

«*Quod veritatem cognoscat de Deo,  
et quod in societate vivat*»:  
Sobre la unidad del género humano

I

Para la tradición clásica (y con ello me refiero a todos los que participan del esquema moral de Aristóteles pero sin sentirse constreñido por él: en diálogo con él y no a su servicio) el punto de partida de la filosofía moral es la afirmación de que *todo bien humano tiene la condición de bien común*. No hay bien propiamente humano que no surja de la comunicación entre los hombres: un bien que nace de la relación cooperativa entre al menos dos hombres y se ordena al bien de cada uno de ellos, individual y comúnmente considerados.

Aristóteles da múltiples pruebas de esta afirmación, y todas ellas sacadas de la experiencia, aunque nosotros sólo vamos a mencionar dos. La primera prueba, y la más elemental, está expuesta al principio mismo de la Ética al definir el bien en que consiste la felicidad. Tratando de evitar las dificultades con las que se encontraría si definiera la felicidad al comienzo de su investigación sólo le asigna dos notas con las que nadie puede disentir: perfección y suficiencia. La perfección del bien en que consiste la felicidad está en su misma razón de bien último. La suficiencia, en cierto sentido, también, en lo que tiene de autarquía de bienes; pero precisamente de ahí arranca la necesidad de un segundo modo de entender la suficiencia, que es más interesante que el anterior: cuando Aristóteles habla de la suficiencia como una de las notas esenciales de la felicidad humana está pensando en que el bien en que ésta consiste debe alcanzar no sólo al hombre que es feliz sino también a todos aquellos a

los que se extiende su afecto. El hombre es feliz sólo si lo son también aquellos a los que ama. No sólo la experiencia prueba la afirmación, sino que la aclara: la razón última de todo verdadero sacrificio encuentra en ésta su justificación más proporcionada, el hombre sólo es feliz cuando lo son aquellos a los que quiere<sup>1</sup>.

La segunda de las pruebas, casi tan elemental como la anterior, está expuesta al principio mismo de la *Política*, al dividir las partes de la filosofía moral en monástica, económica y política. Aristóteles procede en su análisis dividiendo lo complejo en partes para distinguir los órdenes subordinados y el orden principal, que corresponderá al orden político. Con ese propósito toma como punto de partida una observación al alcance de cualquiera: en primer lugar se unen de modo necesario quienes no pueden existir el uno sin el otro, como el hombre y la mujer para la generación y el que manda y el que por naturaleza obedece para seguridad de ambos<sup>2</sup>; como es bien sabido, de ambas uniones surge la casa. De esa observación vale la pena retener, no tanto la necesidad de la unión, cuanto la causa de la que procede. Tal y como señala Aristóteles, los hombres se unen porque *un hombre solo no podría existir*. Por tanto, el primer sujeto considerado en el orden operativo de la acción humana no es el hombre, sino la relación de un hombre con otro para la consecución de un bien común a ambos.

El primer y más elemental de los bienes (la generación humana y la conservación de lo generado), primero en cuanto a urgencia y necesidad, sólo surge de la comunicación de entre al menos dos hombres. A este bien, 'bien común natural'<sup>3</sup>, se ordena, y de la comunicación de este bien surge,

1. Ésa es una de las razones por las que Aristóteles concluye la exposición de la Ética con los ocho libros de la Política; la otra, porque la compañía de los amigos no sólo es necesaria por la razón natural que acabamos de señalar, sino también por razones morales: los hombres son más libres acompañados que solos y, por eso, el propósito de una vida conforme al bien reconocido se hace posible sólo a condición de ser sostenidos en el trabajo de la libertad. Esta tarea de sostener al hombre en la vida que reconoce como buena es la tarea política por esencia y su instrumento privilegiado es la ley. Por eso, todo estudio de la moralidad debe incluir el análisis de lo político.

El hombre (el hombre real, no el hombre pensado por una razón desvinculada de la experiencia) no se concibe sólo en el cumplimiento de su vida.

