

La gradualidad del bien común

MIGUEL ALFONSO MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA Y ORTEGA

Profesor ordinario de la Universidad de Navarra

“Es necesaria una autocrítica de la Edad Moderna en diálogo con el cristianismo y con su concepción de la esperanza” (SS 22) Esta idea tomada de la encíclica *Spe Salvi* de Benedicto XVI es la que pretendo seguir a lo largo de mi exposición con el objetivo de llevar a cabo una reflexión sobre el concepto de bien común. Me parece que sólo a través de ese diálogo puede la modernidad renovarse y recuperar sus raíces cristianas, al tiempo que puede ayudar a los cristianos a dar una mejor razón de su esperanza, de modo que, efectivamente, “la autocrítica de la Edad Moderna confluya también en una autocrítica del cristianismo moderno” (SS 22) para llevar así a una continua renovación de la vida en Cristo.

El oscurecimiento del sentido del bien común

Si se presta atención a las definiciones que autores tan conocidos como Hayek, Friedman o Rawls, por ejemplo, hacen de la sociedad, o más en concreto de lo que entienden por justicia, es fácil comprobar que lo que pretenden es establecer unas condiciones mínimas en las que se podría producir una convivencia pacífica entre individuos que no comparten una misma idea de bien común. Un planteamiento que, en principio, no es rechazable pero que pronto se hace difícil de llevar adelante cuando se comprueba que la razón de ese pluralismo de enfoques no se fundamenta en la aceptación del bien común, sino en su rechazo, o por lo menos en la duda de su existencia.

En principio no habría nada que objetar a cualquier intento de dar definiciones funcionales de las condiciones que harían posible la convivencia pacífica. No es desafortunado el empeño por describir lo común –aquello que mantiene unida a la sociedad– como una estructura funcional, externa a cada individuo, que se pueda emplear para que cada uno persiga sus propios fines.

Las dificultades comienzan cuando esa neutralidad se quiere hacer absoluta, cuando construir la sociedad sería lo mismo que diseñar una especie

de "máquina común", éticamente neutral, que cada individuo podría emplear para llevar adelante su propia idea del bien común, sin preocuparse para nada de adivinar las raíces de ese sentido de lo común. En ese momento, se desatan el conflicto y la violencia, y el proyecto se hace inviable. Una posible salida es que los individuos no tengan una visión del bien común, sino de su propio bien, pero, ¿es eso posible? En cualquier caso, desde los inicios de la modernidad se intentó sustituir el bien por el interés, lo cual no ha dejado de plantear un muy serio problema sobre el sentido de la racionalidad de la acción humana.

La raíz última de este modo de pensar se remonta a la crisis nominalista del siglo XIV, surgida de un debilitamiento de la fe en la Creación, un problema teológico relacionado con un determinado modo de entender el sentido de la omnipotencia divina. Un debilitamiento que, entre otras cosas, llevaría a la aparición del concepto moderno de individuo, alguien encerrado en sí mismo, dotado de una razón débil, incapaz de descubrir el bien común. Una figura que –como diría Lutero– sólo podía ser salvada sin contar con su naturaleza.

Por otro lado, puesto que la acción humana no se comprende sin finalidad, se hizo entonces necesario buscar algo que permitiera poner de acuerdo a esos individuos solitarios y perplejos, que solo podían perseguir objetivos inmediatos –sus intereses– sin que se destruyeran mutuamente. Vistas así las cosas, ese sustituto del bien común solo podía ser una prótesis, una estructura mecánica impuesta desde fuera, necesariamente violenta, por ser ajena a toda tendencia natural hacia el bien.

A partir de ese momento, lo social sólo podía ser un artefacto, un "deus ex machina" diseñado por los dioses o por los hombres destinado a hacer posible la libertad individual: un ámbito éticamente neutral en el que cada uno pudiera perseguir sus intereses. Un artefacto resultante de una especie de mecánica de pasiones que permitiría a cada uno conseguir, con la ayuda no intencional de los otros, lo que por sí mismo sería imposible. Esa "máquina común" crearía libertad en la medida en que destruyese todo resto de comunidad natural, que afirmara el aislamiento de los individuos, que impidiera cualquier idea de bien común.

El grave problema de este tipo de fundamento "neutral" de la sociedad es que se consigue el orden y la paz a costa de la desaparición de la pluralidad de visiones del bien común, lo cual, aunque parezca paradójico, es precisamente lo que mantiene la unidad de una comunidad política. En cuanto "máquina común", la ley dejaría de estar subordinada a la siempre plural e insegura realización del bien común, para convertirse en estructura que determina e impone un único modo de estar juntos, pero separados, situando a

cada individuo en el nicho de libertad establecido por esta nueva concepción absoluta del poder del Estado.

