lo que resultaba coherente con su concepción de la amistad en cuanto lealtad compartida al bien. El Medioevo cristiano, por su parte, empezó a considerar una virtud algo que en el universo racional de los griegos no hubiera sido concebible, es decir, la virtud teologal de la *caridad*, que en particular se hace visible en el ejercicio del perdón, acto aún desconocido por los griegos. Es cierto que, aunque perteneciente a una cosmovisión diferente –la cosmovisión cristiana– este acto compartía y comparte una premisa importante con el universo griego, tan aficionado a la práctica de la justicia: de hecho sin justicia no sería posible el perdón de algo que viola su dimensión. Pero, si la justicia tiene como característica el ser ejercida por una autoridad externa e impersonal (un juez) y tiene como fin el restablecerse de un orden previo, la caridad solo puede ser otorgada por la parte ofendida, y excluye el cálculo de sus consecuencias. En este sentido, la caridad no es una virtud más de la lista, si no altera radicalmente el concepto de bien del hombre, su visión de las cosas y de los demás. Si, al fin y al cabo, el *telos* de la vida humana para Aristóteles era una cierta clase de vida – que aunque tuviera su culmen en la contemplación de lo divino, y en eso sí constituía un camino hacia un cierto *telos*, de hecho era concebida como un todo en el que han de alcanzarse diversas excelencias humanas, la concepción medieval veía la vida más bien como un viaje de “redención”. Y, como observa MacIntyre, la idea misma de viaje, o búsqueda, no puede forjarse sino a partir de una determinada concepción del *telos* final, o sea de lo realmente bueno para el hombre. Con palabras de MacIntyre: “¿De dónde extraer tal concepto? Precisamente de aquellas preguntas que nos llevaron a trascender el concepto limitado de virtudes definidas a través de las prácticas. Buscando un concepto de *lo* bueno que nos permita ordenar los demás bienes, un concepto de *lo* bueno que nos permita ampliar nuestra comprensión del propósito y contenido de las virtudes, un concepto de *lo* bueno que nos capacite para entender el lugar de la integridad y la constancia en la vida, definida desde el principio como una búsqueda de lo bueno”²⁷. Aquí vuelve entonces la idea de bien definida como fin, pero mirada desde la perspectiva de las virtudes – precisamente en cuanto “insuficientes” en sí mismas. Esto quiere decir que las virtudes, en cuanto buenas prácticas que contribuyen al crecimiento moral del individuo, no serían suficiente

²⁷MACINTYRE, p. 270.

en una visión que –a diferencia de la griega, que en último término pretende una perfección moral en el sentido de la recta voluntad-, quiere “redimir” o valorar todo de lo humano. Por eso las virtudes resultan ser necesarias, pero siempre a partir de una visión del fin o del bien que las ordene y les de sentido. O, mejor dicho, una actitud virtuosa y el ser ordenado al fin son mutuamente y conjuntamente necesarios. Como afirma Baños Ardavín en referencia a Tomás, la virtud brinda al hombre la capacidad de discernir lo que por naturaleza le conviene para ser plenamente²⁸. Esta conveniencia es el bien moral mismo, el hombre que libremente elige lo que le es conveniente. Por tanto, no basta que algo sea ‘bueno en sí’ (bondad ontológica) sino que además sea bueno “para el hombre en vistas a su perfeccionamiento integral” (bondad moral). Así lo expone el Aquinate:

“La rectitud de la voluntad se requiere para la bienaventuranza antecedente y concomitantemente. Antecedentemente, en efecto, porque la rectitud de la voluntad existe por el orden debido al fin último. Ahora bien, el fin se relaciona con lo que se ordena a él, como la forma con la materia. Por eso, lo mismo que la materia no puede conseguir la forma si no está debidamente dispuesta para ella, nada puede conseguir el fin si no está ordenado a él debidamente. Y, por eso, nadie puede llegar a la bienaventuranza si no tiene rectitud de voluntad.

Concomitantemente también, porque, como ya se dijo (q.3 a.8), la bienaventuranza última consiste en la visión de la esencia divina, que es la esencia misma de la bondad. Y así la voluntad del que ve la esencia de Dios necesariamente ama cuanto ama en orden a Dios; lo mismo que la voluntad de quien no ve la esencia de Dios necesariamente ama cuanto ama bajo la razón común de bien que conoce. Y esto es lo que hace recta a la voluntad. Por consiguiente, está claro que no puede haber bienaventuranza sin voluntad recta”²⁹.

²⁸BAÑOS ARDAVÍN, p. 79.

²⁹TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 4, a. 4, co.: “Quod rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomitanter. Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum. Finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis. Concomitanter autem, quia, sicut dictum est, beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis. Et ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub ordine ad Deum; sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub communi ratione boni quam novit. Et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate”.