2. ARISTÓTELES, *Política* I, 2 Bk. 1252a 24-35.

3. La expresión *bonum commune naturae* sólo aparece una vez en los escritos tomistas. Y aparece con ocasión de responder a la objeción sobre cómo es posible que si a la razón de ley le acompaña la ordenación a un bien común, sean de Ley Natural los actos de algunas virtudes, como la templanza, que junto con la fortaleza, parece que sólo procuran un bien individual. La respuesta que da santo Tomás es que *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* (*Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 3 ad 1). Sin embargo, a pesar de lo insólito de la expresión, la idea aparece a lo largo de toda la obra.

la primera forma de comunidad que es la casa. Fuera de este bien común natural, al hombre no le resta sino su bien propio, aquél que no procede de la condición compartida con otros animales sino de su condición específica. Al hombre no le basta vivir sino que quiere vivir la vida de un hombre bueno, expresión del deseo natural en el hombre de que la vida venga disciplinada por la razón y a ella se ordene. Éste es el 'bien común moral'<sup>4</sup>, sobre el que se fundamenta la existencia de la comunidad política.

Todos los demás bienes en la vida del hombre pueden ser ordenados a éstos y por eso éstas son las únicas sociedades inmediatamente naturales para el hombre. No se elige pertenecer a ellas, se pertenece. Y la condición de necesidad es tal que sin esa pertenencia, y sin partir de ella, el hombre no sabría quién es. Cada uno de estos bienes pertenece a un orden de comunicación distinto, comunicación doméstica y civil, respectivamente. Como el sujeto es parte de ese orden, ese bien común se constituye en el suyo propio en la medida en que participa de esa comunicación, en la medida en que es parte de esa comunidad. Así, todo bien

El bien común de la naturaleza sería aquél que inmediatamente procura la conservación y generación del individuo, y constituiría lo propio el bien propio del orden doméstico: *«Communio domesticarum personarum ad invicem, ut Philosophus dicit, in I Polit., est secundum quotidianos actus qui ordinantur ad necessitatem vitae. Vita autem hominis conservatur dupliciter. Uno modo, quantum ad individuum, prout scilicet homo idem numero vivit, et ad talem vitae conservationem opitulantur homini exteriora bona, ex quibus homo habet victum et vestitum et alia huiusmodi necessaria vitae; in quibus administrandis indiget homo servis. Alio modo conservatur vita hominis secundum speciem per generationem, ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium. Sic igitur in domestica communione sunt tres combinationes, scilicet domini ad servum, viri ad uxorem, patris ad filium»* (*Summa Theologiae* I-II, q. 105, a. 4 resp). De este orden, como señala santo Tomás, se encuentra en el primer libro de la *Política* una extensa exposición.

4. La expresión *bonum commune morale* no es más frecuente que la anterior, pues como ella sólo aparece en una ocasión, que es la que se cita. Sin embargo, el comentario que entonces hacemos se puede repetir: la idea aparece a lo largo de toda la obra. Sólo dos artículos antes, en la misma cuestión, al tratar los preceptos de la ley natural y fundamentarlos sobre las inclinaciones de la naturaleza, distingue una inclinación a la conservación del propio ser —*«quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam»*— y una inclinación a la generación a través de la cooperación conyugal —*«secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia»*—, bienes de la naturaleza, que se comparten con todos los otros animales a partir de la naturaleza común con ellos. Y, estas dos inclinaciones las distingue de aquella que es propia de la criatura racional: buscar la verdad sobre Dios y vivir en comunidad, que se convierte en el bien moral: *«tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendant cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant»* (*Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 2 resp.).

A este bien y a esta inclinación es a la que haremos extensa referencia más adelante.

En el caso del hombre, ambas inclinaciones (la conservación de los individuos y la generación), dicen relación al orden doméstico del que hablábamos antes. La casa se constituye como el ámbito específico en el que se posibilita a los individuos la consecución de este bien común natural, bien primero y fundante de todos los demás bienes. Esto es lógico, porque en el orden de la naturaleza la condición común antecede y sostiene la condición específica. De esta condición específica habla la tercera inclinación, que no refiere a un bien más universal y común, sino al bien específico de la criatura racional: *«quod veritatem cognoscat de Deo, et quod in societate vivat»*.

