

AUTORIDAD Y BIEN COMÚN

Gaston Fessard

Prólogo

La autoridad como problema (sobre todo desde que hemos tomado conciencia de la libertad y de su suprema prerrogativa). En ninguna parte como en Francia ha generado esta toma de conciencia un entusiasmo tan profundo y durable tanto en las masas como en los individuos; en ningún otro sitio, las perturbaciones provocadas por esta ola cuyas repercusiones no tiene fronteras.

La marejada provocada por la Revolución francesa azota todavía las costas de nuestro tiempo. Numerosos espíritus clarividentes, que no se suman a teóricos reaccionarios, han denunciado la “crisis de la autoridad”. A partir de junio de 1940 se ha dicho y repetido que ahí radicaba una de las causas de nuestra debacle. La falta de autoridad [6] ha supuesto su disolución. Desde hace mucho tiempo y en su mayoría, los que detentan un poder pequeño o grande, se servían de ella menos para el bien común del país que para sus intereses particulares y partidistas. [...] Por otro lado, los que debían obedecer buscaban por el contrario liberarse. El cuerpo social en el que la élite ha perdido el sentido de su legítimo dominio, y la masa el de su necesaria sumisión, está abocado a la descomposición, lenta e insensible si el contexto está sereno, brusco y violento si un choque externo viene a romper su equilibrio habitual.

No era necesaria una catástrofe tal para demostrar una elemental verdad. Pero puesto que, todo lo elemental que sea, esta verdad era desconocida casi universalmente, es claro que el hecho ha encontrado su lugar y sus derechos en el espíritu de la élite y de la masa.

La autoridad, pues, tiene que restaurarse en nuestro país: nadie lo niega. Pero hay que saber en qué consiste eso que hay que restaurar: la autoridad.

Ante las circunstancias anarquistas, la práctica importa más que la teoría. Ahora bien, la práctica de la autoridad, es el poder, y propiamente hablando, el poder fuerte que domina y obliga. Que toda autoridad deba comenzar por ahí, no hay duda, e intentaremos dar las razones de esta afirmación. Pero ¿se sigue que por reacción contra un liberalismo excesivo, haya que dejar al poder la tarea de fijar sus leyes? Algunos, seducidos por los acontecimientos de los que ellos mismos son víctimas, parecen [7] dispuestos a creérselo, o al menos hablan y actúan como si no pusiesen en duda que el poder lleva consigo su justificación. Y, para apoyar la tesis que diviniza el hecho, no tienen reparo de remitir a la Escritura que proclama: **Omnis potestas a Deo!** Una simple alusión basta para descalificar su persuasión. En efecto, el poder humano más absoluto queda necesariamente delimitado. Además experimenta siempre la necesidad de sobrepasar su límite actual elaborando una teoría que justifique previamente el “nunca bastante” de su voluntad de poder. Según esta teoría de la autoridad, no se pone en duda que sólo los proyectos de futuro de este poder se llaman “derecho”, pero no toma en cuenta la necesidad de una justificación racional.

Lamentable en todos los sentidos, la razón puede ‘justificar’ tanto los abusos de la autoridad como los de la libertad. Pero sus velos, frágiles como tela de araña, son siempre incapaces de disimular la verdadera naturaleza de sus abusos. Y cuando la tiranía, quitándose la máscara, descubre su rostro, no inspira menos horror y rechazo que la licencia.

Sin duda, el filósofo no puede vanagloriarse de que basta la claridad del pensamiento en semejante dominio para evitar a sus contemporáneos rupturas inútiles y ahorrarles experiencias costosas. Sin embargo, persuadido de que una reflexión auténtica contiene siempre un germen de progreso, por mínimos y lejanos que puedan ser los frutos, no puede renunciar a propia tarea. Por eso querríamos aquí retomar desde un principio este problema de la autoridad, para aclararlo en lo posible.[8]

A partir de las palabras en las que residen y se condensan los elementos característicos de todo poder, estas páginas intentarán definir la esencia de la autoridad y determinar su principio y su fin: lo que constituye y mide su legitimidad. Por medio de ejemplos muy simples, terminarán por hacer surgir de su misma esencia la realidad del Bien común y mostrar las relaciones íntimas que unen esta realidad con la autoridad.

Hace tiempo, en la reflexión de los filósofos, esta noción de Bien común aparece como la clave de la bóveda de todo edificio social. Luego, cuando el ciudadano tomó conciencia de unos derechos que son de la naturaleza humana, la filosofía fue destronada y quedó en la sombra. Hoy ella comienza a surgir del olvido en el que había caído. Pero los mismos, juristas, filósofos y teólogos, que la empujan a nuevos honores, no la presentan de ordinario de ordinario más que bajo un ropaje que remonta al siglo XIII. Atavío que desgracia su enaltecimiento.

Sin entrar aquí en el detalle de un análisis exhaustivo del Bien común, una segunda parte intenta mostrar simplemente que esta noción ha permanecido oculta, pero viva en el corazón mismo del ideal de Derecho y de Libertad que la ha suplantado, y que su eterna juventud continúa animando los Valores que, en la actualidad, pretenden dirigir la evolución de la humanidad.

En efecto, el ideal del mundo liberal no es más que el aspecto universal del Bien común –Comunidad del bien, - del cual los hombres y pueblos no habían claramente percibido nada más que su aspecto particular: Bien de la comunidad. A partir de que se capta la unidad de estos dos aspectos del Bien común, aparece que entre ellos está en juego una sutil dialéctica que divide [9] al individuo en *homo politicus* y *homo oeconomicus* al mismo tiempo que ella rehace su ser social en estas dos realidades a menudo confundidas, pero que es importante distinguir: *Sociedad* y *Estado*. A partir de ahí, es posible comprender el conflicto de las “concepciones del mundo”, que desgarran actualmente las individualidades nacionales no sólo entre ellas, sino en lo más íntimo en cada una de ellas, como la oposición de las dos concepciones del Bien común, pretendiendo cada una asegurar con la exclusión de la otra la felicidad de la humanidad. Mientras que es evidente que la realidad verdadera del Bien común no puede surgir más que de la relación recíproca de sus dos aspectos contrapuestos: ni sólo Comunidad del bien, ni sólo Bien de la comunidad, sino Bien de la Comunión.

Por ello, sin duda, bajo la complejidad y extensión sin límites de las tendencias del mundo moderno aparece de nuevo la vieja noción del Bien común. Pero ¿es esto una ventaja? Porque cuando se trata de determinar en todo su rigor el Bien común de un grupo o de una sociedad cualquiera, parece que el problema se convierte en algo más bien imposible que fácil. ¿Cómo, en efecto, tener una idea clara del Bien común universal de la humanidad?

Para responder a esta dificultad, la tercera parte de este trabajo describe rápidamente la génesis histórica de los datos actuales de dicho problema, y relacionando los elementos que el análisis de la autoridad ha revelado y aquellos que componen el Bien común, muestra que, para que pueda plantearse correctamente y llegue a ser susceptible de una solución, este problema requiere una concepción cristiana del mundo y de la mediación de una Iglesia católica.

La brevedad de estas páginas no pretende en absoluto responder [10] a todas las cuestiones que plantean. Su pretensión es más bien plantear búsquedas en un terreno baldío y de sugerir nuevos caminos a la reflexión. Ellas habrán alcanzado su meta si dejan entrever por un lado la renovación que la teología puede esperar de un contacto con los problemas de nuestro tiempo, y por otro la luz que la filosofía de orden social debe volver a sacar de las viejas verdades, pero siempre fecundas.

En el momento en que las fuerzas más brutales se desencadenan y cambian radicalmente la realidad antigua, sin que aparezcan aún las trazas de un nuevo orden, pueden al menos dar testimonio de los verdaderos principios de autoridad y consolidar la esperanza de todos aquellos que trabajan por el Bien común.

I SOBRE LA AUTORIDAD. [11]

Los diversos sentidos de la palabra “autoridad”.

Una búsqueda de la esencia y el fundamento de la autoridad puede sacar alguna ventaja de la previa investigación sobre la significación de la palabra misma.

En francés, “autoridad” ha tenido múltiples sentidos que pueden resumirse en tres principales: ordinariamente, esta palabra designa el *poder jurídico* que detenta en principio el Estado o más generalmente aún el jefe en una sociedad de derecho. Así se dice del rey que él posee, que él *tiene* la autoridad suprema. Este sentido, el más usual, se ha ampliado hasta designar la influencia, la consideración, *el poder de hecho* que goza aquel que puede imponerse a otros, a causa de sus cualidades personales y fuera de toda consideración jurídica. El líder (jefe) nato es precisamente aquél *que tiene* autoridad, aun cuando no la tenga. Finalmente, en sentido amplio se refiere para caracterizar el *valor* que en su propio orden, sea el que sea, se impone puramente *como valor*. Así, se dirá de un sabio que él *es* una autoridad en su ciencia, que él *crea* autoridad, refiriéndose en este caso no a cualidades personales que se imponen por sí mismas sin ninguna [12] justificación, sino más bien a un valor ya verificado o al menos universalmente verificable. Si bien, la misma expresión se empleará para caracterizar el valor decisorio de un texto, de un documento que en una cuestión controvertida sirve de prueba, de modelo o de ejemplo.

Esta diversidad de sentidos expresa el alcance del concepto. Él engloba, en cierto sentido, la esfera completa de las relaciones de orden jerárquico entre los seres, apuntando especialmente al modo como se lleva a cabo su conexión, su acuerdo, su unidad.

Pero también podemos preguntar a la lengua. Puesto que ella tiene, según la profunda observación de Hegel, la condición divina de transformar inmediatamente aquello que la conciencia capta fuera en un universal que ella descubre inmediatamente dentro de ella misma, la etimología de la palabra debe revelar, a través del origen común de sus diversos sentidos, algo para la comprensión del concepto. Ahora bien, autoridad viene del latín *augeo*, pariente del griego *auxáno* que significa: hacer crecer, acrecentar, aumentar. Crecimiento, tal es pues el contenido original subyacente de la palabra autoridad. Y como es natural que un crecimiento sea definido por su comienzo y su término, los derivados de *augeo* se concreta en dos direcciones hasta significar de un lado “producir, hacer nacer”, y del otro “perfeccionar, llevar a cabo”. El sustantivo concreto *auctor* que equivale al francés “autor” (auteur) testimonia que esta referencia del [13] concepto al principio de crecimiento, mientras que el abstracto *auctoritas*, -de

donde viene directamente nuestra palabra autoridad, - apunta por el contrario a un crecimiento que, llevada a cabo en ella misma, puede además servir de modelo o ejemplo. Por eso Cicerón por un lado emplea *auctoritas* para caracterizar el valor del hecho ejecutado, en el que aquellos que lo aprueban ven un ejemplo.

Bajo los diversos sentidos de la palabra “autoridad”, la etimología muestra un dinamismo que produce, hace crecer y perfecciona el lazo que une los seres. Aunque podemos ya, en una primera aproximación, definir la esencia de la autoridad: la potencia generadora del lazo social, tendiendo de suyo a crecer hasta su culminación.

Todavía puramente nominal, esta definición debe llegar a ser real. Además es necesario ahora volver a buscar qué realidad profunda responde al contenido semántico del que la unidad original se concreta en tres significaciones.

Por extraña que la cosa pueda parecer en principio, sólo considerando la autoridad en su sentido más usual, como *poder jurídico*, como más fácilmente se puede penetrar esta realidad profunda. Sin duda, esqueleto de toda sociedad constituida en derecho, este poder jurídico es el principio de su unidad. Y, puesto que la autoridad es en su fondo crecimiento, su [14] papel esencial consiste en asegurar el desarrollo del ser social al que él sirve de lazo. Desde este único punto de vista, se manifiesta que este poder, aunque lo detente un príncipe o un jefe legítimamente, no puede entre sus manos servir a no importa qué fin. Bajo pena de negarse, su autoridad debe apuntar al crecimiento del cuerpo social. Pero todo lo que puede decirse sobre la naturaleza del derecho, instrumento de la autoridad, remite, más que a desvelarlo, a la naturaleza del poder que él debe servir. Además, puesto que todo crecimiento no se define más que partiendo de su origen y viendo dónde termina, la cuestión se plantea en seguida: ¿cuál es el principio y cuál la finalidad de este poder del derecho?

Principio de la autoridad.

Naturalmente este principio ya aparece en el segundo sentido de la palabra autoridad: *poder de hecho* que se impone a otros independientemente de toda consagración jurídica. Y en efecto, en la base de toda autoridad hay siempre un poder de hecho, fuerza creadora o potencia dominadora, que tiende por sí mismo a transformarse en poder jurídico, o al menos a revestirse de esta majestad del derecho que de la que carecía al nacer. Prueba manifiesta de la ligazón íntima que une el hecho y el derecho, estas dos realidades que la inteligencia abstracta se contenta generalmente con oponerlas.

Antes de toda manifestación de este lazo, este poder de hecho, propiamente hablando, es una *fuerza*, la fuerza que, por su virtud propia, independientemente de todo derecho y de [15] toda razón somete al otro. El hecho es comprender aquí en el sentido más general del término, desde el más brutal al más sublime. Sin duda son bien diferentes, ascendiendo desde el bandido que, por su vigor excepcional, por su brutalidad, por su astucia desvergonzada se convierte en jefe de la banda, y la del santo que, por el esplendor de sus virtudes y la irradiación de su bondad, arrastra las masas y funda una religión. Sin embargo, sea cual sea la forma de este poder de hecho, su tenor en aspectos físicos, psíquicos, intelectuales y morales, sus diversas cualidades, incluso opuestas, respecto a la norma corriente, siempre una fuerza aparece al principio de la influencia ejercida por aquellos que tienen autoridad.

Mientras esta fuerza se ejerce sin contratiempos físicos, sin remitir a la razón, ella está revestida, como lo ha subrayado Max Weber, de una dimensión *carismática*. La autoridad del jefe nato es en efecto un “don”. Gracias a este don, el hombre de acción

vence la inercia de un medio inerte o vacilante, lo pone en movimiento y lo modela a su imagen. Si este influjo dura lo suficiente, si penetra con bastante profundidad los seres que ella alcanza, sobre todo si da respuesta a las necesidades profundas del medio social que ella transforma, ella engendra un nuevo modo de existencia cuya estructura propia se reflejará espontáneamente en costumbres, en reglas de vida, que ellas mismas, tienden siempre a universalizarse, alcanzarán poco a poco un valor jurídico. Si finalmente, por una nueva reflexión sobre “el espíritu de las leyes” a las que ellos obedecen, los miembros de esta sociedad llegan a desplegar la idea de una tarea común a llevar a cabo, un “espíritu” en el que podrán comulgar nacerá de sus aspiraciones convergentes: una institución [16] será fundada, y estatutos, una constitución, le darán un valor y una existencia que no dependerá más, a no ser por su relación de origen, de la influencia personal del fundador. Esta doble metamorfosis, -aquella del medio social por la fuerza de una individualidad poderosa, después la del poder de hecho en poder de derecho por la reacción del medio, - todos los días la presenciamos en los diversos dominios en el que se elabora lo que se ha llamado “derecho social”.