La conjunción de la sociedad como "máquina común" y del Estado como garante de la neutralidad de esa máquina, llevaría de modo inevitable a que la economía se convirtiera en sustituto de lo que con anterioridad se entendía por política. Sólo había quedado abierta a los individuos la posibilidad de llevar a cabo operaciones de mercado, guiadas por un tipo de racionalidad funcional destinada a conectar medios escasos con intereses alternativos. Sería el concepto de escasez, definido a través de una concepción individualista y excluyente de la propiedad, lo que haría posible el objetivo de la libertad de mercado: la eficacia en el enriquecimiento individual monetario.

Desligado del empeño por la realización del bien común, el mercado no cesa de pugnar por expandir las libertades individuales crematísticas –acumulación incesante de poder y riquezas– que llevan a un aumento continuo de la desigualdad entre los individuos, por lo que el Estado se ve obligado a imponer un concepto de igualdad que necesariamente tiene que ser uniformador y colectivista.

Consciente de que la libertad individual estaba ligada a la patología de lo económico, lo que justificaba la coacción y la violencia del Estado, Marx llegaría a la conclusión de que si se lograba dar solución a esa patología, la libertad e igualdad de los hombres quedaría asegurada de modo definitivo. Una vez lograda la expropiación de la clase dominante, la supresión de la propiedad individual y del poder del Estado, "se establecería la Nueva Jerusalén sobre la tierra" (SS 21).

No deja de ser significativo que para Marx el *ethos* definitivo, el que resolvería los problemas de la humanidad, surgiría de la solución al problema económico, algo que se llevaría a cabo con independencia de las decisiones fundamentales del hombre, por encima de la responsabilidad, la libertad, el concepto de bien y la conciencia de cada uno.

Pero no menos significativo resulta el hecho de que Marx nunca pudiera decir nada acerca de lo que sucedería después de haber solucionado el problema económico. Lo cual, por otro lado, es consecuencia lógica e inevitable de su planteamiento materialista, de haber suprimido hasta el último rastro la posibilidad de realización del bien común. Una vez que ha desaparecido la esperanza, la vida del hombre queda sin sentido.

Marx se equivocó al suponer que el hombre sólo podía ser producto de condiciones económicas –como, por cierto, también sostienen por la vía de los hechos muchos capitalistas–. Estaba convencido de que, una vez suprimida la trascendencia, eliminado todo tipo de falsos consuelos espiritualistas, se

podría finalmente construir el perfecto mecanismo social. Pronto se comprobaría de modo trágico que sin trascendencia el hombre se hace inhumano, se le impide dar acogida al don inagotable del bien que le llega a través de la Creación, renovada por la gracia.

Una posible solución a esa especie de inevitable esquizofrenia ha consistido en proporcionar un fundamento democrático al poder del Estado, lo cual no es mala idea, ya que en principio supone volver al reconocimiento de la pluralidad de visiones sobre la realización del bien común. Ahora bien, si se persiste en negar la existencia del bien común, la democracia sucumbe ante la patología de lo crematístico, que por sí mismo es incapaz de ponerse límites. No tardaría mucho en comprobarse que la democracia en su pura dimensión instrumental, supuestamente neutral, necesita de algo más para lograr que se produzca una adhesión fundamental e irrevocable a la unidad del Estado. Un Estado sólo podía llegar a ser democrático si se apoyaba en otras instancias, en unos supuestos que él mismo de ningún modo podría garantizar.

Sólo es posible una sociedad humana si se admite la imperfección y la fragilidad que conlleva el empeño común por dar realización del bien en nuestras vidas. Por eso, no queda más remedio que calificar de inmorales todos aquellos programas políticos que, bajo un aparente moralismo, sólo se satisfacen con lo perfecto, que se niegan a admitir la paciente tarea de llevar adelante la realización pluralista del bien común. Ese tipo de utopías moralistas no admiten ni el bien ni el mal, sino que se limitan a imponer el cálculo de ventajas o desventajas, un resultado necesariamente único y excluyente. Rechazan la moral para refugiarse en la irresponsabilidad de la utopía meliorista.

La realización del bien común

Como hemos visto, el planteamiento moderno de lo social no es radicalmente incompatible con la realidad del bien común, por eso, al tiempo que lo ha oscurecido, de algún modo ha hecho todavía más patente su inevitable necesidad. Tras una larga batalla infructuosa por construir algo mecánico y neutral que pudiera sustituirlo de manera definitiva y eficiente, se hace ahora más necesario que nunca reflexionar sobre el verdadero sentido de la realización del bien común.