Nos gustaría proponer su lectura como si no se trataran de dos inclinaciones diversas, sino de una sola y la misma inclinación. De tal manera que no se tratara de una inclinación del hombre al conocimiento de Dios, como a su fin último, y aparte una inclinación genérica a la vida societaria o política como a otro fin diverso, que puesto detrás incluso tendría razón de secundario. Sino entendiendo más bien que con la misma inclinación con la que el hombre se inclina a su fin último se inclina a la vida política, como no pudiendo ser escindible el acto de amor por el que pretende su fin último y éste por el que se aproxima a la vida política y, por ende, a los otros hombres.

Esto entrañaría, en primer lugar, que no es posible el conocimiento de Dios fuera de la vida política, de la vida comunitaria. De otra parte, también implicaría que no hay verdadera vida política fuera de la búsqueda o de la inclinación del hombre a conocer la verdad sobre Dios, es decir, fuera de la inclinación del hombre al cumplimiento de su vida.

Afirmar que no es posible el cumplimiento del deseo del hombre de conocer la Verdad fuera del ámbito político es fácilmente accesible a la razón y no requiere demostración, pues cualquiera alcanza a entender que la práctica totalidad de lo conocido lo es por la transmisión que de ello se realiza en la comunidad. Pone además de manifiesto la excelencia y dignidad de lo político, y el compromiso profundo del hombre con el bien que persigue la comunidad, en cuya consecución está empeñada su misma vida. Por su parte, la afirmación de que no hay vida política fuera de la inclinación del hombre a Dios toca el núcleo fundamental de lo político y revela su naturaleza más profunda: el único motivo verdadero que puede mover a los hombres a unirse entre sí con relación política es *«ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo»*. Fuera de este movimiento compartido (afecto común) al cumplimiento de la vida, no hay vida política.

Esta peculiar condición del hombre es un reflejo de su naturaleza específica y le distingue del resto de las criaturas: el hombre es racional.

En múltiples ocasiones, cuando santo Tomás caracteriza al hombre, lo sitúa en el confín u horizonte entre dos universos y, por eso, partici-

pando de la naturaleza de uno y otro («por estar en los límites entre las criaturas espirituales y corporales, en ella concurren tanto las potencias de unas como de otras»)<sup>7</sup>. Esta condición hace al hombre de todo punto peculiar y le otorga su diferencia específica que, curiosamente, no es su más alta perfección, pero sí su nota distintiva: «si se quiere nombrar con propiedad al hombre dígame que es sustancia racional, no que es una sustancia intelectual, que es el nombre propio del ángel, puesto que la inteligencia pura compete al ángel a modo de propiedad, mientras que al hombre por participación. Tampoco se le llame sustancia sensible, que es el nombre propio del animal, puesto que los sentidos son de inferior condición que lo propio del hombre y le competen con exceso sobre todos los animales»<sup>8</sup>. A diferencia de la inteligencia, la racionalidad implica trabajo y sucesión y, de este modo, el transcurso del tiempo; «el entendimiento se compara a la razón como la eternidad al tiempo»<sup>9</sup>, dice santo Tomás citando a Boecio. La racionalidad humana hace del hombre un sujeto histórico, un ser cuya plenitud se cumple en el tiempo y a lo largo del tiempo.

De este modo, la específica condición racional del hombre no viene a definir su vocación, el fin al que está llamado, que comparte con otras criaturas espirituales, sino que va a determinar su modo de alcanzar ese fin<sup>10</sup>: condición histórica y comunicabilidad del bien constituyen y completan lo específico del hombre frente al resto de las criaturas. Con palabras muy sencillas se podría decir que al hombre no le basta con vivir como los animales sino que aspira a vivir como los ángeles, y para eso le es precisa la cooperación con otros hombres y el transcurso del tiempo.