En la esfera del “Estado de derecho” sin embargo, esta dependencia original de la autoridad, poder de derecho, respecto a la fuerza, parece perderse en la noche de los tiempos y estar totalmente abolida. El legislador en efecto ¿no pretende siempre editar sus leyes en nombre de un ideal universal de justicia e igualdad? Dista mucho sin embargo que la realidad corresponda a esta apariencia. En ninguna parte es más estrecha y necesaria esta relación del derecho al hecho como en el Estado, y, al mismo tiempo, escandaloso para la razón abstracta.

Es estrecha y necesaria, siendo normal, primero porque la sociedad política, por evolucionada que pueda ser, siempre se basa en la familia. Ahora bien, en ésta, la fuente de la autoridad es el poder paterno, *el poder procreador del auctor gentis*. Sin duda muchos otros elementos, intelectuales y morales, deben incorporarse al hecho biológico inicial para legitimar el ejercicio del poder paterno. Sin embargo, el hecho juega un papel decisivo; suponed un niño reclamado por muchos padres de los cuales ninguno sea indigno, la autoridad sólo puede pertenecer al progenitor. El Estado de tipo patriarcal guarda una relación estrecha con semejante origen. Más débil, [17] el lazo es también claro en las monarquías hereditarias que añaden a su “casa” o a su “corona” las provincias adquiridas o conquistadas. Hasta en los Estados modernos en que el principio propio del Estado es claramente distinto del de la familia, ésta continúa siempre estando presente ya que, a través del linaje surge por un lado la patria, el pueblo y la nación, es siempre una fuerza biológica lo que contribuye a determinar el alcance del poder jurídico del Estado y en facilitar su ejercicio. En virtud de su parentesco original con la sociedad familiar, la autoridad de la sociedad política queda pues gravada por una referencia al hecho.

Incluso partiendo de que la simpatía humana y la comunidad de fines sean considerados como el principio específico de la sociedad política, aparece también que su autoridad guarda otra relación al hecho. Relación ni menos estrecha ni menos necesaria que la precedente, pero tanto más escandalosa en cuanto el derecho del estado hace profesión, en virtud de su propio principio, de tender hacia la pura universalidad. Esta tendencia en efecto no toma conciencia de sí misma y no expresa su valor efectivo más que gracias a un poder de hecho, aún más extraño a todo derecho que la potencia procreadora del padre, y mucho más irracional que el “carisma” del jefe nato: la fuerza que se revela en la lucha, y la lucha a muerte en su forma más violenta, guerra o revolución.

¡En vano la razón se encabrita y se indigna contra una tal constatación! Argumentos y vituperios no cambian nada. Es una realidad universal y la verdad más cierta de la historia: todas las soberanías estatales no tienen otro origen que la lucha a muerte y ellas

no se [18] mantienen más que al precio de la victoria. En efecto, antes de ser rey, príncipe o jefe, teniendo una autoridad de derecho, el soberano no es más que un igual entre los demás, y su dominio no comienza sino el día en que en un combate a muerte él demuestra su superioridad, su dominio, reduciendo a sus iguales a la sumisión de esclavos. Que esta lucha se reduzca a las proporciones de un combate singular o se convierta en guerra mundial, que haga derramar ríos de sangre o termine en algunos gestos simbólicos, poco importa. Lo que se manifiesta en el desarrollo de esta prueba de fuerza como principio de dominio y fuente de autoridad nueva, es siempre *la fuerza mayor*. De esta superioridad relativa, el lenguaje lo testimonia también ya que “señor” (“maitre”) y “majestad” vienen de *magíster* y *majestas* cuyos comparativos *magis* y *majus* tienen la raíz, lo mismo que en alemán *Herr* proviene del adjetivo *hehr*, elevado, venerable, del que procede el comparativo compuesto: *hehrer*.

Sin duda, antes de suscitar una autoridad de derecho, la misma gran fuerza que aparecía en la lucha a muerte debe transformarse profundamente y desplegar su contenido. Porque es verdad que la fuerza sola no crea derecho. Que ella sea capaz de someter los cuerpos a la manera de un cataclismo de la naturaleza o aterrorizar hasta el punto de paralizar las sensibilidades como la fascinación de un animal de presa, sin embargo ella no permanece menos inmediata, instantánea, incapaz de crear entre los seres un lazo social. Ella no puede aplastar la caña en la que habita el espíritu, no puede forzar el espíritu a salir de él mismo para inclinarse ante ella.

Pero hay en la fuerza mayor que aparece [19] en el curso de la lucha a muerte un elemento que va más allá con mucho la violencia natural y une su brutalidad a los fines mismos del espíritu. Para descubrir este puente entre el hecho y el derecho, no hay más que comparar el poder de hecho del *amo* al del jefe nato.

Si la autoridad del hombre de acción tiende a engendrar un poder jurídico que le perpetúe, es porque el ideal encarnado en el medio en el que ha ejercido su influencia ha actuado sobre las voluntades y asegura su cohesión bajo el mando de una autoridad a la que ellas consienten totalmente. El deseo común de ser mejor, reflejado en el ideal que ha de plasmarse en la institución, lleva a cabo entonces el paso del poder de hecho al poder de derecho.

En los antípodas de una tal convergencia de aspiraciones se encuentra la relación de los adversarios implicados en la lucha a muerte. Sin embargo, es entonces este mismo deseo fundamental y universal del ser, que liga uno a otro, amo y esclavo, y comienza a llevar a cabo una transformación idéntica del poder de hecho. Pero en lugar de presentarse bajo el aspecto positivo y como vuelto hacia lo mejor, este deseo no ofrece al esclavo más que su cara negativa y viene el temor, huyendo del no-ser radical, la muerte, a la que le amenaza el poder del vencedor. Si la voluntad del esclavo permanece subyugada después del final del combate y sin que se lleve a cabo efectivamente la mayor fuerza del amo, su razón es que el terror a la muerte le arranca el mínimo de consentimiento que le liga a la del vencedor. Obviamente, castigos parciales vendrán a reavivar el recuerdo de aquel momento de angustia en el que él cambió la libertad por la vida, y forzarle de nuevo a una adhesión infinitesimal. Si ésta desaparece, no hay más salida [20] que la revuelta o el suicidio. Por el contrario, desde el momento en que aparece, un lazo social surge entre amo y esclavo, y en tanto que subsiste, la fuerza bruta tiene la necesidad de transformarse.

Seguramente, antes que este lazo social, ínfimo entre todos, llegue a ser el del Estado de derecho, necesita un prolongado crecimiento de la autoridad. No buscaremos aquí sus leyes, pero es necesario al menos captarla en su principio y captar cómo el temor a la muerte lleva a cabo la ligazón inicial del poder de hecho y del poder de derecho. Ligazón tan esencial que ninguna autoridad, por evolucionada o espiritual que sea,

nunca puede renunciar a apoyarse en esta angustia radical en la que las voluntades humanas encuentran, por encima de sus deseos divergentes, su primer fondo común. En los Estados modernos, policía y ejército representan la permanencia de este poder de hecho sobre el que se elevan las más altas construcciones jurídicas. En los periodos de tranquilidad, puede parecer que estos edificios subsisten por sí mismos y que imponer la pena capital, sea para el Estado un abuso de poder. Pero en épocas de crisis, aparece por el contrario hasta qué punto el derecho necesita un trasfondo amenazante; la fuerza armada retoma entonces en su plenitud su significación primitiva. ¿Qué son en efecto una revolución o una guerra? Una lucha a muerte entre la autoridad de derecho, que recurre a sus apoyos esenciales, y un nuevo poder de hecho que tiende a desplegarse para hacer valer su propio orden. Si éste se manifiesta más fuerte, pretenderá a su vez alcanzar un nuevo poder de derecho.

Cualquiera que sea el nombre del que ella se adorne, la autoridad del nuevo Estado no tendrá entonces otro fundamento que la [21] del antiguo: la angustia de muerte que los amos echan sobre sus vencidos.

Guardadas todas las distancias, este parentesco del derecho con el hecho puro por medio de la muerte se vuelve a encontrar también en las instituciones fundadas por la autoridad de un hombre de acción. Un derecho social se desarrolla ahí, centrado sobre la búsqueda de la comunión. Al contrario del derecho de estado que surge del miedo al no-ser, desciende del ideal en el que se proyecta el deseo común de ser mejor. Sin embargo, por sublime que sea su origen, la autoridad no puede renunciar a apoyarse sobre un poder de hecho que le permita suprimir la existencia social que confiere la incorporación a la comunidad. Esto es lo que significa la amenaza de radiación que toda sociedad hace planear sobre sus miembros recalcitrantes. En las comunidades religiosas donde el poder parece no obstante puramente espiritual y el derecho pendiente sólo del ideal, esta radiación se refiere explícitamente, precisamente a causa de esta pureza, a un radical no-ser. Además literalmente se denomina “excomuni3n” y “muerte espiritual”.

Así, en el origen mismo del lazo social que la autoridad tiene por misi3n de hacer crecer, siempre la aparici3n del derecho est3 precedida por el despliegue de una fuerza, carism3tica en el jefe nato, creadora y educadora en el padre, o simplemente dominadora en el amo. Las numerosas autoridades de nuestras sociedades pueden combinar en proporciones variadas hasta el infinito estas tres formas fundamentales de superioridad, pero no librarse del car3cter que les es com3n, tanto, que nadie puede ejercer su poder de derecho sin imponerse primero como un hecho.

M3s a3n, incluso la autoridad de un sabio o del documento [22] guarda una relaci3n con la fuerza f3sica. En efecto, aunque esta autoridad sea en 3ltimo t3rmino la del saber y de la verdad, *valor que se impone como tal*, no es menos verdad que poderes biol3gicos deben a3n desarrollarse para constituirlos o permitirlos ejercitarse. Un sabio no llega a ser tal sin gasto de fuerzas. Y por lo mismo, antes de revelarse como “autoridades”, textos y documentos requieren haber sido escritos, conservados, remarcados, interpretados en la medida en que se recurre a ellos. Aunque la m3s grande autoridad –texto o sabio– permanece incapaz de hacer valer su valor si condiciones tan ajenas a la verdad y al saber como el tiempo, el distanciamiento, la lengua, etc., se lo impiden.

Aunque es verdad que, a pesar de la semejanza suficiente para descartar todo equívoco entre los diversos sentidos de la palabra autoridad, una diferencia capital persiste entre las dos primeras y la tercera. Mientras poder de hecho y poder de derecho no pueden subsistir sin una ligazi3n intrínseca y recíproca, -aqu3lla pasando a 3sta y 3sta no pudiendo pasar a aqu3lla,- la autoridad del valor, una vez creada y revelada, se mantiene y se impone por s3 misma, no guardando m3s que una relaci3n extrínseca con sus

orígenes o sus condiciones de ejercicio. Una diferencia tan importante merece que nos paremos; porque ella puede permitir profundizar en la esencia de la autoridad. [23]

Fin de la autoridad.

Este valor que se impone por sí mismo, ¿no sería el fin y término de este crecimiento que tiene por origen un poder de hecho, creador de un lazo social, y como medio el poder de derecho cuya misión es claramente desarrollar este lazo? La autoridad de la verdad, ¿no representa la perfección misma de la autoridad?

A primera vista, nada más seductor que una teoría tan intelectual en la que la autoridad del sabio se convierte en el tipo ideal de toda autoridad. De hecho la verdad obtiene el consentimiento de las voluntades sin violar las personalidades y provoca el acuerdo universal de los espíritus, realizando de este modo la perfección del lazo social. Platón quería que el filósofo fuese rey porque él contemplaba las Ideas, ejemplares eternos de las cosas. Esto era muy exactamente reconocer que la verdad es la fuente última de la autoridad. No puede invocarse un patronazgo mayor a favor de esta teoría.

Pero este patronazgo, esta autoridad, nos invita a su propia crítica. Porque, pensándolo bien, esta teoría intelectualista de la autoridad se destruye ella misma. En efecto, por una parte, es sólo por el sabio y para aquellos que participan en su ciencia como los descubrimientos y demostraciones adquieren un valor absoluto y se imponen por sí mismas. Valor que, siendo exactamente el de la verdad, se revela a todos en la medida en que ellos quieren o pueden acceder al saber del sabio. Sólo, de golpe y en esta misma medida, la autoridad del sabio [24] se desvanece. Porque sólo para los no-sabios y en proporción de su no-saber como el sabio tiene autoridad. Ahora bien, para éstos, el saber no se impone en virtud de su valor propio; por el contrario, él juega a este respecto el mismo papel que tiene la fuerza frente a la debilidad; él se impone desde fuera.

No sólo respecto a la naturaleza, sino en la esfera misma de las relaciones sociales, el saber es ante todo un poder y un poder físico; *Kennen est können*. Y este poder tiende igualmente a engendrar un derecho: el de ser creído bajo palabra. Cuando un sabio alcanza un nombre y una reputación por sus trabajos y sus descubrimientos, sus opiniones son invocadas como “autoridades”... Aun cuando éstas no lo posean hasta el punto que les lleve a errar. Entonces la razón debe emplearse en combatir contra este derecho usurpado para hacer aparecer el valor que se impone por sí mismo, pero que también suprime toda autoridad: la de la verdad. *Amicus Plato, magi[s] amica veritas*.