Por lo pronto, convendría liberarse cuanto antes del prejuicio de que el bien común tendría que entenderse como una estructura fija y externa a la acción humana, una situación que se podría alcanzar de una vez por todas. Se trata de un intento vano, es imposible una convivencia pacífica entre individuos plenamente satisfechos y seguros de sí mismos –lo que Platón calificaba

como “ciudad de los cerdos”–, es algo radicalmente incompatible con una vida humana. Los modelos de “conductas de máximo de bienestar” resultan convincentes en el estudio de la vida de los insectos, pero fracasan en el estudio de la vida humana.

Para una recta comprensión del bien común conviene tener presente que se fundamenta en una atracción ontológica hacia lo bueno, resultado de una participación analógica en el ser del Creador, que reside en lo más íntimo y constitutivo del ser humano; así como en todos los demás seres, aunque de modo distinto. En este sentido resulta muy revelador que el punto 1.878 del CIC al exponer los fundamentos del bien común diga: “Todos los hombres son llamados al mismo fin: Dios”. Ésta es, a mi entender, la clave para una recta comprensión del bien común. En esa llamada universal a todos los hombres a participar en el Amor de Dios, que se manifiesta en la Creación, reside la base y fundamento de la sociabilidad humana. Por eso –continúa el mismo punto– “existe cierta semejanza entre la unidad de las personas divinas y la fraternidad que los hombres deben instaurar entre ellos, en la verdad y el amor (cf. GS 24,3). El amor al prójimo es inseparable del amor a Dios”. Se abre así la posibilidad de contemplar la vida social del hombre sobre la tierra como don, como incoación o preparación de la vida del hombre en el cielo, donde no desaparecerá la caridad –la participación en el don divino– sino que alcanzará su perfección, su plena actualidad.

Podríamos por tanto decir que el bien común está de modo seminal en el hombre mismo, pero brota y se realiza en la aceptación libre y consciente de esa tendencia hacia Dios situada en lo más hondo de todo hombre, que le impulsa a realizar lo bueno. Se sigue entonces una consecuencia muy importante: en cuanto participación analógica en el don divino, el bien común nunca estará acabado o conseguido en lo que mira a los hombres. Cuanto más se avanza en la práctica y conocimiento del bien, mayor es la atracción que ejerce sobre el que de ese modo vive. Como dice Shakespeare en *El Mercader de Venecia*: “La gracia del don bendice a quien da y bendice a quien toma”. Se trata de la participación de un don inagotable. Pero, conviene dejar claro que esa tendencia no es algo subjetivo, un sentimiento, sino una realidad puesta por Dios en el núcleo mismo de la naturaleza humana, que se puede aceptar o rechazar.

El hombre tiende hacia Dios a través de toda la Creación, que está como apuntada a Dios; toda su estructura de relaciones y dependencias manifiestan la presencia de una fuente infinita e inagotable de bien y belleza. Situado en el centro de la Creación, sólo el hombre puede llegar a conocer el sentido del bien que se le hace patente en el ser de todas las criaturas que le envuelven y hacen

posible su propia vida, al tiempo que de ese modo contribuye a que todas las criaturas alcancen su propio fin.

Se sigue por tanto que el bien común sólo se le hace accesible al hombre en el reconocimiento del orden de la Creación, en las realidades más inmediatas, a partir de la cual se hace posible la sociedad, el único ámbito donde se puede descubrir el sentido de una vida plenamente humana. Por eso, el punto 1.879 del CIC afirma que “la persona humana necesita la vida social”, añadiendo a continuación: “Esta no constituye para ella algo sobreañadido sino una exigencia de su naturaleza. Por el intercambio con otros, la reciprocidad de servicios y el diálogo con sus hermanos, el hombre desarrolla sus capacidades; así responde a su vocación (cf. GS 25,1)”. Es en la práctica en común de la vida buena, que no es posible sin lo que desvela el resto de la Creación, donde el hombre puede descubrir la recta atracción al bien de todas las cosas, la que le lleva a la fuente última del bien. Sólo en lo común, en medio de las circunstancias concretas de la vida, en el empeño en amar y ser amado, con vicios y virtudes, puede el hombre descubrir el camino que lleva hacia las fuentes del bien.

Se explica que haya resultado intento vano construir la sociedad como si se tratara de una estructura que los hombres diseñan y se imponen a sí mismos. Como muy bien señala el punto 1.880 del CIC, “[...] es un conjunto de personas ligadas de manera orgánica por un principio de unidad que supera a cada una de ellas. Asamblea a la vez visible y espiritual, una sociedad perdura en el tiempo: recoge el pasado y prepara el porvenir. Mediante ella, cada hombre es constituido ‘heredero’, recibe ‘talentos’ que enriquecen su identidad y a los que debe hacer fructificar (cf. Lc. 19,13-15). En verdad, se debe afirmar que cada uno tiene deberes para con las comunidades de que forma parte y está obligado a respetar a las autoridades encargadas del bien común de las mismas”.