*Solidaridad e historia* definen la ordenación del hombre a Dios, y la condición política del hombre. Por eso, toda indagación sobre el bien humano debe tener siempre un horizonte político.

Un interesante refrendo de lo que acabamos de exponer, se puede encontrar en la exposición que el mismo santo Tomás hace de la Ley Divina (cuyos preceptos no son sino determinaciones de la ley natural)<sup>11</sup>

7. *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 2.

Un interesante trabajo sobre ese tema, el más elaborado en opinión del P. Torrel, se puede encontrar en Gerard VERBEKE, *Man as a 'frontier' according to Aquinas* en VERBEKE, G. and VERHELST, D. (Ed.) *Aquinas and problems of his time*, Leuven, Leuven Univ. Press, 1976, pp. 195-223.

8. *Summa Theologiae* I, q. 108, a. 5 resp.

9. *Summa Theologiae* I, q. 79, a. 8.

10. «Unde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quae est perfectio intellectualis naturae, tamen alio modo quam angeli. Nam angeli consecuti sunt eam statim post principium suae conditionis, homines autem per tempus ad ipsam perveniunt. Sed natura sensitiva ad hunc finem nullo modo pertingere potest» (*Summa Theologiae* I-II, q. 5 ad 1).

11. «Praecepta legis naturae communia sunt, et indigent determinatione. Determinantur autem et per legem humanam, et per legem divinam. Et sicut ipsae determinationes quae fiunt

en los capítulos que van del 115 al 129 del Libro III de la *Summa contra gentiles*. Esa exposición está dividida en dos partes conforme a los dos ámbitos que disciplinan: el hombre mismo, por un lado, y la vida humana, por otro. Y cada uno de ellos está sometido a un principio de orden distinto: el hombre está sometido a Dios, y toda la vida humana está sometida a la razón del hombre: «*ex praeceptis enim legis divinae mens hominis ordinatur sub Deo; et omnia alia quae sunt in homine, sub ratione*»<sup>12</sup>.

El primer ámbito, el hombre mismo, manifiesta cuál es el fin principal de la ley divina: ordenar al hombre a Dios («*hominem ordinat in Deum*») y el modo como esto se realiza: conformando el amor, la inteligencia y la sensibilidad del hombre, mediante el amor a Dios («*dilectio Dei*») y al prójimo («*dilectio proximi*»), la fe («*recta fides*») y el culto debido («*cultus laetiae soli Deo est exhibendus*»).

Pero el segundo ámbito, que no es el fin principal de la ley divina, manifiesta el escenario en que se realiza la finalidad de la ley y la condición de su posibilidad: el marco político. Pues el segundo ámbito, que es objeto de la exposición sobre los preceptos de la segunda tabla, abarcan todas aquellas cosas que, sin ser el hombre mismo, están en él y a él se ordenan como a su fin: todo aquello que constituye la 'vida humana' y lo que ésta entraña. Y eso cae bajo un principio de soberanía distinto: la razón del hombre. La exposición de este ámbito no se distingue mucho de la que hace santo Tomás comentando a Aristóteles, pues la vida humana entraña, en primer lugar, la casa, es decir, lo relativo al sustento, generación y educación de la prole (familia y propiedad). Y a esos aspectos de la vida humana que nosotros llamamos bien común natural se dedican los preceptos de la ley divina que ordenan la generación en el seno del matrimonio, su indivisibilidad, excluyen la poligamia y el incesto, o permiten el uso y posesión de las riquezas, siempre que se apliquen a facilitar la vida (propia o ajena) y no se aferre a ellas el corazón del hombre, pues el orden económico encuentra su marco y finalidad en la familia<sup>13</sup>. En segundo lugar, la vida humana entraña que el hombre se ordene a su prójimo<sup>14</sup> en

*per legem humanam, non dicuntur esse de lege naturae, sed de iure positivo; ita ipsae determinationes praeceptorum legis naturae quae fiunt per legem divinam, distinguuntur a praeceptis moralibus, quae pertinent ad legem naturae*» (*Summa Theologiae* I-II, q. 99, a. 3 ad 2).