Así pues, si la verdad es la fuente última de la autoridad, ésta desaparece; o si la autoridad no desaparece, es que la verdad sólo hace nacer un poder de hecho que tiende a su vez a convertirse en poder de derecho... Nosotros esperamos encontrar ahí el final y la perfección de la autoridad. De hecho, más bien nos encontramos con su desaparición, o volvemos a nuestro punto de partida. Parece que no hemos dado un paso y estamos condenados a volver en círculo. Pero quizá este círculo en sí mismo contiene la respuesta que buscamos. El fin de la autoridad ¿no será en efecto el desaparecer al llegar a su plenitud? Si bien su “crecimiento”, iniciado en el momento en que el hecho apunta al derecho y comienza a transformarse en él, apuntaría esencialmente a desarrollar el lazo social [25] hasta el punto de hacer inútil toda superioridad y por consiguiente suprimirse ella misma, realizando un perfecto acuerdo entre los términos opuestos cuyo conflicto la hizo nacer. Dicho de otra forma, la autoridad tendría por fundamento último su naturaleza misma que tiende a colmar la confrontación en la que ella se despliega, y el título que le confiere el derecho de imponerse se definiría no por cierta realidad o regla exterior, sino por su esencia misma que es *plantearse como fin su propio fin*. En la medida en que ella actuase en conformidad con esta esencia, ella sería legítima y el

derecho por ella reivindicado sería verdaderamente derecho. Si, al contrario, ella perseguía un crecimiento distinto que el que le lleva a desaparecer, llegaría a ser ilegítima, y el derecho por ella creado en este caso no sería ya derecho.

Dar a la autoridad como finalidad –perfección,- y medida de su legitimidad el valor de su propio fin –de su propia desaparición, - parece demasiado paradójico para que esta fórmula no se tome como sin sentido. Además es necesario, por el contrario, probar su verdad confrontándola con las diversas autoridades señaladas hasta aquí.

Autoridad: “querer su propio fin”.

Que la autoridad del sabio se mida por su propia ciencia, y no sea legítima por consiguiente sino en cuanto ella tiende a suprimirse, no admite discusión. Sería por su parte un abuso manifiesto poner su credibilidad al servicio de fines egoístas. En el dominio [26] propiamente científico, semejante desviación no tiene sentido temerla; porque a los ojos de sus compañeros, la autoridad del sabio vale tanto como un poder de derecho cuyos veredictos deben estar controlados y aceptados únicamente por su valor de verdad. En la esfera de las relaciones sociales corrientes, los abusos son más de temer. El sabio en efecto, tiene en ello el papel de un amo, gozando de un poder de hecho cuyas decisiones permanecen en la práctica incontrolables. Tal es el caso del experto llamado al tribunal. Las garantías tomadas al respecto tienen por fin evitar que su poder pueda orientarse hacia ningún otro fin que no sea la verdad. Al contrario, un contra-experto se esforzará de hacer volver el objeto de debate al terreno propio de la ciencia. Más numerosos y más disimulados son los abusos de autoridad en los que el sabio se deja arrastrar para usar de su poder y de su crédito para fines extraños a su ciencia. ¡Un maestro de matemáticas o en química orgánica puede tener ideas comunes sobre los problemas de la sociedad, del Estado, de la religión, o incluso carecer de ellos! Para ser legítima, dicha autoridad debe cuidar de no ejercerla nada más que en su campo y no aprovecharse de su influencia a favor de opiniones que tan sólo dependen de la verdad. Limitándose al estricto dominio de su competencia, el sabio por el contrario tiene la garantía de no traspasar los límites de una legítima autoridad. Porque, maestro, no lo será más que ante los discípulos.

En esta relación aparece con evidencia hasta qué punto se verifica, a pesar de su apariencia paradójica, el principio que define la esencia de la autoridad como querer su propio fin. En efecto, la función de un tal maestro se reduce [27] a elevar su discípulo hasta su propia altura, comunicándole su saber en el cual ambos coincidirán en plena igualdad. A medida que la autoridad del maestro se ejerce respecto del discípulo para imponer su saber como un hecho, luego como un derecho, ella suprime la diferencia que existía al comienzo. Al término, en el común disfrute de la verdad, la relación inicial no existe más que como una etapa previa. La única función de esta etapa a la vez superada y conservada es engendrar un reconocimiento mutuo que lleva a profesor y alumno a estrechar sus lazos y a penetrar aún más la verdad, gracias a un intercambio recíproco en el que cada uno se complace en intercambiar y después a retomar los papeles pasados: el maestro experimentando el culmen de la satisfacción de ser enseñado por su discípulo, éste a volver a encontrarse cara a cara con el maestro.

Si la verdad era el único lazo que podía unir las almas haciéndolas transparentes las unas a las otras, no hay ninguna dificultad en admitir que la definición paradójica de la autoridad tiene valor universal. Pero el mundo humano no se reduce a una “república de almas”. Hay mucho más. Platón mismo lo captó, puesto que él comprueba la necesidad de escribir después de la *República* las *Leyes*. ¿Cómo desde entonces aplicar semejante medida a la autoridad del derecho tal cual se manifiesta en el Estado, y más aún en el

poder de hecho que no tiene a veces por origen más que la fuerza bruta y el terror de la muerte?

Que no nos equivoquemos: diciendo que el fin de la autoridad es querer su propio fin, no se trata en absoluto de pretender que el acto supremo del jefe es la dimisión, [28] la abdicación.

Es demasiado evidente que el lazo social quedaría por ello abolido, anulado, no llevado a cabo. Semejante conclusión toma a la letra el juego de palabras incluido bajo la palabra “fin” a la vez la meta a alcanzar y final de su existencia, en lugar de captar su espíritu dialéctico. Aquí también la letra mata, mientras que el espíritu vivifica.

El espíritu consiste en efecto en reconocer que la autoridad no tiene sentido, valor, y por consiguiente derecho nada más que en la medida en que su existencia tiende, no a suprimirse materialmente, sino a cumplirse, a encontrar la unidad con su esencia. Hay esferas en las que este cumplimiento coincide con el término y supresión misma de la “existencia de la autoridad”. Tal es la verdad científica donde la paradoja se verifica precisamente a la letra. Hay otras, por el contrario, en que el sentido común capta, inmediatamente que no puede tratarse de una supresión de la existencia: tal es la esfera del Estado. Que la autoridad, sin embargo, debe, hasta en esta esfera, permanecer fiel a su esencia así definida, es lo que un análisis completo debería demostrar. Pero también el sentido común puede sospechar desde ahora sobre el sentido de la autoridad en la familia. El poder del padre sobre el hijo ¿tiene otra finalidad que no sea hacer de este hijo un otro sí mismo? Es afirmar por el hecho mismo que el fin de su autoridad es también de querer su propio fin.

A partir de un ejemplo tan simple, sería ocioso buscar cómo la definición podría aplicarse a los distintos lazos sociales. Pero se llegará más directamente al mismo fin, siguiendo la confrontación comenzada con las tres suertes de autoridad. Una vez sacado a la luz la profundidad de su lazo dialéctico sobre [29] lo que la definición paradójica arroja ya cierta luz, las aplicaciones se deducirán de ellas mismas.

Una observación preliminar aclarará nuestra ruta. En la relación maestro-discípulo, la unión en la verdad no se alcanza de golpe ni sin un largo desarrollo. Ahora bien, al comienzo y a lo largo de todo este proceso, no es bajo el aspecto de lo *verdadero* como el discípulo recibe la enseñanza del maestro. Si él escucha a éste, es porque el saber le parece ante todo como un *bien*. Seguramente, el verdadero discípulo no se contenta con poseer la ciencia como un objeto exterior a su inteligencia, que su memoria guarda sin duda a su disposición, pero sin poder engendrarla de nuevo. Sin embargo, en tanto que no ha llegado a este grado donde es capaz de mediatizar su saber a través de deducciones rigurosamente encadenadas, la autoridad del maestro subsiste para él. Y la función de esta autoridad es precisamente, para suplir ante la ausencia de mediación, de permanecer mediadora entre el saber deseado, o la verdad inmediata poseída como un bien, y lo verdadero cuyo valor se impone por ella misma, siendo *index sui*.

Incluso en la enseñanza más crítica, es inmensa la parte que no puede ser sustraída de la autoridad así comprendida. Pero es en la banalidad de la vida cotidiana como aparece con la mayor claridad el papel representado por esta mediación. Porque entonces, en la mayor parte de los casos, -por no decir en todos,- aquel que recurre a la autoridad del sabio, médico, abogado, ingeniero, etc., renuncia de antemano y deliberadamente a tomar la actitud del discípulo que busca alcanzar él mismo de golpe el nivel que lo separa [30] por el saber del maestro. Sin duda, en la base de su confianza, permanece la creencia en la posibilidad de una verificación universal. Pero el sentido de este recurso es precisamente ahorrarle búsquedas que llevaría a cabo esta verificación. Así, renunciando por un lado a la comunicación de la verdad bajo su aspecto formal, él la espera de la otra bajo la forma en que ella es utilizable por él y por todos los ignorantes

como él, es decir como *bien*. En una palabra, él demanda al sabio que sea mediador entre él y la verdad, de hacerla descender por así decirlo a su alcance y de hacerle comulgar con ella.

Nada más natural y común que una actitud así. Nada hay mejor que ilumine la esencia profunda de la autoridad. Porque, gracias a los niveles no interesados propios de la naturaleza misma del saber y de la universalidad de la verdad, la autoridad del sabio se aureola aquí de una *gratuidad de lo universal* que explica por un lado que esta autoridad nos aparezca en una primera instancia como el prototipo de la autoridad, y por otro que toda autoridad reviste naturalmente en su ejercicio un carácter *sagrado*. Hace tiempo que los sociólogos han señalado la estrecha relación de la magia con la ciencia, el poder y la religión. Pero quizá tocamos aquí el nudo más íntimo de esta relación. Porque ¿no es en la comunicación desinteresada de un saber al que no puede acceder por sí mismo, como el hombre alcanza la más pura imagen de la bondad de Dios? Como ocurre con el poder universal que le confiere esta verdad revelada, lo que mejor manifiesta la sobrenatural elevación de su destino. Acaparando en su provecho el carácter sagrado de toda mediación de la autoridad, el mago reviste indebidamente de este carácter incluso su [31] saber racional, tanto que a los ojos del no-iniciado él aparece como un dios. El racionalismo de la ciencia por el contrario pretende reducir la mediación de toda autoridad a la del saber racional si bien tiende a excluir de lazo social todo lo divino, bajo pretexto que a sus ojos iniciados esto sagrado no es más que superstición. A su manera, el lenguaje testimonia aquí también la verdad y la reivindica haciéndonos decir de los sabios considerados como autoridades, que son “augures”. *Augur*, que también viene de *augeo*, designa, dice el *Dictionnaire* de Meillet, el que da “los presagios asegurando el éxito de una empresa”. Es verdad que la palabra ha perdido en francés su carácter religioso y mágico. Mucho menos, quizá de lo que parece a primera vista. Porque, en un mundo racionalista, el único culto que puede subsistir es el de la verdad, la única religión la ciencia; y es justo, si los intelectuales se consideran como “clérigos”, que sean también reconocidos por los no-iniciados como “augures”.

Pero hay que considerar más de cerca este carácter nuevo de *sagrado*, esta *gratuidad* que nimba la autoridad del maestro en saber cuándo éste no tiene ante sí un discípulo, sino sólo un sujeto que no pretende igualarlo. Un elemento análogo se ha presentado ya, al comienzo de nuestro análisis, en el poder del jefe nato cuya ascendencia personal – “carismática”- tiende a fundar una comunidad y a engendrar un derecho siempre más amplio. A través de este “carisma”, la autoridad se manifiesta pues como gratuidad de lo individual orientada hacia lo universal. Movimiento inverso a aquel que se revela en el [32] maestro en saber. Aquí en efecto, ya que la autoridad va a comunicar la ciencia bajo la forma de bien al sujeto que no puede recibirla bajo la forma de verdadero, la gratuidad desciende de lo universal a lo individual.

Caigamos en la cuenta: el encadenamiento de estas reflexiones que buscan captar la esencia de la autoridad, nos conduce a representarla por un lado como el crecimiento continuo de un principio hacia su fin, por otro como dos movimientos inversos entre los polos de lo individual y de lo universal. Lejos de ser signo de contradicción, este doble aspecto testimonia más bien la rectitud de la reflexión. De ésta, en efecto, el mejor símbolo no es el círculo cuyo movimiento, a lo largo de un desarrollo ella también continúa, primero se despliega entre dos puntos diametralmente opuestas, luego se repliega sobre sí misma para encontrar, por un camino inverso, en su término su principio.

Este símbolo puede servir para iluminar la ruta seguida hasta el momento y lo que queda por recorrer. Dejándonos guiar [33] por los diversos sentidos de la palabra autoridad, hemos considerado sucesivamente la ascendencia carismática del jefe nato, la

potencia creadora del padre, la dominación del amo sobre el esclavo, luego, combinación y desarrollo de estos poderes, la autoridad del Estado, finalmente la del sabio. Simple inventario de apariencias fenomenales que el lenguaje expone ante nuestros ojos, pero en el que la reflexión pasaba al mismo tiempo y como sin saberlo del hecho al derecho hasta desembocar sobre el valor universal de la verdad. Así lleva a cabo ella, a través de este despliegue en abanico, un primer movimiento: de lo individual a lo universal.

Pero llegada a este punto en que lo universal puro se abre ante ella, la autoridad, lo hemos visto, se suprime a sí misma. Si bien que nuestra reflexión, en búsqueda de un fin de este “crecimiento”, se veía también frustrada, y por ello apremiado o a volver sobre sus pasos o de “dar vueltas en círculo”, es decir dejarse llevar por el torbellino vertiginoso y vano de un pensamiento sin fin ni principio, a lo que Hegel llama “el falso infinito”. En vez de volver atrás, hemos aceptado provisionalmente este parecido extremo de la reflexión y de la autoridad, formulado así: querer su propio fin. Ahora bien, precisamente como nosotros continuamos buscando, más allá del parecido, dónde se apoya en realidad la autoridad, su crecimiento termina manifestando en verdad como el movimiento que, al mismo tiempo ida y vuelta del trayecto precedente, uniendo lo universal con lo individual.

Estudiar ahora este repliegue que, para la autoridad como para el círculo, le hace encontrar en su término su principio, nos va a introducir bajo estos parecidos [34] fenoménicos a lo más íntimo de su esencia, desvelar el misterio del fin en el que culmina su crecimiento, y alcanzar la plenitud serena que su progreso suscita, retiene y abraza en su conjunto.