Gradualidad del bien común quiere decir por tanto que su realización –no su fundamento ontológico– depende de la libre voluntad de los hombres, de su responsabilidad para dar acogida al don de la Creación y de la Gracia. En ese sentido, en lo que depende de los hombres, la realización del bien común puede avanzar o retroceder; se puede reforzar o debilitar el conocimiento y el deseo del bien recto. Pero en cualquier caso, el bien común, en sí mismo, nunca deja de estar presente de modo seminal en toda acción humana, o lo que es lo mismo, en toda comunidad humana.

Como muy bien señala el punto 1.881 del CIC, “cada comunidad se define por su fin y obedece en consecuencia a reglas específicas pero ‘el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona

humana’ (GS 25,1)”. Queda así de manifiesto que lo que une a los hombres es siempre algún tipo de bien, en último término, el hombre mismo, don de Dios, cuya raíz y fundamento está más allá del control y designio humano. Lo que mantiene unida a toda comunidad humana, incluso a una banda de ladrones, es ese bien común básico o seminal de la persona humana, con su tendencia natural a la verdad y al bien, por deformada y violentada que se encuentre, pero que de ningún modo puede quedar totalmente anulada. No habría posibilidad de comunidad alguna si desapareciera esa semilla de esperanza de lo bueno y lo mejor que reside en todo hombre.

Ese profundo misterio que constituye el pecado original tiene que ver con el intento humano de establecer el bien por sí mismo, de rechazar el orden de la Creación. Podría ser definido como rebelión contra el misterio de la Creación, un no querer aceptar que sea Dios el origen del ser y el bien de todas las cosas. Al rechazar su condición de creatura, se le hace entonces imposible al hombre descubrir el camino hacia la plenitud del bien. Se podría decir que el pecado desata en el hombre un deseo malo de Dios –ser como Dios–, de establecer por sí mismo lo bueno y lo malo. Su raíz es la soberbia, pretender la autosatisfacción plena, apoderarse directamente de la fuente misma del bien, desplazar y ocupar el lugar de Dios.

Todo intento de negar la Creación, aunque sea por una razón espiritualista, como sucedió en la génesis del nominalismo, pretende llegar directamente al bien supremo sin querer contar con su modo de manifestarse en el orden de la Creación, lo cual lleva a una concepción pervertida del bien; aunque de ningún modo lo suprime, pues en tal caso la acción humana se haría imposible.

No cabe duda de que los inicios del pensamiento moderno son inseparables de un falso misticismo, de no querer aceptar con humildad y paciencia la imperfección y limitación de las cosas humanas, de un cierto cansancio o hastío de la realidad cotidiana. Lo cual está en la raíz del deseo de construir una sociedad definitivamente perfecta, sin fe en la Creación, sin esperanza, fundada en la voluntad del propio hombre.

La utopía, el deseo del bien absoluto en el interior de la historia, la precipitación de la escatología, ha sido siempre el enemigo del bien real que por designio de Dios está presente en la historia cotidiana, oculta por la misteriosa presencia del mal en el mundo.

Si se rechaza la Creación como camino hacia el bien –que es la esencia del pecado– la vida social, y con ella la vida humana, se hace imposible y conflictiva, aparecen el odio y el homicidio. Si se persiste en confiar sólo en las fuerzas humanas, se intenta entonces imponer prótesis o estructuras externas,

máquinas neutrales que se suponen capaces de devolver la libertad y la paz a los individuos sin recurrir a realidades tan frágiles como las virtudes humanas y sobrenaturales, sin querer contar con la naturaleza y la gracia.

El bien común es por tanto don mutuo, empeño por hacer el bien entre todos, lo cual implica dar participación a todos. Por esa razón, el punto 1.882 del CIC sostiene que "Ciertas sociedades, como la familia y la ciudad, corresponden más inmediatamente a la naturaleza del hombre. Le son necesarias. Con el fin de favorecer la participación del mayor número de personas en la vida social, es preciso impulsar, alentar la creación de asociaciones e instituciones de libre iniciativa 'para fines económicos, sociales, culturales, recreativos, deportivos, profesionales y políticos, tanto dentro de cada una de las naciones como en el plano mundial' (MM 60). Esta 'socialización' expresa igualmente la tendencia natural que impulsa a los seres humanos a asociarse con el fin de alcanzar objetivos que exceden las capacidades individuales. Desarrolla las cualidades de la persona, en particular, su sentido de iniciativa y de responsabilidad. Ayuda a garantizar sus derechos (cf. GS 25,2; CA 12)".