12. *Summa contra gentiles* III, 129.

13. «*Quia vero usus ciborum et venereorum non est secundum se illicitus, sed solum secundum quod exit ab ordine rationis illicitus esse potest; ea vero quae exterius possidentur, necessaria sunt ad sumptionem ciborum, ad educationem prolis et sustentationem familiae, et ad alias corporis necessitates: consequens est quod nec secundum se etiam divitiarum possessio est illicita, si ordo rationis servetur; ita scilicet quod iuste homo possideat quae habet; quod in eis finem voluntatis suae non constituat; quod eis debito modo utatur, ad suam et aliorum utilitatem*» (*Summa contra gentiles* III, 127).

14. *Summa contra gentiles* III, 128.

el marco de la ciudad (bien común moral); el orden político. En su exposición santo Tomás señala de un modo ordenado su fundamento, su finalidad y la condición de su posibilidad, que es la justicia.

El fundamento de la vida política es la razón, que muestra que nada hay más útil para la vida del hombre que otro hombre, pues mediante la cooperación entre ellos se procuran bienes que de otro modo no se obtendrían. Por otro lado, la vida civil encuentra su finalidad proporcionada en el auxilio que la vida política presta al hombre para cumplir su única vocación, pues en orden a la unión con Dios («*ut homo Deo adhaereat*») los hombres se auxilian mutuamente tanto en el conocimiento como en el afecto («*tam quantum ad cognitionem, quam etiam quantum ad affectionem*»), mostrándose mutuamente la verdad y estimulándose a obrar bien y a rechazar el mal («*iuvant enim se homines mutuo in cognitione veritatis; et unus alium provocat ad bonum, et retrahit a malo*») <sup>15</sup>. Por su parte, la condición de posibilidad de la vida política es la paz, sin la cual se hace imposible. Y la paz es el fruto de la justicia y, por tanto, implica un doble orden de relación en la comunidad: por un lado, las relaciones de justicia general o legal, conforme a la cual cada uno guarda el lugar y grado que le corresponde («*ut suum locum et gradum teneat unumquodque*»); y, de otro, implica relaciones de justicia particular, según a la cual, los ciudadanos se hallan adecuadamente dispuestos entre sí («*illa concorditer esse ordinata ad invicem*»).

Es preciso insistir en la vinculación entre ambos ámbitos y la necesaria continuidad que entre ellos existe: el fin del hombre es Dios —de esto no cabe duda—, pero la ordenación del hombre a Dios se realiza a través de la vida política, a través de la vida de un pueblo. Bien entendido que cuando hablamos de pueblo nos queremos referir al espacio humano configurado a partir de estas dos notas derivadas de la racionalidad humana: la solidaridad y la historia.

El hombre no se ordena a su fin fuera del espacio constituido por el pueblo en el que está inserto. De este modo, entre el fin natural (la vida buena) y el fin sobrenatural («*ut homo Deo adhaereat*») hay continuidad y mutua implicación. Por un lado, porque el fin natural prepara y constituye la posibilidad del fin sobrenatural; de otro, porque el fin sobrenatural se encuentra, no sólo al término, sino en el origen y fundamento del fin natural. La causa proporcionada para el surgimiento y permanencia del vínculo político es el anhelo de Dios, tal y como el tercer precepto de la ley natural manifiesta.

15. «*Finis divinae legis est ut homo Deo adhaereat. Iuvatur autem unus homo in hoc ex alio tam quantum ad cognitionem, quam etiam quantum ad affectionem: iuvant enim se homines mutuo in cognitione veritatis; et unus alium provocat ad bonum, et retrahit a malo*» (*Ibid.*).

## III

La condición política de la vida y de los bienes humanos nos debe hacer volver la mirada a la labor de la ley, principal instrumento político, pues por ella los ciudadanos se vuelven mutuamente conformes, al hacer coincidir sus voluntades en el bien que el legislador les propone. La ley, como dijimos, hace amigos a los hombres al invitarles a amar y a aborrecer las mismas cosas, y haciendo eso lleva a cabo una tarea de unidad, que es el primer bien político.