Así, falta preguntarnos: ¿cómo se lleva a cabo este retorno de lo universal a lo individual? ¿En qué consiste justamente este término en el que encuentra su fin? Este no puede ser el individual del que ella partió, puesto que el poder de hecho no ha podido engendrar la autoridad y crear un lazo entre los seres más que en la medida en que ellos sentían en sí la necesidad de lo universal, sea negativamente como huída del radical no-ser, sea positivamente como deseo de ser mejor. Este individual debe más bien contener el universal como también estar contenido en él, y revelar entre estos dos polos una relación totalmente nueva, que explica por qué el crecimiento de la autoridad termina ahí. Cuando el círculo se cierra sobre sí mismo, su fin coincide con su principio, en este punto, aunque sea idéntico a todos los demás, aparecía también cierta cosa totalmente nueva: la esencia del círculo, la pura relación del centro que engendra la particularidad de los diversos puntos de la circunferencia y es engendrado por ellos en su universalidad singular. Ocurrirá lo mismo al término de nuestra reflexión sobre el crecimiento de la autoridad: el lazo social no aparecerá ya sólo como una tensión entre dos polos exteriores uno al otro, individual y universal, sino como una génesis de su relación, inmanente a cada uno de los momentos de su desarrollo.

Si pues llegamos ahora a captar cómo la autoridad, a partir de la verdad universal que posee el maestro en saber, llega a juntar el bien individual [35] que el sujeto desea, y después en qué consiste justamente el lazo que une estos dos seres al término de esta mediación, habremos determinado por el hecho mismo, el fin en el que se cumple el crecimiento de la autoridad. No sólo respecto a los seres que ella liga, sino en sí misma en su relación al hecho y al derecho, al universal y a lo individual, a lo verdadero y al bien de los que ella debe hacer la síntesis. Entonces la esencia de la autoridad se revelará plenamente por lo que ella es: un puro movimiento del espíritu que, a través del ser y de los seres, va de sí misma a sí misma. Si bien es verdad que su definición como “querer su propio fin” perderá su apariencia paradójica para convertirse en expresión de su más profunda verdad. Al mismo tiempo se justificara la gratuidad de lo universal de

la que se adorna necesariamente el ejercicio de la autoridad cuando ella tiende a su fin, y se explicará además la gratuidad de lo individual que el poder recibe, como un don, desde su comienzo.

Autoridad, mediadora del bien común.

Retomemos, pues, el curso de nuestro análisis y preguntémosnos primero cómo la autoridad del sabio de cara al no-sabio, a falta de poder llevarse a cabo uniéndolos en el orden de lo verdadero, tiende sin embargo a lo mismo, comunicándose bajo la forma de bien. Una ejemplo tan simple como el del médico y del enfermo nos ayudará a captar le juego sutil de puras esencias que componen este movimiento.

La ciencia del médico es, lo hemos dicho, poder de [36] hecho y poder de derecho respecto al no-sabio. En virtud de esta autoridad, el médico presenta pues a quien le consulta el remedio exigido para su enfermedad. Haciéndolo, su poder de hecho determina la verdad universal de su ciencia respecto al bien particular del enfermo. Además, de cara al remedio, él añade una orden. Por ella, su poder de derecho guía la voluntad del enfermo, para que aplicándose el remedio, recobre la salud. Notémoslo: este proceso es de todo punto análogo a aquél que se lleva a cabo en las relaciones entre el maestro y el discípulo: el maestro proporciona al alumno una regla general y un ejemplo, que consiste en su determinación concreta . A propósito de este ejemplo y más allá de su particularidad, la inteligencia del alumno debe elevarse a la universalidad de la regla. En este acceso del discípulo a la verdad, la autoridad del maestro encuentra su término y su cumplimiento. Lo mismo en este caso, el del médico, con el cambio de la enfermedad en salud.

Pero la salud que en adelante es el lazo entre enfermo y médico, no es sólo el universal abstracto, la ciencia médica, que basta para unir al profesor de medicina y su alumno que ha llegado a ser él mismo doctor. Ella es este universal, pero llegado a ser primero un *bien comunicado* por el médico al enfermo, después un *bien que comunica* a éste la satisfacción de su deseo de estar-bien. Satisfacción que no deja indiferente al médico; a lo menos encuentra ahí la confirmación de su diagnóstico y de su terapia. Si bien la curación llega a ser a su vez un *bien comunicado* por el enfermo al médico y un *bien que le comunica* además una satisfacción análoga a la del enfermo. Análoga, es decir diferente en tanto que ella colma en cada uno la particularidad de sus deseos, y al mismo [37] tiempo idéntica en cuanto ella satisface por un lado el universal deseo de estar-mejor que les es común. Así, la salud se convierte en el *bien común* del enfermo y del médico. Y porque este bien común resulta de una acción recíproca en la que cada uno se comunica al otro y donde él comunica cierta cosa de cada uno al otro, él toma ante sus ojos el aspecto de un *bien que se comunica* a ambos y los liga uno al otro en él. Universal no sólo abstracto sino llegado a ser concreto haciéndose bien común, tal es pues esta salud recobrada en la culmina la autoridad del médico ante el enfermo. El bien que unía maestro y discípulo no era sino una verdad puramente intelectual dejando intacta e inamovible la intimidad de su ser. En este caso por el contrario, la verdad se ha convertido en un bien universal y concreto a la vez que satisfacía el fondo de sus deseos particulares y trasciende al mismo tiempo sus individualidades.

Habiendo así reconocido la naturaleza del lazo social entre maestro y sujeto, es fácil captar la mediación que la autoridad ejerce entre lo verdadero y el bien, y de comprender por consiguiente de dónde surge la gratuidad de lo universal presente en esta mediación. Que una simple reflexión sobre las relaciones del médico y el enfermo expresa el aspecto puramente formal, y aparecerá que su bien común resulta, no sólo de

la acción recíproca en la que ellos son llamados a un intercambio mutuo, sino también de la acción del Universal que, por esta misma reciprocidad, se ha comunicado a ellos.

Lo que constituye el poder de hecho, por ejemplo la [38] ciencia del médico, presenta un doble aspecto: uno, universal, en cuanto verdad, otro particular, en cuanto un bien propio para el médico. Ejercitándose, la autoridad por un lado determina la verdad universal y la presenta como remedio, bien particular para el enfermo; y por otro lado ella desarrolla el bien particular propio para el médico, en regla general, prescripción para el enfermo. He aquí para la acción del maestro solicitada por el sujeto .

Pero el poder de derecho que solicita a su vez la acción del sujeto, exige de él la actuación contraria. Esta autoridad, en efecto, pide al enfermo por un lado aplicarse a sí mismo la regla general para recobrar, gracias a ella, la salud, su bien propio, y por otro, tomarse el remedio, o al menos aplicárselo, es decir, negar la particularidad del bien en el que la ciencia del médico se ha concretado, para que la curación aparezca en su verdadera relación con este universal y como producido por él. He aquí la acción del sujeto solicitada por el maestro.

En este doble movimiento de donde nace la curación como bien común, médico y enfermo se toman en cuenta recíprocamente como medio y fin. Pero al mismo tiempo, a través de cada uno de ellos y por medio de su comunicación mutua, lo verdadero y el bien presentes en estos dos seres, entran ellos mismos en acción recíproca, lo verdadero concretándose en cada uno a través del bien, y el bien en cambio universalizándose para ambos por medio de lo verdadero. Si bien la acción recíproca de lo verdadero y el bien, siendo plenamente inmanente a la del médico y el enfermo, aparece al mismo tiempo como la causa y el ejemplar que surge de su relación mutua. [39]

En otros términos, la mediación que interviene lo hace en un doble sentido: *horizontal* por así decirlo entre los seres ligados por el bien común, *vertical* entre ellos y la fuente de este bien común, el universal concreto que es también el fin de la autoridad.

Horizontal y vertical, este aspecto nuevo se descubre también en el círculo, símbolo de la reflexión. Porque cuando se cierra, el centro está, por un lado, *entre* puntos diametralmente opuestos: él es su *centro*; por otro lado, él remite a la vertical. A la vertical *real*, y no sólo a la vertical *representada* por la perpendicularidad que se traza desde el centro del diámetro horizontal. En efecto, este entrecruzamiento de ejes rectangulares no es otra cosa que la figura aplastada de la oposición en la unión, de donde surge la circunferencia; puede bastar para simbolizar la coincidencia y la diferencia que las esencias trascendentales de lo verdadero y lo bueno ponen entre los seres, no la acción de lo universal concreto, que surge de otra dimensión. Así pues, el círculo banal, por la punta del compás clavada en su centro, remite también a la vertical *real* de la que depende, y al mismo tiempo, más allá del espacio, hasta el *espíritu* del geómetra que determina la relación recíproca de opuestos, siendo determinada por la posición relativa de los puntos que él quiere unir. Aunque para el círculo como para la autoridad, la distinción horizontal-vertical expresa que su esencia no es sólo la correlación sin vida de una simple relación que une múltiples puntos o individuos, sino la reciprocidad viviente del espíritu con el ser, -espacio o círculo social, - donde se desarrolla y representa su doble devenir contrapuesto.

De la mediación vertical que rige su lazo social, [40] médico y enfermo no son tan inconscientes como podría creerse. Simplemente pensando en la curación como resultado objetivo de su interacción horizontal, ellos se dirán por ejemplo: “La naturaleza ha hecho bien las cosas”. Pero esta naturaleza no es ni simplemente la de los remedios, ni la del organismo que reacciona a ellos: porque uno y otro, indiferentes al bien hecho como a la verdad alcanzada, no son más que la imagen plasmada de lo real. Mientras que la naturaleza evocada por el médico y el enfermo está más bien atravesada

toda por el espíritu, puesto que ella ha llegado a ser, en respuesta a su llamada, el lugar, el lazo y el medio de su reinterpenetración mutua. Además, lo esencial de esta mediación vertical no se les escapa en absoluto, aunque lo parezca. La prueba está en que uno habla de “augur”, el otro procura hacerse digno de tal título y que sobre todo que una mutua amistad termine por unirlos.

Y si reflexionan, como nosotros acabamos de hacerlo, sobre esta curación, en cuanto que ella ha producido su bien común y su lazo social, ellos deberían también reconocer que su interacción, a lo largo de todo el recorrido de su desarrollo, ha estado dirigida y sostenida por la de la verdad y del bien. En efecto, si ellos llegan a ser, uno respecto al otro, el médico que cura y el enfermo curado, la reciprocidad o la conjunción de este doble devenir, no pertenece a ninguno de los dos ni depende de su poder o de su querer, aunque ella tiene como condición una acción de cada uno conforme a su papel. Ahora bien, para ambos, este papel queda fijado por su referencia a lo verdadero y el bien que rige su acción respectiva, el médico debiendo determinar la verdad de su ciencia respecto al bien del enfermo, éste debiendo en cambio referir el bien de su curación [41] a la ciencia del médico. Y es precisamente porque la acción recíproca de estos dos seres tiene como condición una puesta en relación de la verdad y el bien que no procede de su libertad, por lo que el bien común toma a sus ojos el aspecto de un Bien que los supera, los engloba y se les ha comunicado.

La gratuidad de lo universal de la que se aureola entonces la autoridad no es más que el reflejo de la vida íntima que esta mediación en un doble sentido revela en el seno mismo del Universal concreto. Vida íntima donde la unidad del ser se despliega y se concentra en una palpitación sin fin, el bien que expresa esta unidad en una multiplicidad porque es *diffusivum sui*, y la verdad resumiendo toda multiplicidad en esta unidad porque ella es *index sui*. Además, desde que la autoridad ha comenzado a dirigirse hacia el fin que la culmina y de alcanzar este bien común, el lazo de los seres que ella une participa de esta vida misma que es la esencia más profunda del Bien común. En cada hombre en efecto, inteligencia y voluntad laten al unísono y la más mínima pulsación de una repercute en todos. Si bien, insertándose en el seno de su comunicación mutua, la vida de este Universal concreto teje entre ellos lazos más sólidos que los de la carne y al mismo tiempo más fluidos que la sangre. Cualquiera que sea, en efecto, el modo o el objeto de esta comunicación: salud [42] recobrada en la relación médico-enfermo, ciencia aprendida en la de maestro-discípulo, seguridad, justicia, prosperidad en la príncipe-súbdito, siempre el Bien común manifiesta su naturaleza profunda y su vida íntima haciendo surgir entre los seres que él une el lazo del amor. Amor encarnado porque se apoya en el intercambio recíproco de bienes reales y concretos. Amor espiritual también porque por medio mismo de este intercambio él toca a los seres bajo su aspecto más universal y constituye las personas mismas en el reconocimiento mutuo, donde se trasciende toda autoridad.

Nada sorprendente por consiguiente que el ejercicio de la autoridad revista espontáneamente a los ojos del hombre el doble carácter de sagrado y de gratuidad. Es el doble rostro del Amor absoluto. En tanto que poder infinito para anular las divisiones humanas, él aparece con el rostro terrible de la muerte. Única arma de la que dispone para vencer el orgullo de la libertad sublevada y someterla bajo su dominio. Porque el lazo social supone siempre esta libertad y la posibilidad de una rebelión, es necesario que la autoridad –poder de hecho- permanezca hasta el final, armada con la espada que nos penetra hasta la médula de angustia. Sin embargo, si ella disuelve el caparazón de hábitos en el que el espíritu del hombre se petrifica en la banalidad cotidiana, el miedo a

la muerte no crea los dioses. Aspecto tenebroso del amor, lo sagrado remite a su rostro luminoso por los rayos de la gratuidad.

Esta gratuidad, ya se da en el poder del padre o del jefe nato, en éste como un don de la historia, [43] en aquél como un don de la naturaleza. Ella tampoco está ausente del poder del amo, que *indulta [fait grâce]* la vida del esclavo: don del egoísmo. Pero ni la naturaleza, ni la historia son por sí mismas fecundas. Menos aún el egoísmo. Además, el poder de hecho, ya sea el del padre, del jefe nato o del amo, descubre en sí mismo la exigencia de transformarse en poder de derecho. Pero si la autoridad se aureola de gratuidad, no es sólo porque –poder de derecho- ella orienta la actividad del hombre hacia un ideal universal de justicia y de libertad: el ideal puede permanecer irreal y el universal abstracto. Mientras que la muerte consiste en la amenaza inminente de la naturaleza, el deseo de ser mejor es la llamada indefectible de la historia.