Esto quiere decir que el modo abierto o gradual de realización del bien común pone de manifiesto que Dios no es un tirano, que no se impone, que deja que el hombre se gobierne por sí mismo, orientado por la luz que brota del don de su condición de creatura. Como muy bien señala el punto 1.884 del CIC, "Dios no ha querido retener para él solo el ejercicio de todos los poderes. Entrega a cada criatura las funciones que es capaz de ejercer, según las capacidades de su naturaleza. Este modo de gobierno debe ser imitado en la vida social. El comportamiento de Dios en el gobierno del mundo, que manifiesta tanto respeto a la libertad humana, debe inspirar la sabiduría de los que gobiernan las comunidades humanas. Estos deben comportarse como ministros de la providencia divina. El ejemplo del gobierno divino que cuenta con la capacidad humana para dirigirse, para llegar hasta él en libertad".

Por contraste, bajo las concepciones totalitarias del Estado se hace muy difícil entender el sentido del principio de subsidiaridad, inseparable del bien común, con lo que el peligro de la tiranía, de la falta de libertad, se hace inminente. Por eso, el punto 1.883 del CIC advierte que "la socialización presenta también peligros. Una intervención demasiado fuerte del Estado puede amenazar la libertad y la iniciativa personales. La doctrina de la Iglesia ha elaborado el principio llamado de subsidiaridad. Según éste, 'una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándola de sus competencias, sino que más bien debe sostenerla en caso de necesidad y ayudarla a coordinar su acción con la de los demás

componentes sociales, con miras al bien común' (CA 48; Pfo XI, enc. *Quadragesimo anno*)".

Queda claro que el bien común no viene de arriba hacia abajo, no lo diseña ni lo determina la voluntad a priori y única del legislador, sino que surge de la práctica del bien por parte de la diversidad de grupos humanos naturales, la familia y la ciudad, que hacen posible la sociedad. El poder político del Estado moderno, en la medida en que se niegue a reconocer la existencia del bien común, degenera inevitablemente en tiranía. La aceptación del bien común lleva implícita la aceptación de esa otra forma de don divino que es la irreplicable singularidad de cada persona, de cada comunidad, una forma siempre original de manifestar la insondable riqueza del bien común.

Aceptar el bien común, la condición de criatura, es lo mismo que aceptar lo que la doctrina de la Iglesia llama el principio de subsidiaridad. Algo que queda muy claro en el punto 1.885 del CIC cuando establece que "el principio de subsidiaridad se opone a toda forma de colectivismo. Traza los límites de la intervención del Estado. Intenta armonizar las relaciones entre individuos y sociedad. Tiende a instaurar un verdadero orden internacional". Es muy llamativo que el moderno liberalismo haya intentado copiar este modo de defensa de la libertad, pero al no reconocer la existencia del bien común, su principio del "laissez faire" tiende a ser lo más opuesto al principio de subsidiaridad: no respeta la singularidad de cada persona humana, sino que impone un modelo de individuo aislado que sólo puede perseguir su propio interés de acuerdo con una racionalidad crematística, lo cual no deja de ser una forma muy refinada de colectivismo.

Hay todavía mucha gente que, por deformación del mecanicismo propio del pensamiento social moderno, está convencida de que la aceptación del bien común conllevaría la supresión de la libertad individual, impediría lo que consideran bien individual. Por eso resulta muy conveniente recordar lo que dice el punto 1.905 del CIC, "Conforme a la naturaleza social del hombre, el bien de cada uno está necesariamente relacionado con el bien común. Este sólo puede ser definido con referencia a la persona humana: no viváis aislados, cerrados en vosotros mismos, como si estuvieseis ya justificados sino reuníos para buscar juntos lo que constituye el interés común (Bernabé, ep. 4,10)". La lectura del texto deja bien claro que sólo hay vida humana si es en común, nadie puede llegar a reconocer su bien sino en cuanto parte contributiva al bien común. El supuesto de un bien individual, anterior e independiente del don del bien común, es una ficción del liberalismo moderno.

Hemos dicho que el bien común no puede reducirse a una situación, a unos condicionamientos sociales, pero eso de ningún modo quiere decir que

el bien común quede reducido a una mera tendencia ontológica. El bien común necesita realizarse, ponerse por obra, pues parte fundamental de ese bien es el ejercicio de la libertad humana, el desarrollo de la inteligencia y la voluntad de todos y cada uno de los hombres. Por eso, el punto 1.906 del CIC añade lo siguiente: "Por bien común, es preciso entender 'el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten a los grupos y a cada uno de sus miembros conseguir más plena y fácilmente su propia perfección' (GS 26, 1; cf. GS 74, 1). Esta definición aparentemente funcional no se opone a la que podríamos llamar definición esencial del punto 1.878, sino que la completa y la perfecciona, la lleva a sus consecuencias operativas.