Esa misma tarea de unidad la realiza la ley natural, pero de un modo tanto más perfecto y universal como lo es la ley natural respecto de las leyes humanas; por lo tanto, abarcando bajo sí a todos aquellos a los que alcanza, a todos los hombres.

Conviene recordar que cuando Aristóteles hablaba de la nota de suficiencia referida a la felicidad había establecido un límite al deseo del hombre de extender la felicidad a los demás: «no obstante —dice— hay que tomar esto dentro de ciertos límites, pues extendiéndolo a los padres y a los descendientes y a los amigos y a los amigos de los amigos se iría hasta el infinito»<sup>16</sup>, y lo que no tiene término no se cumple nunca. Para Aristóteles, el límite posible a este deseo lo constituía el marco de la ciudad y, de ahí, que el término de su investigación fuera la política. Pero santo Tomás, en su comentario, había cuidado anotar que Aristóteles hablaba en ese libro sobre la felicidad como es posible tenerla en esta vida («*de felicitate, qualis in hac vita potest haberi*»), pues la felicidad de la otra vida excede toda investigación de la razón<sup>17</sup>, decía.

Pero esa constatación de santo Tomás, muy verdadera, no niega el dato primero de la existencia del deseo en el corazón del hombre de extender la felicidad a todos sino que lo da por supuesto. Y, así, en este tema, tanto vale la pena notar la desproporción entre el deseo infinito y la necesaria limitación, como insistir en la existencia del deseo: el hombre que es feliz, naturalmente desearía que también el resto de los hombres lo fueran. Esto remite a una amistad natural entre todos los hombres, de cuya dinámica es testimonio la ley natural.

16. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* I, 7 Bk. 1097 b 13.

17. «*Et hoc ideo quia homo naturaliter est animal civile. Et ideo non sufficit suo desiderio, quod sibi provideat, sed etiam quod possit aliis providere. Sed hoc oportet intelligere usque ad aliquem terminum. Si enim aliquis velit hoc extendere non solum ad consanguineos et amicos proprios sed etiam ad amicos amicorum, procedet hoc in infinitum et sic nulli poterit talis sufficientia provenire, et ita nullus posset esse felix, si felicitas hanc infinitam sufficientiam requireret. Loquitur enim in hoc libro Philosophus de felicitate, qualis in hac vita potest haberi. nam felicitas alterius vitae omnem investigationem rationis excedit*» (*In Ethicorum* I, 9).

La amistad natural entre los hombres tiene su causa primera en la semejanza, pues «todo animal ama lo que es semejante a sí», dice santo Tomás citando el Eclesiástico<sup>18</sup>. A su vez, la semejanza causa el amor de dos modos distintos: o porque un sujeto tiene en potencia y a modo de cierta inclinación lo que otro tiene en acto, y así se quiere con amor de concupiscencia; o porque se tiene lo mismo en acto, «como dos que tienen una misma forma de algún modo son una sola cosa en ella», y así se da origen al amor de amistad (por el que «cada uno tiende al otro como hacia sí mismo y quiere el bien para el otro como también lo quiere para sí»)<sup>19</sup>. Pero, como bien señala el Eclesiástico, así sucede en todo animal naturalmente. Aquí es donde la racionalidad del hombre introduce una peculiaridad en extremo interesante por sus consecuencias morales. Esa peculiaridad procede, por un lado, de la unidad de origen del hombre, de otro, de la especial condición del alma humana.

Conforme a la tradición que representa santo Tomás, sólo el género humano, a diferencia del resto de las especies, procede todo él de un solo individuo. El mismo santo doctor señala una poderosa razón para que así sea: Dios quiso hacer que un primer hombre fuera principio de toda la especie para hacerle más semejante a Él y así elevar su dignidad (igual que Dios es el principio de todas las cosas)<sup>20</sup>. Pero esto hizo que la relación entre este primer hombre y el resto de los hombres que han salido de él, y de todos los hombres entre sí, fuera sea de todo punto singularísima. Tan singular, que la imagen que con más frecuencia usará santo Tomás para explicarla será la de «miembros de un único cuerpo» («*sic igitur multi homines ex Adam derivati, sunt tanquam multa membra unius corporis*»)<sup>21</sup>. Una unidad tal que, entre ellos, llegará a imputarse a todos como voluntario lo que voluntariamente hizo el primero de ellos, en cuanto principio de

18. *Summa Theologiae* I-II, q. 27, a. 3 sed cont.