Así pues, en vano la razón se rebela contra lo sagrado y lo gratuito para disolverlos en su necesidad. Antes que su crítica pueda acabarse, el Bien común revela su fuente común en la fecundidad del Amor absoluto. En apariencia, la autoridad pone en relación recíproca simplemente un ignorante con un sabio, un enfermo con un médico, los súbditos con un príncipe, que intercambian sus bienes propios. Pero en realidad, en esta misma reciprocidad se insinúa la vida íntima del Universal concreto que en la unidad palpitante de la verdad y en bien ata los nudos del amor. El producto de la mediación supera infinitamente los términos puestos en relación. Aunque a través de los bienes comunicados bajo la égida de la autoridad, el hombre percibe la acción del Bien que se comunica a sí mismo, haciendo crecer el ser de los seres

Es pues el más profundo instinto de la razón el que inspira el lenguaje, mientras que, para designar la subordinación de los poderes, nosotros hablamos de *jerarquía*. Jerárquica, [44] toda autoridad lo es en efecto puesto que lo *sagrado* está en su *príncipe*. Es él también el que guía al ignorante y al enfermo, cuando ellos consideran al sabio como un “augur”, y César mismo, cuando él se reserva el epíteto de “augusto”. *Augustus*, dice el *Diccionario* de Meillet, procede de un antiguo tema cuyo sentido estaba en el origen “crecimiento otorgado por los dioses a una empresa”. De la relación que une estas palabras diversas a la esencia misma de la autoridad, eran conscientes los primeros que la emplearon conscientemente, ya que Ovidio lo ha expresado luminosamente en estos versos:

Sancta vocant augusta patres, *augusta* vocantur
Templa sacerdotum rite dicata manu.
Huius et *augurium* dependet origine verbi
Et quodcumque sua Júpiter *auget* ope.

(*Fastes*, I, 609 ss.)

San Pablo desentraña la raíz profunda de esta gratuidad de lo universal a la que los paganos mismos debían rendir homenaje, cuando para poner fin a una discusión a propósito de “autoridades” diversas, él escribía a los Corintios: “Ni el que planta es nada, ni aquel que recoge, sino Dios que hace crecer” *o auxanon Theos* (I Cor 3, 7)

La doble opción constitutiva de la autoridad.

Mediadora del Bien común, he aquí en su esencia lo más profundo de la autoridad. Cualquiera que sea el origen, la fuerza, el fin inmediato del poder sobre otro, [45] esta esencia actúa en él como una especie de alma que le muestra las exigencias de su verdadero fin y testimonia en seguida a favor o en contra de él; si él responde correctamente, ella derrama sus beneficios; si los rechaza, ella despliega lo peor del

orgullo. Signos claros a través de los cuales se puede constatar su presencia o su ausencia.

Esto es así en todos los grados de la autoridad, desde su misma aparición como poder de hecho. El niño no se equivoca y adivina su beneficio respecto a su padre. La masa enardecida espera apasionadamente la acción del jefe nato. Si ésta no responde a sus promesas, el amor y adoración de las multitudes se cambiarán en odio y rechazo, implacables en la misma proporción de la ceguera del fervor inicial. Hasta en el poder del amo, nacido de la lucha a muerte, se hace sentir las exigencias de esta alma. Tanto más imperiosas de cara a hacerle renunciar, de cara al esclavo, al egoísmo que lleva consigo el dominio, cuanto ésta ha nacido de una violencia más injusta. Este poder, en efecto, no podrá comenzar a convertirse en una autoridad verdadera más que liberando al esclavo, reconociéndole, al menos en principio, una identidad de naturaleza y una igualdad de derechos con el amo. ¿Cómo puede el Bien común nacer por la mediación de la autoridad, si el poder comienza por negar la comunidad de los seres llamados a unirse? La universalidad del derecho fundada sobre la igualdad fundamental de las personas como base y la justicia como culminación, he aquí el elemental beneficio que el alma de la autoridad impuesta al poder del amo. Si, por egoísmo o voluntad de poder, el amo rechaza atravesar este umbral, afirmando el derecho exclusivo de su fuerza o de su raza, su dominio es condenado por esta misma alma a no pasar de una tiranía [46] dañina. Veredicto que la historia, tarde o temprano, se encarga de ejecutar.

Si la esencia de la autoridad requiere del poder de hecho que se abra a lo universal, sus exigencias son inversas respecto al poder de derecho. Para éste no basta el poner las bases de una esencial igualdad entre los extremos que él debe unir, ni con orientarse hacia una comunidad siempre más amplia por medio de la justicia. Para que el beneficio del poder de derecho se manifieste, es necesario que el límite del bien universal hacia el cual se dirige naturalmente, sea él mismo superado. ¿Cómo puede ser así ya que este límite engloba todo lo temporal, en el seno de lo cual se encuentra la comunidad humana? En este punto precisamente, el alma de la autoridad recuerda a los poderes de derecho, ya sea el del padre, el jefe o el Estado, que ella no sólo es mediadora entre los hombres –en el sentido horizontal,- sino también debe serlo –en sentido vertical- entre la comunidad pequeña o grande que está a su cargo, y la esencia más secreta de este Bien común que se nos ha mostrado como Universal y concreto, como Amor. Si ante estos poderes de derecho se plantea una comunidad universal, engendrada por este Amor y que representa el aspecto espiritual del Bien común, su autoridad no podrá ser fiel a su esencia más que orientándose en la dirección señalada por esta comunidad. Para un cristiano, es la Iglesia la que ha recibido como misión representar a todo poder esta interpelación suprema de la autoridad. Pero nadie es tan ciego para sustraerse al influjo del Universal concreto, tan sordo para no escuchar la llamada del Bien común espiritual de la humanidad. En toda conciencia, en efecto, [47] vive y se representa el ideal de la comunidad de los hombres entre ellos y con Dios, según se lo platee su religión o según la razón lo discierna como apuesta última del espíritu en cada uno, en la persona. Ideal de la Iglesia ante la Iglesia en el alma naturalmente cristiana.

Por eso, todo poder de derecho se encuentra dispuesto a apuntar a través de la justicia, no sólo al bien universal, sino, más allá de este horizonte temporal, a la fuente auténtica del Bien común. Sólo orientándose a esta fuente, el beneficio del derecho puede asegurar el ser verdadero. Por el contrario, en la medida en que la autoridad rechaza responder a esta llamada procedente de su más íntima esencia y, despreciando apostar por un Bien común que escapa a sus posibilidades, se contenta con seguir sólo lo referente a su mediación horizontal, su beneficio no está asegurado, por muy nobles que sean los motivos que le muevan y la universalidad a la que se abre, sea de un continente,

de la tierra y del universo entero. Y si, por una loca idolatría, la autoridad no se contenta con despreciar la fuente auténtica del Bien común, sino que la niega y persigue a aquellos que la representan, su influjo dañino asegura el hacer triunfar en lugar del Bien común el mal común. Entonces la historia se encargará de y dejar la última palabra a la Autoridad.

Porque ella es de este modo mediadora del Bien común, la esencia de la autoridad propone pues a todo poder existente una doble opción. En cuanto que él reposa únicamente sobre un hecho, ella exige que no se repliegue egoístamente sobre su propio dominio, sino que se abra a la universalidad del derecho. De no ser así, el poder de hecho se reduce simplemente [48] a la fuerza, y en la medida en que rechace positivamente esta llamada a lo universal, se convierte inmediatamente en tiranía. En cuanto es poder de derecho, ella le anima a superarse a sí mismo para apuntar más allá del horizonte temporal al reino del Universal concreto, fuente de todos los bienes comunes particulares que él puede alcanzar. De no ser así, estos bienes comunes serán precarios, inauténticos, siempre con riesgo de pervertirse en mal común. Perversión que no podrá dejar de producirse desde el momento en que el poder de derecho excluye expresamente de su horizonte la fuente misma del Bien común, en el que únicamente tienen su consistencia las comunidades humanas.

En el fondo, lo que se refleja en esta doble opción, es la relación dialéctica de los tres elementos esenciales de la autoridad que nos ha descubierto desde el comienzo el análisis de los sentidos de la palabra: hecho, derecho, valor. El valor exige que hecho y derecho estén en interacción horizontal, y esta exigencia misma lleva consigo la interacción vertical del valor con el hecho y el derecho. Sólo en la medida en que se lleve a cabo esta relación dialéctica, la autoridad existente responde a su concepto, y llega a ser en verdad según el sentido de su nombre: crecimiento del ser de los seres.

Para captar el sentido sutil de estos puros conceptos, ha sido necesario que el análisis de las distintas relaciones humanas nos lleve a descubrirlo primero en la génesis de la verdad poseída en común, luego a reconocerle bajo la doble mediación de todo encuentro que hace surgir el Bien común, a finalmente adivinar su principio y su modelo en la vida misma del Amor. Después de lo cual, el lazo dialéctico de estos tres elementos [49] se revela como una doble opción presente en el corazón de todo poder para reglamentar el crecimiento. Nada extraño en esta profundización sucesiva; el Bien común ¿no es siempre un verdadero valor que se ha convertido en lazo concreto entre los seres? Y el Amor ¿qué es sino el Valor de los valores? ¿Cómo, pues, podría un solo instante dejar inconsciente de progresivas exigencias de su perfección a quien participa del poder y fecundidad de su acto?

Si esto es así, si la esencia de la Autoridad enfrenta inmediata e incesantemente la oposición de una doble alternativa ante el desarrollo de todo poder, su definición como valor de su propio fin pierde su apariencia paradójica. En efecto, la doble opción así impuesta por la estructura misma de la autoridad no tiene otro papel que el de sumar en cada instante el poder para que él se ponga en relación con la esencia misma del Bien común, con el Amor donde su crecimiento culmina. En tanto que el poder sale del hecho, ella exige que él tienda a convertirse en derecho; en tanto que él se refiere ya al derecho, ella le pide convertirse en valor el cual une hecho y derecho. Así será siempre querer su propio fin.

Y por una consecuencia rigurosa, la paradoja más sorprendente aún según la cual este valor de su propio fin es para la autoridad la medida de su legitimidad, se convierte en la más cierta y elemental verdad. En efecto, el crecimiento de la doble alternativa no hace más que desarrollar de forma negativa la necesidad que la definición paradójica presenta bajo su forma positiva. Refutar el tender al derecho, es para el poder de hecho ahogar el

mismo tiempo la legitimidad incluida virtualmente en su fuerza, [50] como el germen en el huevo; y rechazar el culminar en el Valor, el Bien común y el Amor, es para el poder de derecho darle la espalda a las fuentes de la Justicia y por consiguiente “bloquearse”. Así, tanto para uno como para otro, el querer su propio fin es siempre la medida de su legitimidad.

II. SOBRE EL BIEN COMÚN. [51]

Querer su propio fin y mediadora del Bien común, estas dos definiciones de la autoridad se llaman y se justifican una a la otra, como el doble aspecto según el cual el amor engendra entre los seres su lazo. Porque el Bien común es en su fondo amor, la autoridad no puede producirlo sin ser esencialmente querer su propio fin. Puesto que el fin de la autoridad es el amor, ella no puede crecer hacia su fin sin producir en la misma medida el Bien común. De estas dos definiciones, la primera, más abstracta, expresa la intención que debe desde el principio animar toda superioridad; la segunda, más concreta, el resultado en el que culmina el movimiento inspirado por dicha intención. El círculo, también, puede definirse a partir del movimiento que lo hace visible como la línea que en su término encuentra su principio, o bien a partir del centro que lo engendra, como la mediación de radios que hace convergir en él todos los puntos de la circunferencia. Es en verdad la unión de esta doble proceso en el que se despliega y se retoma la relación de lo uno y de lo múltiple. Por lo mismo, la autoridad [52] no se entiende en su verdad más que cuando ella es comprendida tanto desde el punto de vista de su intención inicial como de su resultado final.

Notémoslo: también es por una paradoja como Cristo ha revelado lo esencial de su mensaje así como la esencia de la autoridad: “Vosotros sabéis, dice a sus discípulos, que aquellos que son reconocidos como jefes de los pueblos los rigen como señores y que los grandes ejercen sobre ellos su dominio. No debe ser así entre vosotros; sino el que quiera ser grande entre vosotros será vuestro servidor; y quien quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos. Porque el Hijo del hombre ha venido no para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate de muchos.” (Mc XI, 41-45). En contraste con la voluntad de poder en sentido estricto, Cristo afirma la necesidad, para producir el Bien común, de la acción recíproca en la que el superior se convierte en medio respecto a su súbdito y lo toma como fin; la autoridad se encuentra de esta forma definida por su intención inicial. Sin olvidar por cierto esta lección, es también por su resultado final como la doctrina tradicional en la Iglesia define la Autoridad. “El Bien común, escribía León XIII, el 3 de mayo de 1892, es el principio creador y el elemento conservador de la sociedad humana.” Algunos meses antes, el mismo Papa había dicho con mayor precisión aún: “Este Bien común es, después de Dios, en la sociedad, la ley primera y última.” Ninguna oposición evidentemente entre Cristo y la Iglesia. Tampoco entre la paradoja inicial y fórmula clásica. Los análisis precedentes no tienen más finalidad, a través de sus meandros, que mostrar el lazo indisoluble de estas dos definiciones [53] y cómo una surge de la otra y la otra conduce a la primera.

Hoy, más que otras veces, el Bien común parece que se le considera como principio y fin de la autoridad. Es motivo para alegrarse por esta nueva valoración de una antigua verdad, a no ser el temor de que muchos de los que invocan el Bien común para afirmar su autoridad o la de otro, captan bastante mal el contenido de estas dos pequeñas palabras ordinarias. El fallo está en que olvidan, cuando no lo niegan expresamente, la fórmula paradójica de Cristo. Olvido y negación que producen su fruto desnaturalizando sus afirmaciones más favorables en apariencia al Bien común y a la Autoridad. Por

ejemplo, a los “derechos sagrados del hombre”, ídolo de ayer, oponen ahora con idéntico frenesí la fórmula: “El interés general está por encima del interés particular.” Sin darse cuenta que estos dos principios, en la misma medida en que se oponen, son también uno para el otro, destructores de la autoridad y del lazo social, contrarios, por consiguiente, al verdadero Bien común. El largo recorrido que nos ha llevado de la definición paradójica de la autoridad al Bien común, hace sospechar ya bajo tales expresiones una complejidad de sentidos que debería impedir el abuso que se hace de ellos. Sacar a la luz esta riqueza interna será oportuno y hará más difícil –al menos así podemos esperarlo- desprecios y usurpaciones que no fundamentan ni la verdadera autoridad, ni sirven al Bien común real. [54]

Bien de la comunidad y Comunidad del bien.

En principio y sobre todo cuando se opone al “interés particular”, se entiende por Bien común la suma de los bienes privados y públicos, materiales y morales, que integran una sociedad dada, en una palabra su prosperidad. Lo que se vislumbra bajo las especies de esta prosperidad, es propiamente hablando, el *Bien de la comunidad*. La comunidad está ahí considerada como una totalidad concreta y objetiva en la que el conjunto de necesidades y deseos de sus miembros encuentra su satisfacción. Es ese sin duda un aspecto esencial del Bien común, pero que en absoluto es suficiente para definirlo en su integridad.