Precisamente por ser tendencia ontológica, el bien común impulsa la búsqueda de la acción recta por parte de todos, exige que esa tendencia se transforme en cultura, en condiciones de vida más humana. Para dejarlo claro, el mismo punto del CIC añade: "El bien común afecta a la vida de todos. Exige la prudencia por parte de cada uno, y más aún por la de aquellos que ejercen la autoridad. Comporta tres elementos esenciales: Supone, en primer lugar, el respeto a la persona en cuanto tal. En nombre del bien común, las autoridades están obligadas a respetar los derechos fundamentales e inalienables de la persona humana. La sociedad debe permitir a cada uno de sus miembros realizar su vocación. En particular, el bien común reside en las condiciones de ejercicio de las libertades naturales que son indispensables para el desarrollo de la vocación humana: 'derecho a [...] actuar de acuerdo con la recta norma de su conciencia, a la protección de la vida privada y a la justa libertad, también en materia religiosa' (GS 26, 2)". Se añade aquí la idea de "recta norma de su conciencia" de lo cual no se deduce que haya que imponer una "rectitud" a los demás de modo violento y extrínseco, sino que todos los hombres tenemos el derecho a ser auxiliados en la búsqueda de la rectitud, algo que por otro lado es consustancial al hombre.

El bien común impulsa al desarrollo de una cultura propia de cada grupo humano, refuerza la idea de la realización gradual del bien común de la que venimos hablando. El punto 1.908 del CIC lo deja muy claro: "En segundo lugar, el bien común exige el bienestar social y el desarrollo del grupo mismo. El desarrollo es el resumen de todos los deberes sociales. Ciertamente corresponde a la autoridad decidir, en nombre del bien común, entre los diversos intereses particulares; pero debe facilitar a cada uno lo que necesita para llevar una vida verdaderamente humana: alimento, vestido, salud, trabajo, educación y cultura, información adecuada, derecho de fundar una familia, etc. (cf. GS 26, 2)". Resulta muy sugerente, un modo de evitar todo espiritualismo, que a la hora de hablar del desarrollo humano, el texto del Catecismo procede de

abajo hacia arriba, desde el alimento hasta los bienes más elevados. Es lógico que sea así pues la unidad y concatenación de los bienes creados se implican mutuamente, que es precisamente lo que llamamos bien común. El descubrimiento gradual del bien común se realiza desde los bienes corporales hacia los espirituales, que no son incompatibles sino complementarios. El esfuerzo por alimentar tan propio de los padres, los perfecciona como hombres, los hace progresar como personas los integra con la naturaleza y con la sociedad.

La necesaria pluralidad sobre el modo de entender el bien común no implica anarquía ni exclusión, pero precisamente por eso exige gobierno común. El punto 1.909 del CIC concluye: "El bien común implica, finalmente, la paz, es decir, la estabilidad y la seguridad de un orden justo. Supone, por tanto, que la autoridad asegure, por medios honestos, la seguridad de la sociedad y la de sus miembros, y fundamenta el derecho a la legítima defensa individual y colectiva". Una pluralidad de visiones y enfoques, basada en la unidad, que lleva a que la realización del bien común sea una siempre insegura e inestable reunión de comunidades humanas. Como muy bien señala el punto 1.910 del CIC, "Si toda comunidad humana posee un bien común que la configura en cuanto tal, la realización más completa de este bien común se verifica en la comunidad política. Corresponde al Estado defender y promover el bien común de la sociedad civil, de los ciudadanos y de las corporaciones intermedias". Pero esa defensa y promoción se puede convertir con facilidad en imposición si no hay una cultura en las comunidades más pequeñas —las familias— de realización en su plano del bien común. Si no hacen dejación de sus derechos.

Finalmente, el punto 1.912 del CIC ayuda a entender el sentido de la realización gradual del bien común en el seno de todos y cada uno de los grupos humanos. "El bien común está siempre orientado hacia el progreso de las personas: 'El orden social y su progreso deben subordinarse al bien de las personas [...] y no al contrario' (GS 26, 3). Este orden tiene por base la verdad, se edifica en la justicia, es vivificado por el amor". Queda entonces claro que si hay continuo progreso en las personas, o al menos posibilidad de progreso, se está reconociendo de modo operativo la existencia del bien común. Advirtiendo que progreso se debe entender de todo el hombre y de todos los hombres que componen cada comunidad.