19. «(...) *causat amorem amicitiae, seu benevolentiae. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa, sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine. Et ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi; et vult ei bonum sicut et sibi*» (*Summa Theologiae* I-II, q. 27, a. 3).

20. «*Ut in hoc quaedam dignitas primo homini servaretur; ut, secundum Dei similitudinem, esset ipse principium totius suae speciei, sicut Deus est principium totius universi. Unde et paulus dicit, Act. XVII, quod Deus fecit ex uno omne genus hominum*» (*Summa Theologiae* I, q. 92, a. 2 resp.).

21. *Summa Theologiae* I-II, q. 81, a. 1 resp.

«*Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente humanam naturam accipientium, quasi unum collegium, vel potius sicut unum corpus unius hominis consideranda est; in qua quidem multitudo unusquisque homo, etiam ipse Adam, potest considerari vel quasi singularis persona, vel quasi aliquod membrum huius multitudinis, quae per naturalem originem derivatur ab uno*» (*De malo*, q. 4, a. 1 resp.).

la especie<sup>22</sup>. Con ello se da origen a una unidad de un orden esencialmente diverso del que procura la identidad de naturaleza porque, al hacerse a los hombres solidarios en la culpa, se les hace solidarios en el uso de la libertad.

La unidad entre los hombres no toma su fundamento de la identidad de naturaleza (como en el resto de las especies), sino que arraiga en el estadio específicamente humano de la naturaleza por la que los hombres se hacen solidarios unos de otros en la responsabilidad moral: un hombre puede responder por otro, asumiendo como propia su acción; no sustituyéndole en el uso de la libertad, sino siendo capaz de cargar sobre sí sus consecuencias; asumiendo como propias las consecuencias del buen o mal uso de la libertad de otro hombre.

Pero ésta no es la única causa de la peculiaridad humana, además, la especial condición del alma humana, por el fin al que está destinada, hace a los hombres más próximos entre ellos de lo que cada uno lo está con su propio cuerpo («*maior est consociatio animae proximi ad animam nostram quam etiam corporis proprii*»)<sup>23</sup>: están más unidas las almas de los hombres entre sí que cada alma con su propio cuerpo. Esta afirmación, que de no ser común en la tradición clásica sería desproporcionada (escribía Cicerón que nadie es tan parecido a sí mismo como todos los hombres lo son entre sí)<sup>24</sup> no debe ser tomada en términos absolutos, no debe ser tomada «*quantum ad constitutionem propriae naturae*», sino en el orden de la finalidad, es decir, en el orden de la libertad<sup>25</sup>.

La unidad entre los hombres es la mayor imaginable cuando se considera a los hombres en el cumplimiento de su vida, en el uso de su libertad. Esta extraordinaria unidad entre los hombres en el orden del obrar, de la que habla la ley natural, por la que todos los hombres son solidarios unos de otros, abunda en el modo de entender no sólo que la ordenación del hombre a Dios pasa por la compañía de los demás hombres, sino también cuál es el paradigma de la acción humana y, por lo tanto, de la acción política.

22. «*Per cuius voluntatem in omnibus originale peccatum quasi voluntarium reputatur*» (*De potentia*, q. 3, a. 9 ad 3).

23. *Summa Theologiae* II-II, q. 26, a. 5 ad 2.

24. «Nada hay tan semejante, tan igual, a otra cosa como todos los hombres entre nosotros mismos. —Y dice a continuación—: Si no fuera porque la corrupción de las costumbres y la variedad de opiniones tienden a torcer y viciar en cierta dirección la debilidad de los espíritus, nadie sería tan parecido a sí mismo como lo serían todos entre sí» (CICERÓN, *De legibus* I, 10, 28).