Para contrarrestar a los egoísmos individuales este Bien de la comunidad, la autoridad acude acertadamente al principio: “El interés general está por encima del interés particular.” Ninguna interacción entre todos y cada uno es posible si cada uno no se convierte en medio respecto a todos y no toma la comunidad como finalidad. Pero, porque este bien de la comunidad es algo objetivo y concreto, “el interés general” no es verdaderamente “general” más que en relación a los miembros de esta comunidad. En cuanto esta comunidad se diferencia de otras comunidades del mismo orden –familia entre otras familias por ejemplo, o Estado entre otros Estados,- o incluso de comunidades más amplias que engloban –familia o profesión en el Estado, Estados en el conjunto de los Estados, - su “interés general” no es más que particular. Y este Bien [55] de la comunidad sigue siendo él mismo particular en la medida en que la comunidad es particular. Por consiguiente, en la medida también en que la autoridad toma como fin último y absoluto este Bien de su comunidad, el Bien común que ella pretende carece de la universalidad que le es esencial. Por el mismo hecho, la prosperidad que ella podrá alcanzar y ofrecer a los miembros de su comunidad, después de haber sometido su egoísmo como individuos, será radicalmente incapaz de satisfacer el deseo del ser universal que está en el hombre más hondo que este egoísmo.

Para que pueda alcanzar su plenitud este vivo deseo que anida en lo más íntimo de cada individuo y que le constituye como persona, es necesario que la comunidad a la que él pertenece no esté cerrada sobre ella misma y que el Bien común al que ella apunta asegure su apertura al infinito hacia el que tiende la persona. Bajo su dimensión de totalidad concreta y objetiva, le Bien común se concretó en Bien de la comunidad; aquí, por el contrario, él debe llegar a ser bien universal, de tal forma que él pueda ser poseído idénticamente por todos. Bajo este aspecto opuesto, él se universaliza en *Comunidad del bien*.

Lo que constituye esta Comunidad del bien, no es sólo la parte real, siempre limitada, que el individuo toma del Bien de su comunidad, sino la participación ilimitada de todo bien posible que le es reconocido bajo la forma de “derechos”. Derechos universales, derechos del hombre en cuanto tal. Y no sólo derechos del sujeto de tal comunidad:

porque si esta comunidad está cerrada y cualesquiera que sean los logros de la prosperidad que se alcanza, estos derechos del sujeto son en verdad menos “derechos”, carentes de referencia a lo universal, no son más que simples oportunidades de satisfacción a [56] disposición de todos. Por el contrario, en la medida que estos “derechos del hombre” definen la participación de cada uno a la Comunidad del bien, la única capaz de dar respuesta al reto de la persona, son efectivamente sagrados. En efecto, no hay posibilidad de un intercambio de todos y cada uno si todos, en cuanto comunidad, no se convierten en medio respecto a cada uno y no lo toman como fin. Así, la conciencia individual puede justamente invocar estos “derechos del hombre” contra el particularismo de la comunidad que quiere cerrarse. La autoridad que los niega y los viola se niega y se destruye a ella misma.

La distinción de estos dos aspectos del Bien común corresponde exactamente –se percibe inmediatamente- a la del hecho y del derecho en la autoridad. Como el poder de hecho tiende a transformarse en poder de derecho, el Bien de la comunidad se despliega en Comunidad del bien. Hay que averiguar ahora qué sentido tiene esta distinción.

Dialéctica de lo particular y de lo universal.

Porque esta Comunidad del bien aparece como una forma subjetiva y universal en contraste con una totalidad concreta y objetiva, estos derechos del hombre permanecen también abstractos. Derechos del hombre en cuanto tal, es decir del hombre no tanto como miembro de tal comunidad real, familia, profesión o nación, como de cualquier otra. Derechos de la persona universal e [57] indeterminada que no son el derecho de nadie. Esta Comunidad del bien permanece, pues, ella misma abstracta en la medida en que el bien al que apunta es también abstracto. Incluso, ella no se puede definir más que en contraste con las comunidades objetivas que reúnen al hombre concreto. Además, para darse un contenido, ella debe oponer a sus vínculos negativos que se presentan bajo la forma de “libertades” : libertades del individuo de cara a las comunidades familiares, profesionales, nacionales. *Liberalismo*, es por consiguiente el nombre común de todas las teorías y sistemas que afirman la prevalencia de este aspecto subjetivo del Bien común bajo su aspecto objetivo.

A la autoridad que, rechazando que se encierre en sí misma su comunidad, pretende por el contrario llevar a cabo esta Comunidad del bien, he aquí pues cómo le plantea el camino que debe emprender: en el punto de partida, una igualdad formal de derechos, al final una fraternidad fundada únicamente sobre la humanidad poseída por todos, en definitiva, como medio para pasar de la igualdad de principio a la fraternidad universal, la libertad. Esta autoridad podrá sin duda imponer además leyes. Pero éstas no tendrán validez más que siendo “la expresión de la voluntad general” y dictadas directamente por la razón. No pudiendo tener la voluntad general y la razón otra finalidad que la realización de la fraternidad universal, la libertad individual no será pues violada por sus leyes. Obedeciéndolas, no obedecerá más que a sí misma.

Viene, pues, a ser evidente que el Bien común, definido por estos elementos puramente formales de la Comunidad del bien, carece de toda determinación concreta. Ésta, sin embargo, no le es menos esencial que [58] la universalidad. La autoridad que aceptase pretender un tal fin, no podría emplear su poder más que para disolver todos los lazos de las comunidades objetivas. Por ello, ella suscitaría infaliblemente un individualismo totalmente anárquico que provocaría inmediatamente una tiranía no menos absoluta.

Para evitar tal desastre, la Autoridad puede entonces renunciar a la realización inmediata de esta Comunidad del bien, pero pretenderla con un proceso más lento y continuo. Ella no escapa, sin embargo, a la necesidad de determinar concretamente el

Bien común que marca las etapas sucesivas de esta realización. De todos los elementos que componen esta Comunidad del bien, uno solo es susceptible de servir para este fin: la libertad que, idéntica en todos como voluntad del bien universal, se convierte, sin embargo, en cada uno en querer un bien particular. Para suplir la falta de determinación del Bien común, no hay más remedio que recurrir a la elección de las libertades individuales, sin otro principio de discernimiento en caso de oposición que el del mayor número.

Fatalmente, el Bien común así determinado por la mayoría, no es sino el de un partido. Sin duda este partido, estando en el poder, determina legítimamente el Bien de la comunidad particular para todos los ciudadanos. Pero, supuesto lo que éstos pretenden, este Bien común alcanza una significación bien diferente a sus ojos según que ellos pertenezcan al partido del Gobierno o a la oposición. Para los primeros, es realización de la Comunidad del bien o al menos un paso hacia tal fin. Para los otros, se reduce simplemente al Bien de la comunidad particular ante el cual la Comunidad del bien, [59] objeto de sus votos, se reduce a un ideal abstracto e irreal. Por consiguiente, entre los dos aspectos del bien común hasta ahora distinguidos y opuestos como totalidad concreta y forma universal, una nueva relación aparece: el Bien de la comunidad constituye el contenido de la Comunidad del bien, aunque éste le desborda necesariamente.

De aquí resulta el nuevo aspecto bajo el que el problema del Bien común se presenta a unos ciudadanos regidos por el liberalismo. Antes, para el Príncipe consistía en asegurar el Bien de la comunidad sin renunciar a la Comunidad del bien. Su bien propio identificándose en gran parte con el del Estado, tiene más peligro de sacrificar los derechos de sus súbditos al Bien de la comunidad, que de disolver éste para respetar aquellos. En la sociedad liberal, por el contrario, se trata de realizar la Comunidad del bien sin renunciar al Bien de la comunidad. Al plantear este problema a la libertad de cada individuo, sus derechos no corren el riesgo de ser inmolados en aras del Bien de la comunidad, sino que éste, por el contrario, corre el riesgo de serlo en beneficio de aquellos. Sin embargo, los ciudadanos de la sociedad liberal no pueden ignorar completamente, por pequeña que sea su experiencia política, que la prosperidad del Estado consiste en la condición de su libertad efectiva. Así se dividirán necesariamente en dos partidos: unos querrán dar inmediatamente el Bien de la comunidad como contenido de los derechos individuales, sin sacrificarlo sin embargo; otros, asegurar la subsistencia y el crecimiento de la prosperidad general, sin renunciar tampoco a realizar la Comunidad del bien.

La dependencia mutua de estos dos aspectos del Bien [60] común se refleja exactamente en la relación y la oposición de estos dos partidos, y rige su juego recíproco. En efecto, coincidiendo en el fin que pretenden, difieren en los medios para alcanzarlos. Más aún en cada toma de posición se rigen en nombre de principios universales y también en función de sus intereses particulares. Aunque cada uno de ellos, al llegar al poder se ve obligado a hacer lo contrario de lo que antes declaró quería hacer. En efecto, en la oposición él protestó contra el Gobierno que sacrificaba el Bien de la comunidad a los intereses de su partido y reclamó que este mismo bien se dé como contenido de sus derechos universales. En el poder, él realiza estas exigencias para la satisfacción de sus intereses propios y pide a sus adversarios sacrificar los suyos al Bien de la comunidad.

A causa de esta dialéctica que se desarrolla a través de las elecciones sucesivas y el juego alternativo de los partidos, la vida política de la sociedad liberal supone una inmensa *reflexión del ser social*, donde los elementos constitutivos de la comunidad y del Bien común se encuentran sucesivamente unidos y disociados bajo su doble aspecto de universalidad y de particularidad relativas, y propuestas en cada momento en su

relación y oposición esenciales como materia de una opción necesaria. Así, el Bien de la comunidad aparece, tan pronto como universal respecto a los intereses del individuo, tan pronto como particular respecto a sus derechos universales; y la Comunidad del bien, ya sea como universal respecto a la comunidad particular, ya sea como exigiendo ser particularizada a fin de llegar a ser real para el individuo. A medida que el ciudadano toma conciencia de estas oposiciones entrecruzadas, [61] la opción en la que se expresa para él el problema del Bien común va a encontrarse profundamente modificada.

En efecto, el primer resultado de esta reflexión es revelar bajo los dos aspectos del Bien común, tomado como fin del doble principio constitutivo de toda comunidad. *Unidad de muchos seres*, toda comunidad se presenta bajo una doble relación: en tanto que unidad de muchos, *opuestos unos a los otros*, la comunidad los une por una relación *formal* de voluntad, consenso cuyos grados van desde el consenso infinitesimal del esclavo al amo, hasta aquel, total, de la esposa al esposo. Esta relación implica necesariamente un momento de *subordinación*, fundado en el apremio, desde aquel, temido, de la muerte, hasta aquel, deseado, del amor. Por otro lado, en cuanto unidad de muchos *seres, igualmente seres* o teniendo una misma naturaleza, la comunidad los une por una relación *material* constituida esencialmente por su interacción en el seno de su naturaleza común. Esta relación lleva consigo una *coordinación* y supone una cierta igualdad de derecho o al menos una independencia relativa al fruto de esta interacción: el amo obliga al esclavo a trabajar y se alimenta de los frutos de su labor, pero de golpe termina dependiendo de él. Lo mismo ocurre con el hombre y la mujer en sus relaciones mutuas y respecto al hijo. Relaciones de subordinación y de coordinación son igualmente esenciales en toda comunidad. También, cuando el individuo se interroga sobre su ser social y sobre la naturaleza del Bien común, su fin, son éstos los que él percibe como constitutivos de la estructura íntima del Bien de la comunidad y de la Comunidad del bien.

Pero al mismo tiempo que los reconoce bajo el doble [62] aspecto del Bien común, la reflexión objetiva estos dos principios de toda comunidad y los presenta al individuo como medios para sus fines: quiere alcanzar el Bien de su comunidad, utiliza y extiende las relaciones de subordinación; por el contrario, persigue la Comunidad el bien, se sirve de las relaciones de coordinación y las desarrolla. Únicamente, esta objetivación de los principios en medios tiene por nuevo resultado invertir los caracteres respectivos de los fines que ellos deben permitir alcanzar. Al comienzo de nuestra reflexión sobre el Bien común y también la del ciudadano que considera la ciudad desde fuera o en general, el Bien de la comunidad era totalidad concreta y objetiva, la Comunidad del bien forma universal y subjetiva. Ahora por el contrario que el ciudadano y nosotros con él nos interrogamos sobre el medio de procurar el Bien común a propósito de elecciones que oponiendo el doble aspecto, el Bien de la comunidad aparece como la forma unificante capaz, gracias a las relaciones de subordinación que ella engendra, de determinar el Bien común: como *Estado*; mientras que respecto a la Comunidad de bien aparece como la materia unificada, el contenido concreto surge de relaciones de coordinación que universalizan el Bien común: como *Sociedad*.

La política, lo económico y lo nacional.

Estado-Sociedad, esta dualidad nueva no debe ser confundida con la del Estado y de la Nación: ella corresponde más bien a la oposición totalmente formal de lo *político* [63] y de lo *económico*, que se distinguen uno y otro de lo *nacional*. Nación, pueblo, ciudad, estos tres términos designan un grupo de hombres cuyas organizaciones sociales se organizan pretendiendo representarse objetivamente en un Estado. Pero, empleados sin

más precisión, estos términos confunden o al menos juntan en una unidad indistinta algo que se trata precisamente de distinguir. La relación y la oposición de la Nación, del Estado y de la Sociedad aparecen por el contrario muy claramente cuando se pretende determinar su relación con lo universal. Desde este punto de vista, es evidente que la Nación está necesariamente particularizada, opuesta a las otras naciones. Ella puede crecer en grandeza relativa y absoluta, no universalizarse. Imposible, en efecto, reducir a unidad la diversidad de naciones sin al mismo tiempo suprimirlas. Por el contrario, Estado y Sociedad no están restringidos por ninguna limitación interna; el Estado puede extender su poder a numerosas nacionalidades, la Sociedad su coordinación de relaciones económicas más allá de toda frontera. Política y economía se presentan, pues, como dos direcciones en las que el ser social puede universalizarse. Más aún, no sólo la unificación de la humanidad en un solo Estado o en una sola Sociedad no parece en sí contradictoria, pero es esencial a la doble naturaleza del hombre de tender a ello. Hace tiempo que Aristóteles definió el hombre como “animal no sólo político sino social”, y que la filosofía, inspirada por su pensamiento, ha caracterizado igualmente al hombre como “animal racional”. La simple [64] confrontación de estas dos fórmulas deja ver de una parte lo nacional como el elemento irracional y de origen biológico, y de otra lo político y lo económico como dos vías por las que el hombre puede elevarse de la animalidad a la razón, dos vías en las que se refleja la dualidad esencial de su ser, tendiendo a una comunidad cuya forma sería el ser universal y el contenido el ser concreto.