VI. ¿QUÉ TIPO DE BIEN COMÚN?

Según los análisis que hemos realizado, no solo el bien individual necesita su completamiento en el bien común, si no también las virtudes necesitan estar ordenadas a un fin mayor, y no ser reducidas al ejercicio de buenas prácticas. Retomando una afirmación del *De Regnum* de Santo Tomás: “El hombre, viviendo virtuosamente, está ordenado a un fin superior que consiste en el gozo de Dios; es entonces necesario que el fin de la comunidad coincida con el del individuo. De esto se concluye que el fin supremo del grupo reunido en sociedad no es (simplemente) vivir conforme a la virtud, sino, a través de una vida virtuosa, alcanzar el goce de Dios” (De Reg., 1. 1, c. 15, n. 817). En efecto, el hombre no se basta a sí mismo para alcanzar la perfección moral que lo lleva a la *eudaimonía*, a la bienaventuranza. Necesita ante todo a las demás personas para que no sólo se perfeccione, sino que perfeccione el entorno en el que vive – el cual a la vez se volverá en un contexto adecuado y favorable para el desarrollo de las personas y de sus productos históricos (bienes). De hecho, como apunta MacIntyre, salvo cuando exista un *telos* que trascienda los bienes limitados de las prácticas y constituya el bien de la vida humana completa, ocurre que cierta arbitrariedad subversiva invade la vida moral y los individuos se vuelven incapaces de especificar adecuadamente el contexto de ciertas virtudes.

Al mismo tiempo –como el bien individual necesita a un bien mayor para su realización- la vida moral encuentra su dimensión más plena en el estar enraizada en un acto más que ético, que está más allá de las mismas virtudes, es decir el acto de amor. Como vimos hablando de las virtudes en Aristóteles, el universo griego concebía la perfección moral en último término como un determinado estado de vida, que excluía toda clase de mal y error, en este sentido teniendo que descartar una buena parte de la sociedad la cual, por condición social, fuera impedida a conducir el tipo de vida elevado que la ética pretendía. Así, lo que en Aristóteles era la práctica de las virtudes como el alcanzar diversas excelencias, fue transformado por la noción cristiana de caridad: si Tomás, en su concepción de la virtud ética como actuación del bien de la razón había sido heredero de Aristóteles, no dejó de “armonizar” su concepción con la definición agustiniana de virtud como *ordo amoris*. Observa Tomás: “La virtud es el orden o la ordenación del amor, como aquello a lo que tiende; por medio de la virtud, en efecto, está ordenado en nosotros el amor” (ST. I-II, 55, 1 ad. 4). En este sentido sí que es posible definir la ética de Tomás como una “ética de la virtud”, que concibe la realización moral del hombre como esencialmente dependiente del perfeccionamiento

integral (es decir, jerárquicamente ordenado). Pero, la vida moral tiene su raíz en el verdadero amor de sí que se propaga, en virtud de la participación al bien que une los seres entre ellos, hacia el verdadero amor de los demás (*bonum est diffusivum sui*), lo que formaría, idealmente, una comunidad de amor. Por ello –de nuevo- el fin y la forma de todas las virtudes es la caridad, que, dirigiéndose al bien ontológico perfecciona y unifica la vida moral. ¿Qué significa esto concretamente? A este respecto, Tomás –retomando Aristóteles- habla de *amor amicitiae* como forma más perfecta de amor, que justo expresa la naturaleza relacional y final del bien. El *amor amicitiae*, en que se estructuraría, por así decir, la comunidad ideal, consiste en efecto en el querer a alguien: pero querer a alguien significa al mismo tiempo querer el bien de este alguien. Así, mientras los demás actos del alma, como los actos intelectuales, solo se dirigen a un objeto, el amor se dirige a dos objetos. De hecho, cada acto de amor implica dos términos, en el sentido que el amado es “doble”: el bien a que se tiende, por un lado, y el objeto de este bien, que genera el amor (como la persona amada). Por otro lado, este mismo *amor amicitiae*, es decir el verdadero amor hacia los demás y hacia sí mismo, es posible gracias a la participación previa de cada hombre del o en el bien.

Concluyendo, podemos afirmar que una verdadera comprensión de la naturaleza del bien solo es posible considerando su carácter de finalidad y, con ello, su íntimo entrelazamiento con el acto de voluntad, que, si bien perfeccionándose en la práctica de las virtudes, consiste en su dimensión última en un acto de amor, lo único que hace posible (sí bien idealmente) una comunidad real entre los hombres.

BIBLIOGRAFÍA

- BAÑOS ARDAVÍN, E. J., *Aproximación a la noción de Bien Común en Tomás de Aquino*, “Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida”, Año 6, N. 12
- CAMPODONICO, A., VACCAREZZA, M., *La pretesa del bene. Teoria dell’azione ed etica in Tommaso d’Aquino*, Orthotes Editrice, Napoli 2012
- CARDONA, C., *La metafísica del bien común*, Ediciones Riapl, Madrid 1966
- DE AQUINO, *Summa Theologiae*
- DE MURALT, A., *La estructura de la filosofía política moderna*, Ediciones Istmo 2002
- DE UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa Libros, Barcelona 2017
- LLANO, A., *La nueva sensibilidad*, Ediciones Palabra, Madrid 2017
- MACINTYRE, A., *Trás la virtud*, Crítica Barcelona 2009
- MILLBANK, J., *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*, Herder, Barcelona 2004
- OCKHAM, *Sentencias*, III