Bien común y participación en la vida política

La política entendida como realización del bien común es algo que pertenece a todos los hombres, una actividad fundamental e imprescindible para la

realización de la persona humana. Hoy día, tras varios siglos de estatalismo, por política se entiende algo muy específico: ha quedado reducida a participar en los esquemas funcionales de las estructuras del Estado. Pero en la medida en que el Estado no sea totalitario, que reconozca su imperfección, que reconozca que necesita de algo que está más allá de sí mismo –el bien común– que le permita mantenerse, se vuelve a abrir el camino para la política en su sentido más pleno. Eso supone que el Estado reconozca que la ley y la justicia proceden de un *ethos* y no de unas estructuras que él mismo trata de imponer por la fuerza. De otro modo no es posible la democracia, que es la posibilidad de la vida política en todos los niveles de las comunidades humanas posibles.

Debido a la amplia difusión de una mentalidad estatalista hoy día predomina la idea de que participar en la política se reduce a votar en las elecciones. Aunque eso no deja de tener su importancia, lo que hace posible la democracia es la práctica diaria por parte de todos de la realización del bien común. Es muy llamativa la insistencia de las mentalidades estatalistas para que los ciudadanos se dediquen a la economía, se ejerciten en una mera racionalidad funcional, dejando la política en manos del Estado.

Desde sus comienzos, la fe cristiana hizo posible la libertad política al oponerse a la aparente tolerancia religiosa de la Roma pagana. Se negó a que la situaran en el ámbito del derecho privado, pues eso implicaría aceptar el politeísmo, negar la posibilidad del bien común, admitir que la ciudad sólo podría constituirse sobre la violencia y la arbitrariedad.

El cristianismo siempre ha defendido la necesidad de la dimensión esencialmente profana de la vida política, se ha opuesto a sacralizar los fundamentos de la vida política, que es lo típico de los Estados totalitarios. Siempre ha sostenido que lo político pertenece a la esfera de la racionalidad ética, a un *ethos* político, y se ha opuesto con todas sus fuerzas a la elaboración una teología política.

El reconocimiento de que la ciudad surge de un *ethos* político es lo mismo que la aceptación de la gradualidad del bien común. Implica dar por supuesto algo tan racional como teológicamente cierto: que la ciudad –el bien común posible aquí y ahora– nunca está lograda ni acabada, sino que tiene que ser continuamente construida sobre la conciencia de todos.

Siempre ha habido que luchar, dentro y fuera de la Iglesia, con todo tipo de desviaciones que se oponen a esa idea. Nunca han cesado los intentos de elaboración de una teología política. Desde siempre ha habido que luchar contra la mentalidad estatalista que se empeña en sostener que la justicia surge sólo de las decisiones humanas, con lo que se propugna una teología política,

se pretende erigir al Estado en constructor del bien, para lo cual resulta inevitable excluir a todos los que no aceptan esa sacralización del Estado.

Por eso resulta muy importante, por parte de los cristianos, no confundir el bien común, principio que se realiza en el seno de la historia, con su hipotética realización acabada en esta vida, pues esto empuja a la anarquía y la destrucción del bien posible, al desprecio de las realidades humanas más sencillas e inmediatas. No es posible negar la posibilidad de bien en las obras humanas, que es lo propio de todo *ethos*. No es aceptable pretender que el bien sólo procede directamente de la gracia, que es lo propio de una teología política. La gradualidad del bien común implica que no se pueden oponer, aunque tampoco se pueden confundir, la ley humana con la ley divina. Por eso es imprudente pretender metas excesivas para la ciudad terrena, que llevaría a imponer leyes inhumanas, que además harían imposible la práctica del bien común que, por definición, tiene que ser camino abierto a la aportación de todos, con independencia de sus creencias.

Con frecuencia se insiste, con razón o sin ella, en el fundamentalismo de algunos creyentes, pero se olvida la figura del creyente en la sacralidad del Estado –en un dios mortal, como diría Hobbes– que, como todo tipo de fundamentalismo tiende a desconfiar de la capacidad de la razón humana.

En el seno de la vida pública el cristiano se sitúa en el mismo plano que los demás hombres, sin pretender privilegios ni excepciones, que es lo que hace posible la existencia de un *ethos* político, de un empeño por realizar el bien común. En ese sentido, el cristiano acepta el riesgo de confiar en la razón humana, acepta su responsabilidad de acertar o equivocarse en su modo de contribuir al bien común.

Junto con los otros hombres, se esfuerza en establecer un orden de convivencia pacífica de personas libres que, en el seno de una sociedad pluralista, buscan un bien común, que por su propia naturaleza no puede estar previamente establecido. De ningún modo puede pretender imponer una concepción utópica del orden social basado en su idea de un supuesto bien absoluto y trascendente, que por lo demás no está al alcance de ningún hombre. No hay más vía de acceso al bien que la humilde experiencia en común de lo que se refleja en la realidad de la Creación.