Una teoría general del Bien común está condenada a moverse en la vaguedad y la imprecisión, tanto que la relación de estos tres términos no está fijada. Cada ciudad representa una cierta unidad realizada entre lo *político* y lo *económico*. Unidad espontánea, todavía no reflexionada en cuanto tal, pero cuya dualidad se refleja en ella misma del término más general que la designa: *sociedad política*. Por otro lado, esta unidad se produce siempre sobre un fondo *nacional*, único o múltiple, que, él también es más o menos reflexionado. Estos términos se oponen pues conjuntamente a lo *individual* como tres especies de un mismo género, -lo *social*. Así es fácil identificar o al menos subordinar, ya se trate de lo político, ya se trate de lo económico a lo nacional, para intentar a continuación unificar por ella la humanidad. Sin duda, la realidad del mundo humano se defiende victoriosamente contra semejantes tentativas, ¡pero a qué precio! Porque, antes, las tentaciones que llevan consigo encuentran desarmada la inteligencia del hombre que, sucumbiendo, da a luz entonces “concepciones del mundo” cuya oposición comienza por aplastar pueblos e individuos.

Para comprender la génesis misma de estas tentaciones y tentativas, haría falta insistir sobre el proceso que las ha hecho posibles. Si estos tres elementos se van distinguiendo poco a poco, el Liberalismo ha opuesto el Individuo [65] a su Ciudad como un fin en sí, como un ser de valor absoluto, y ha propuesto como fin a su libertad no sólo el Bien de su comunidad particular, sino la Comunidad del bien universal. Acabamos de ver cómo el juego de los partidos y el mecanismo de las elecciones representan, bajo las especies de los diversos intereses, las interacciones de estos elementos esenciales del Bien común. Es necesario ahora examinar qué consecuencias engendra esta representación.

La reflexión que objetiva el *homo politicus* y el *homo oeconomicus* como dos vías y dos posibilidades de universalización del ser social, no renuncia a la unidad de los dos aspectos del Bien común, espontáneamente realizada en la Ciudad preliberal. Por el contrario, ella percibe en el Estado y la Sociedad dos modos nuevos según los que se efectúa esta unidad. En efecto, el Estado liberal no quiere ser sólo una potencia capaz de plegar los intereses particulares al servicio del interés general; él pretende ser primero

“estado de derecho”, es decir constituirse por el entrelazamiento de los derechos universales de sus ciudadanos y no emplear la fuerza de este núcleo más que a favor del Bien común de ellos. Por él, la Comunidad del bien querido por los ciudadanos es pues puesta al servicio del Bien de la comunidad. Por otra parte, la Sociedad liberal no quiere ser más el simple reparto de los bienes colectivos al azar de la interacción de los individuos guiados por sus necesidades; ella tiende por su parte a poner a la disposición de cada uno las fuerzas de todos, por consiguiente del Estado. Por ella, es pues el Bien de la comunidad el que se pone al servicio de la Comunidad del bien [66] y debe proporcionarle un contenido a medida de los deseos de la persona. Así esa disociación del Estado de la Sociedad, de lo Político y de lo Económico, no desemboca sólo a distinguir los dos aspectos del Bien común unido espontáneamente en la Ciudad preliberal, ella los recompone igualmente y proyecta estos dos modos de unidad más allá de la Ciudad particular, como formas de unificación para la comunidad humana entera.

Esta disociación y recomposición se efectúa insensiblemente, en el seno de las sociedades liberales, por un lento trabajo de la reflexión que tarda largo tiempo en ser percibido. Ello desemboca sin embargo en todas a plantear a los ciudadanos el problema de su Bien común bajo la forma siguiente: ¿Es necesario subordinar el Estado a la Sociedad o la Sociedad al Estado? Por diversas y complejas que sean las situaciones políticas en las diferentes naciones, por concretas que parezcan las apuestas inmediatas de las elecciones, es a esta cuestión general y fundamental a la que se reducen todas aquellas que son planteadas a los ciudadanos. En efecto, la dualidad Estado-Sociedad no hace más que reproducir, lo hemos visto, bajo una forma invertida y objetivada por la reflexión la distinción simple del Bien de la comunidad y de la Comunidad del bien. Y la alternativa expresa solamente la necesidad de volver a encontrar en un sentido o en otro, desde la perspectiva de lo universal, la unidad del Bien común obtenida antes espontáneamente a nivel de la comunidad particular.

El sentido de todo este trabajo de la reflexión y el alcance de la opción en la que él se resume, se manifiestan claramente en la evolución del mundo liberal y explican la situación política y social en la que se encuentra actualmente la humanidad. [67]

Prevalencia de la Sociedad sobre el Estado.

De cara a la alternativa fundamental, los ciudadanos se dividen necesariamente en dos partidos según que ellos opten por la primacía del Estado o de la Sociedad. Dadas las mutuas implicaciones de los diversos aspectos del Bien común, y sus interferencias con los intereses provenientes de la esfera de lo nacional o de lo religioso, Partido de la Sociedad y Partido del Estado no se enfrentarán en principio con el rigor que les proporciona necesariamente nuestro análisis abstracto. Grupos políticos de denominaciones diferentes alternarán pues en el poder, haciendo triunfar por una parte, ya sea el punto de vista del Estado, ya sea el de la Sociedad. Aunque la vida política de los Estados democráticos y parlamentarios no parezca en principio diferir esencialmente de la de los Estados no liberales, el favor del pueblo por los diversos programas y partidos remplazan simplemente a aquella del Príncipe por los consejeros que predicán los diversos aspectos del Bien común.

A la larga, sin embargo, el partido de la Sociedad debe insensiblemente llevársela. Primero porque en principio, todos los ciudadanos de una sociedad liberal están de acuerdo en pretender la realización de la Comunidad del bien. Segundo, porque aquellos mismos que toman partido por el Estado en vez de por la Sociedad no quieren renunciar a este fin, ellos pretenden sólo tomar un camino más largo sin duda, pero más seguro

para alcanzar lo que pretenden. Por último, porque éstos, mientras están en el poder, no usan en absoluto la fuerza del Estado más que dentro de los límites del derecho, tanto por [68] fidelidad a sus propios principios como por miedo de sus adversarios, -lo que indirectamente hace de nuevo al Estado dependiente de la Comunidad del bien, de la Sociedad.

Esta progresiva prevalencia de la Sociedad tiene como consecuencia el debilitar siempre el Estado, vaciándolo de su poder para determinación del Bien de la comunidad. Si bien que al término de esta evolución, aparecerá que el Estado, es “esa nada”, de la que Frédéric Bastiat había dicho desde el principio: “El Estado, es la gran ficción a través de la cual todo el mundo se esfuerza por vivir a costa de todo el mundo”. Antes de llegar a esto sin embargo, esta prevalencia se traduce en la fundación de un partido de la Sociedad que, tomando conciencia clara de sus fines, se denomina expresamente *partido Socialista* y confiesa su intención de apoderarse definitivamente del poder para la realización inmediata e integral de la Comunidad del bien.

En un comienzo, en los diversos países en los que aparece, el partido Socialista apenas encuentra adhesiones respecto a los partidos del Estado en los que se concentran de suyo las fuerzas de cohesión nacional en cada comunidad particular. Sin embargo, él crece en virtud de las causas mismas que le han hecho nacer, y compensa ampliamente esta desventaja haciéndose internacional, lo que está prohibido al partido del Estado. En el mundo liberal, en efecto, el Estado no es más que el órgano y la representación de la nación o del pueblo soberano. Por consiguiente, a pesar de presentarse a la reflexión como forma unificante susceptible de una extensión [69] universal, está necesariamente reducido a la comunidad particular de la él determina las relaciones de subordinación. Fundada por el contrario en las relaciones de coordinación que no son limitadas por las fronteras nacionales o estatales, la Sociedad puede pretender realizar la Comunidad del bien sin la preocupación de semejantes limitaciones.

Convertido en internacional, el partido socialista lleva al límite sus pretensiones elaborando una doctrina que no se contenta ya con subordinar el Estado a la Sociedad, sino quiere suprimirlo radicalmente. Por una parte, criticando las bases del liberalismo político, esta doctrina denuncia la hipocresía de *un* sistema de elección que divide los ciudadanos en dos clases abstractas y parece dar el poder a la mayoría, pero que en realidad remite fatalmente la determinación del Bien común a una muy pequeña minoría. Por otra parte, rebelándose contra el liberalismo económico, ella retoma la división abstracta en principio rechazada e interpreta la diversidad de los conflictos sociales como la lucha de dos clases, la de los esclavos privados del producto de su trabajo contra la de los amos que disponen del capital del Estado.

Una vez que la reflexión sobre los fundamentos de la Sociedad se profundiza hasta descubrir en la propiedad privada el robo, en el capital la alineación del trabajador, en la lucha a muerte el origen de toda soberanía, del Socialismo surgirá el Comunismo cuya concepción del mundo llevada al absoluto, la pretensión del Bien común bajo su aspecto universal. Soñada pero en vano por la Sociedad liberal, la Comunidad del bien no podrá realizarse más que a costa de una lucha a muerte llevada a cabo por el proletariado, contra la dominación del capital y del Estado. Entonces, en [70] efecto, eliminada toda subordinación y explotación del hombre por el hombre, las relaciones de coordinación bastarán para organizar un crecimiento sin fin de la prosperidad sobre el fondo común de un universo humanizado y una humanidad universalizada por el trabajo. “Verdadero fin del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre... entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie” el Comunismo de la Sociedad sin Clases y sin Estados realizará la Comunidad del bien como Universal concreto, dándole por contenido el bien material del universo.

De hecho, una tal concepción del mundo pervierte radicalmente el Bien común. Porque, lejos de ser principio de unificación de la humanidad, la materialidad del universo es más bien principio de división, no pudiendo ser apropiado por cada uno su bien nada más que excluyendo la participación del otro. Por otro lado, además de haber minado la base de las comunidades familiares, profesionales, nacionales, el Comunismo se ve obligado a pretender la determinación del bien de la Sociedad internacional que quiere establecer por el poder de un solo partido. Si este partido alcanza el poder en una nación, se convierte en una dictadura estatal tan tiránica como ninguna otra, y está condenado a no conseguir su fin nada más que declarando una lucha a muerte universal, cuyo resultado inmediato no es la Comunidad del bien, sino la comunidad del mal. [71]

Prevalencia del Estado sobre la Sociedad.

Sin aguardar el final de esta lucha, sus comienzos ponen en peligro, allí donde se afirma la prevalencia de la Sociedad sobre el Estado, el bien de las diversas comunidades. Ahora bien, como sólo su prosperidad da un contenido a la Comunidad del bien perseguido por los ciudadanos, éstos se van a ver amenazados por el Socialismo y el Comunismo empujados a la solución inversa del problema del Bien común: afirmar la prevalencia no sólo temporal, pero esencial y radical, del Estado sobre la Sociedad. En las comunidades nacionales más disociadas por el Socialismo, el partido del Estado criticará pues a su turno las bases del liberalismo individualista, reconocerá la hipocresía del sistema electivo, y, después de haberse apoderado del poder, él se dedicará a restaurar el Bien de su comunidad sin tener en cuenta la Comunidad del bien. “Nada fuera del Estado, nada contra el Estado, todo para el Estado” será entonces la fórmula de la que un gobierno dictatorial usará para unir en un haz los vínculos de su comunidad particular.

Pero si el Estado juega, de cara a la Sociedad, el papel de una fuerza unificante que asume los intereses particulares, no es menos cierto que en sí mismo no está seguro : él debe apoyarse en la particularidad de una voluntad, fuente de la determinación que él transmite al cuerpo social. En el Estado de antaño, la individualidad de un conquistador o de un jefe nato puede ser suficiente. El Estado dictatorial moderno necesita, además, que la voluntad del pueblo o de la nación se [72] identifique con la de jefe. Es la consecuencia de sus orígenes liberales. En el mundo democrático, todo partido en el poder ¿no pretende apoyarse en la libre voluntad de la nación? Si el partido de la Sociedad reivindica también este privilegio, el partido del Estado querrá más aún representar las exigencias de esta voluntad.

Pero al convertirse en dictatorial, este partido renuncia al fantasma de la libertad nacional que se expresa en sufragios siempre vacilantes. Más aún, experimentará la necesidad de apoyarse en el elemento más profundo e inalterable de la nación, el más incomunicable al extranjero al mismo tiempo que el más universalmente presente en el pueblo: el de la Raza. El poder generador de donde la nación ha surgido, tal será pues el principio primero y último del Bien común. La naturaleza juega aquí un papel inverso a aquél que ella está llamada a llevar a cabo en la solución comunista. Allí, ella debía, en cuanto universo material, dar un contenido a la Comunidad del bien. Aquí, por el contrario, en cuanto potencia biológica, ella debe determinar concretamente el Bien de la comunidad.

Pero, ¿cómo este bien, fundado en adelante en una particularidad tan radical, podría universalizarse en Comunidad del bien? ¡Este pueblo no es más que uno entre los demás! Para satisfacer una tal exigencia, el partido dictatorial, por un lado, no puede contar en adelante más con la abstracción de los “derechos del hombre” cuya vanidad él

ha denunciado. Por otro, él no puede cerrar simplemente el pueblo sobre sí mismo, primero porque sus miembros, antiguos ciudadanos educados en un mundo liberal, no pueden desprenderse de repente del ideal intuido para contentarse sólo con el Bien de su comunidad. [73] Sobre todo porque esta exigencia de universalidad radica en lo más profundo de la naturaleza humana, y que ninguna educación puede extirpar. Un único medio queda para conciliarla con la particularidad radical: atribuir a este poder generador del Pueblo un sentido y un valor universal, proclamándolo fuente de todo derecho, de toda cultura, de toda civilización. Por ello las aspiraciones más universales se ponen al servicio del Pueblo. El Estado se convierte entonces en el medio de realizar este sentido y este valor. Mientras que se limitaba a “Estado de derecho” en el sentido liberal del término, no podía representar más que a la nación y permanecía sometido a una justicia y una legalidad trascendental. Pero ahora que estos ídolos son derribados, y que el Pueblo se ha convertido en creador de Derecho y fuente de toda Legitimidad, el puede, por el contrario, en virtud de su aspecto formal abrirse al infinito. Como él ya unifica dentro de la comunidad particular la multiplicidad de los individuos, él puede también imponerse fuera a la pluralidad de las naciones para que se reconozca el valor universal del Pueblo al que él representa.