25. Dios es la razón por la que el prójimo es amado; y, en ese fin, todas las almas tienen una absoluta afinidad porque todas son consocias; en cambio, en orden a ese fin último, el propio cuerpo sólo participa por cierta redundancia. De ahí la mayor cercanía entre las almas.

## IV

La causa de que la ordenación del hombre a Dios pase por la compañía humana se encuentra en esa peculiar condición del hombre por el que éste linda entre dos universos sin pertenecer plenamente a ninguno de los dos; pues su conocimiento debe partir de lo sensible para poder elevarse a lo inteligible y, así, su amor se mueve primero a lo más conocido, aunque no sea lo más digno de ser amado. Curiosamente, la imagen que utiliza santo Tomás para explicar la relación entre el amor del hombre a Dios y a los demás hombres viene a ser la de el 'fin' y el 'camino' que a él conduce: aquello que es amado por tener en sí la razón de bien («*inquantum habet rationem boni*»), que evidentemente es Dios; y aquello que es amado por ser camino que conduce al amor que se busca adquirir («*quia est via quaedam ad acquirendum dilectionem*»), que son los demás hombres<sup>26</sup> (por eso puede concluir que, a cualquiera que afirme que no ama al prójimo, se le puede argumentar que, entonces, tampoco ama a Dios).

Pero si la moralidad humana no sólo viene definida por el bien al que se orienta («*ut homo Deo adhaereat*») sino, en lo que tiene de específicamente humana, por el ámbito humano en el que se procura («*quod in societate vivat*») y, muy singularmente, por esa especialísima relación por la que los sujetos están vinculados entre sí, la acción es tanto más plenamente humana cuanto más incorpore en ella a los demás individuos. O cuanto más abierta esté a asumir en ella la vida de los demás individuos.

En su inestimable ensayo sobre la *Condición humana*, Arendt había ponderado el valor político del perdón, expresión máxima de acción política<sup>27</sup>. Arendt no había señalado con eso la naturaleza última de la acción política, aunque apuntaba en su sentido. La excepcionalidad del perdón y su carácter 'redentor' de la fragilidad de la acción está en que el perdón, en pureza, no entraña olvido de la acción o negación de sus consecuencias, sino la asunción de esas mismas consecuencias por parte del ofendido, que extingue con ello la obligación de reparar. De este modo el perdón unifica a los sujetos que así se relacionan y es causa de paz. Pero, en este sentido, el perdón es expresión privilegiada de la acción política porque es expresión de la acción humana por excelencia, que es la *responsabilidad*.

En la responsabilidad, entendida no como la asunción por el hombre de las consecuencias de sus propias acciones sino como la asunción por parte del hombre de las acciones y la vida de otras personas, aparece la

26. *Summa Theologiae* II-II, q. 26, a. 2 ad 1.

27. HANNA ARENDT *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 257.

verdadera naturaleza del vínculo político y, por tanto, del vínculo humano. Reflejo en el orden moral de aquella unidad de origen por la que la vida de las personas está tan indisolublemente unida entre sí que cada uno toma como propia la vida y acciones de los demás.

Vale la pena caer en la cuenta de que la primera pregunta moral en la vida del hombre que aparece en el texto religioso que ha configurado el pensamiento occidental es aquella por la que Dios se dirige a Caín para preguntarle por su hermano, y la respuesta de Caín: «¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?», tiene una evidente respuesta afirmativa por parte de Dios, aunque no aparezca: 'En efecto, tú eres el guardián de tu hermano'. Esta conciencia ha atravesado y configurado la tradición moral de Occidente otorgándole un sello indeleble que la modernidad se empeñó en borrar.

El principio de la vida moral es el reconocimiento operativo de esta unidad: en orden al cumplimiento de la vida, todos somos una sola cosa.

DR. D. JULIÁN VARA MARTÍN  
*Universidad Cardenal Herrera. CEU*