Precisamente por el hecho de la gradualidad en la realización del bien común, el cristiano no puede adoptar una actitud de pasividad y resignación ante el desenvolverse de la vida política, ni mucho menos considerarla algo ajeno o pernicioso, sino todo lo contrario, debe redoblar su esfuerzo para que el bien sea efectivamente común, aceptando sus propias responsabilidades.

Para recuperar la confianza en la razón, para desplegarla en toda su capacidad, que es la base de un *ethos* político, se hace necesaria la fe en la Creación, de lo cual se sigue que la revelación resulta imprescindible para vivir racionalmente. En ese sentido, el cristiano es mejor ciudadano en cuanto mejor conoce y vive el mensaje cristiano, cuanto más se compromete a hacer el bien, que comienza por dar testimonio de la verdad que le ha sido revelada. Como señala la encíclica *Centesimus Annus*: “El cristiano vive la libertad y la sirve (Jn. 8, 31-32) proponiendo continuamente, en conformidad con la naturaleza misionera de su vocación, la verdad que ha conocido. En el diálogo con los demás hombres y estando atento a la parte de la verdad que encuentra en las experiencias de vida y cultura de las personas y las naciones, el cristiano no renuncia a afirmar todo lo que su fe y el correcto ejercicio de la razón le han dado a conocer” (CA 46).

Un cristiano que se esfuerza por conocer la verdad revelada descubre la bondad radical de la Creación y se da cuenta de que su mensaje no es una ideología que pretende sujetar y controlar, usar del poder; sino que libera, y por eso huye del “peligro del fanatismo o fundamentalismo de quienes en nombre de una ideología con pretensiones científica o religiosa, creen que pueden imponer a los demás hombres su concepción de la verdad y el bien” (CA 46), reconoce que su tarea se desarrolla en el seno de la historia, donde cabe una gran pluralidad de realizaciones del bien común. Lo cual no quiere decir aceptar un relativismo moral de tipo historicista, sino reconocer que solo Dios, llegada la consumación de los siglos, puede separar el bien del mal, el trigo de la cizafia.

Conviene reconocer que el anticlericalismo existente en nuestra sociedad es en gran parte herencia del clericalismo, de la alta de formación de muchos de los cristianos que actúan o han actuado en la vida pública con falta de prudencia. El primer síntoma de una buena formación cristiana es el aprecio por las realidades humildes y simples que constituyen el ambiente donde se desenvuelve su vida cotidiana.

Conviene aquí citar un texto muy conocido de San Josemaría: “Son muchos los aspectos del ambiente secular, en el que os movéis, que se iluminan a partir de estas verdades. Pensad, por ejemplo, en vuestra situación como ciudadanos en la vida civil. Un hombre sabedor que el mundo –y no solo el templo– es el lugar de su encuentro con Cristo, ama ese mundo, procura adquirir una buena preparación intelectual y profesional, va formando –con plena libertad– sus propios criterios sobre los problemas del medio en el que se desenvuelve; y toma, en consecuencia, sus propias decisiones que, por ser decisiones de un cristiano, proceden además de una reflexión personal, que

intenta humildemente captar la voluntad de Dios en esos detalles pequeños y grandes de la vida.

Pero a ese cristiano jamás se le ocurre creer o decir que él baja del templo al mundo para representar a la Iglesia, y que sus soluciones son las *soluciones católicas* a aquellos problemas. ¡Esto no puede ser, hijos míos! Esto sería clericalismo, *catolicismo oficial* o como queráis llamarlo. En cualquier caso hace violencia a la naturaleza de las cosas” (Homilía pronunciada en el Campus de la Universidad de Navarra en 1967).

Participar en la vida política es tarea esforzada, ejercitarse en amar de verdad, supone sacrificio y coherencia en el propio obrar; tener alma sacerdotal. Lo aparentemente más cómodo sería no tener que luchar para reconocer la verdad y el bien donde quiera que se manifieste. Pero sin lucha y empeño por llevar a cabo el logro del bien común no sería posible la perfección humana que impulsa la gracia de Dios.

Ni siquiera en el supuesto de que se alcanzaran unas leyes más justas habría que cejar en el empeño de la construcción de la ciudad terrena, que se apoya en última instancia en la rectitud de las conciencias. Pretender lo contrario sería lo mismo que suponer que la moral es superflua, algo que rápidamente quedaría desmentido por la aparición de la corrupción que pondría fin a la aparente solidez de esas leyes.

La libertad y la democracia necesitan de una convicción que no existe por sí misma, que necesita ser conquistada en el empeño común de cada día. “La libertad debe ser conquistada para el bien una y otra vez. La libre adhesión al bien nunca existe simplemente por sí misma” (SS 24). Los santos, más que la racionalidad de la Ilustración, son los verdaderos portadores de la luz en la historia humana y los mejores modelos de cómo comprometerse con el mundo.