La concepción del mundo liberal pretendía progresar hacia la Comunidad del bien por medio de relaciones de derecho entre soberanías nacionales. La concepción comunista espera por el contrario esta realización final a través de la supresión de toda soberanía política. En oposición tanto a una como a otra, esta tercera concepción del mundo intenta someter las diversas comunidades particulares al Pueblo que lleva, incorporado en su sangre, la promesa de conducir a la humanidad hacia sus destinos. “Un pueblo de señores manteniendo la paz por su espada victoriosa y que conduce el mundo hacia una [74] civilización superior”, tal es su solución al problema del Bien común.

Pero esta solución no pervierte menos el Bien común que la del Comunismo. La Comunidad del bien, la civilización superior, no sólo no puede esperarse, sino que ella queda totalmente suprimida y engendra incluso el mal del pueblo que pretende imponerlo. Civilización en efecto significa esencialmente relación de derecho, igualdad de principio como base de una coordinación. Pero ¿qué igualdad de principio, qué relación de derecho puede subsistir ya sea para las naciones dominadas, ya sea para los individuos, con el Pueblo de señores? Sólo, una total sumisión puede constituir el contenido de esta Comunidad del bien que como consecuencia se convierte en lo contrario de una civilización superior. Y como, al aspirar a una dominación universal, este Pueblo suscita fatalmente entre las otras naciones, si no pretensiones parecidas, al menos reacciones irreductibles, el Bien de su comunidad particular debe cambiar en mal de su comunidad.

Estas dos soluciones se muestran incapaces de resolver, tanto una como otra, el problema del Bien común. Ellas, sin embargo, tanto una como otra, tienen razón en plantear este problema sobre el plano concreto, y, a partir de principios diametralmente opuestos, de denunciar la ilusión del Liberalismo que se imagina que la razón individual es capaz de alcanzar su meta. Como pone de manifiesto la solución comunista, es verdad que la Comunidad del bien queda tan vacía e indeterminada como la razón universal hasta tal punto [75] que la realidad del mundo humano en el que todos los individuos están englobados no van a dar a sus derechos un contenido concreto. Por otra parte es verdad, como lo resalta la solución opuesta, que el individuo, a pesar de la autonomía de su razón, no pertenece menos en principio a un medio vital, a una comunidad particular de la que él depende, y que el Bien de la comunidad humana no se

puede determinar, sin una autoridad que abarque el conjunto de las naciones como una totalidad.

Estas dos concepciones del mundo ponen a la luz la insuficiencia del Liberalismo. Pero, lejos de poderlo remediar, ellas están más bien condenadas a llevar a término sus consecuencias. En efecto, ellas no pueden organizar el mundo sin proponerse como guías de las naciones y de los pueblos. Estos aceptarán una u otra según sus intereses propios y en virtud de un secreto parentesco de su espíritu nacional con el principio universal que ellas representan. Esta mezcla fatal dará lugar, en el plano internacional, a la misma dialéctica que, en el plano de la sociedad política, ha separado los individuos en partidos. Lejos de estar más unidas, las naciones estarán más divididas, no sólo dentro de ellas mismas, sino fuera. En vano cada una de estas concepciones del mundo denunciará la mentira de la otra y se propondrá como remedio. Su oposición no puede más que crecer hasta que el exceso mismo del mal común, engendrado por su lucha, ponga de manifiesto su falsedad intrínseca y descubra la raíz hasta en la concepción del mundo liberal de donde uno y otro ha nacido.

Así, la reflexión llegará a reconocer la necesidad, pero también la insuficiencia del ideal racional, empujado por el individualismo liberal: necesario para abrir hacia el infinito [76] la comunidad particular siempre con peligro de cerrarse, pero radicalmente insuficiente para determinar el Bien de la comunidad humana, la única capaz, sin embargo, de dar un contenido a la Comunidad del bien universal. Habrá entonces que esforzarse en descubrir los principios esenciales de todo lazo social y preocuparse de hacer su rigurosa aplicación a las comunidades más simples primero, después a las más complejas para poder finalmente encontrar para aquella que engloba todas las otras, para la humanidad, la verdadera solución del Bien común.

Bien de la Comuni3n.

Todos los elementos de esta soluci3n han sido ya abordados al buscar la esencia de la autoridad. All3, lo hemos visto, hecho y derecho son el principio y el medio de su crecimiento, pero el valor es el 3nico fin que, uniendo hecho y derecho, le permite engendrar el Bien com3n. G3nesis que aparece como una doble mediaci3n; una horizontal entre los seres que se comunican sus bienes, la otra vertical entre estos seres y la fuente del Bien com3n. Captados as3 seg3n sus relaciones esenciales, estos elementos definen la estructura de toda comunidad. Ahora bien, como el Bien com3n no es m3s que la culminaci3n y por as3 decir el punto final del lazo social cuya autoridad es el principio y el punto inicial, es necesario que estos elementos se encuentren en 3l id3nticos y que sus relaciones dirijan la soluci3n del problema que 3l plantea, por diversos y complejos que sean los datos.

Correspondiendo al hecho y al derecho en la autoridad, [77] Bien de la comunidad y Comunidad del bien son tambi3n los dos aspectos fundamentales del Bien com3n, el primero presentando su particularidad necesaria, el segundo su esencial apertura al infinito. Pretendiendo cada uno la exclusi3n del otro, ellos se pervierten y destruyen el lazo social, uno falto de universalidad, el otro de determinaci3n concreta. Para que el Bien com3n sea buscado y alcanzado en su verdad y su realidad, es necesario por el contrario que estos dos aspectos sean puestos en relaci3n rec3proca y vengan a ser el uno para el otro medio y fin. La comunidad particular debe incluir en su "inter3s general" como el m3s general de todos, el respeto a los derechos del hombre y la realizaci3n de esta Comunidad del bien que puede comunicarse id3nticamente a todos: 3sta se convertir3 de golpe en el medio por el cual se universaliza el Bien de la comunidad particular. Y por otra parte cada uno debe usar sus derechos universales para

asegurar primero el Bien de su comunidad particular: éste por ello mismo servirá de medio que realiza y determina la Comunidad del bien.

Para poner los seres en relación recíproca, la autoridad encuentra en su esencia misma el modelo de la mediación de lo universal y de lo particular, del hecho y del derecho: el valor que le prescribe de ser el querer su propio fin. De la misma manera, el Bien común lleva en lo más profundo de sí mismo la exigencia de una mediación que reúne sin confundirlos Bien de la comunidad y Comunidad del bien. Esta reciprocidad de acción es verdaderamente el alma, el nudo vital, el lazo sustancial del Bien común. Además, para ser distinguida de los aspectos opuestos que ella une, merece la pena llamarla *Bien de la Comunión*. [78]

Bajo el nombre de Bien común, es al Bien de la Comunión al que la autoridad y los miembros de la comunidad deben formalmente apuntar, la primera para responder a su esencia, los otros para promover y llevar a cabo su existencia social. En efecto, decir comunión, es decir a un tiempo lazo espiritual y carnal, unidad al mismo tiempo concreto y universal. Unidad, por consiguiente que no reposa sólo sobre un estado de hecho, sobre una determinación de la naturaleza común a muchos, sino sin que sus voluntades sirvan para nada, pero tampoco reposa sobre una relación de subordinación que puede extenderse sin duda indefinidamente, pero sin conseguir alcanzar la verdadera universalidad. Lazo que no consiste en absoluto, ni en una sola relación de derecho que une por igual todos y cada uno a un trascendental, antes bien dejando la intimidad de su ser inalterado, ni en una pura coordinación que la materia del universo entero puede sin duda satisfacer, pero esparciéndola además en una particularidad indefinida. No, la comunión no nace sino de una acción en la que hay comunicación mutua y voluntaria de un bien concreto seguramente, sino en vistas a un lazo que trasciende tanto la particularidad del bien como la individualidad de aquellos que ella une. Esta acción tiene sin duda por origen una subordinación y como medio una coordinación, pero es sólo por el hecho de ponerse en relación recíproca como estos dos modos de unidad como ella alcanza su término y culmina en la integración de la comunión. Apuntando a esta meta, toda autoridad realiza ya su esencia que consiste en ser el querer ser su propio fin, y todo miembro de una comunidad alcanza también así la plenitud de su existencia social que consiste en darse a todos y recibir el ser de todos.

Las categorías del Bien común.

Bien de la comunidad, Comunidad del bien y Bien de la Comunión, estos tres aspectos formales en los que se refleja la estructura más íntima de la comunidad, merecerían ser denominados *Categorías del Bien común*, porque ellos se llaman y se implican los unos con los otros. Infinitamente simple es el orden de sus relaciones, y al mismo tiempo susceptible de una complejidad sin límites. Sobre ellos como sobre un asiento inamovible, todo lazo social se constituye, se desarrolla y llega a su plenitud. Que se trate de una sociedad tan pasajera como la del médico y el enfermo, tan restringida como la familia, o tan permanente y amplia como la nación o la comunidad de los pueblos, Sus leyes solas bastan para guiar la autoridad y la libertad, sin otra sanción que el hacer surgir de todo abuso de una o de otra el mal común en lugar del Bien común. Su juego es siempre el mismo, en lo posible resolver todas las oposiciones, de llevar a cabo todas las conciliaciones, en todos los niveles de la comunidad humana, desde el ínfimo al más amplio. Partiendo de relaciones rudimentarias de las que surgen de forma imperceptible, estas categorías se despliegan poco a poco en todo su formalismo y al mismo tiempo se recomponen en estructuras cada vez más concretas para forzar la

reflexión de cara a escogerlas siempre más conscientemente y a incorporarse a sus ventajas hasta el nivel universal.

En las formas sociales más simples, su acción es tan natural, tan inmanente a los comportamientos del hombre [80] que ni se hace r. ¿Piensa el médico que su autoridad debe aportar al Bien de una comunidad? ¿Piensa su enfermo que él requiere sus cuidados en nombre de una Comunidad del bien? Lo mismo ocurre en la multitud sin límites de las relaciones individuales, transitorias y limitadas, -pan cotidiano de la vida social- donde el lenguaje tiene suma importancia. La razón no siendo más que inteligencia, facultad de lo universal, ofrece a los intercambios mutuos la transparencia de su mediación. Bajo el verbo que ella engendra, el Bien de la Comunidad aflora tan inmediatamente que brota al menor contacto con los seres. Es en la relación del maestro y del discípulo donde esta comunión alcanza su máxima pureza, pero también de abstracción. Sin duda ésta no es jamás total, todo saber, incluso el de las matemáticas, no puede comunicarse sin la ayuda de lo concreto. Pero, en cambio, la reciprocidad no es menos verdadera: no hay ninguna comunidad, por opaca o íntima que sea su ligazón, que no esté atravesada y abierta por algún rayo de verdad. Ahí está una consecuencia directa de la interacción de lo verdadero y del bien que preside, lo hemos dicho, en la génesis del Bien común. En efecto, por inmediato, concreto que sea el bien al que apunta la autoridad, no puede ser real sin ser verdadero. ¿Y cómo, sin una tal referencia a lo universal, podría llegar a ser común? También se encuentra esta referencia hasta en la “docilidad” del esclavo, que ella distingue de la cobardía ante la tiranía. La cobardía, en efecto, es relajamiento, distensión, disolución del lazo social, desde el momento en que el derecho, su armadura universal, es puesta en peligro. La “docilidad” por el contrario es apremio al maestro para que no use su poder nada más que para la “educación” [81] y la “enseñanza”, de no inspirar el temor más que en vistas al “comienzo de la sabiduría”. Llamada que la Comunidad del bien más pobre en derecho dirige al Bien de la comunidad más egoísta.

Hay que subrayar cuanto antes esta presencia de lo universal, que une maestro y discípulo, dentro mismo de la relación amo-esclavo. Pero importa considerar más detenidamente aún esta última relación y compararla a la del hombre y la mujer en la familia. Soberanamente concreta, el lazo de estas dos parejas se sitúa en los antípodas de la abstracción que une maestro y discípulo y al mismo tiempo se presenta en el primero con el máximo de exterioridad, en el segundo con el máximo de interioridad. Resaltar el juego de las categorías del Bien común en situaciones tan opuestas, pero también simples porque ellas están al nivel de lo ínfimo, nos prepara para captarlo al nivel de lo más grande y en medio de las realidades más complejas.

Como el lazo social del amo y del esclavo es entre todos el más tenue, las categorías del Bien común aparecen ahí también en un estado de distensión extrema, trabando su juego al máximo. El Bien de la comunidad en efecto se identifica casi únicamente con el del amo, y la Comunidad del bien no es para el esclavo, fuera de la subsistencia necesaria a su servicio, más que un sueño; respecto a la Comunidad, ¿puede plantearse entre estos dos seres? Sin embargo, es digno de resaltar que esta relación, analizada por Hegel en su famosa dialéctica del amo y del esclavo, luego elevada a la dignidad de motor de la historia por Marx, permite caracterizar exactamente [82] lo político y lo económico. Hegel, en efecto, ha dicho expresamente que el comienzo de los Estados estaba en esta lucha a muerte de donde surgen el amo y el esclavo y cuyo término y fin es el reconocimiento. Reconocimiento de hecho y en principio desigual, pero que, en virtud de la comunidad de las necesidades y del trabajo por el cual el esclavo se transforma a sí mismo transformando la naturaleza, se cambia progresivamente en reconocimiento de derecho. Por otro lado, Marx ha percibido bien cómo el trabajo del

esclavo humaniza el universo al mismo tiempo que universaliza al hombre, constituyendo poco a poco el conjunto común de las riquezas de todo orden, desde lo más material a lo más espiritual, por el cual las múltiples necesidades de todos pueden ser satisfechas en la Sociedad. La verdad de tales análisis consiste en primer término en mostrar hasta qué profundidad lo político y lo económico tienen su origen en las relaciones humanas elementales. Pero ellas dejan entrever también cómo las categorías del Bien común, que en la extrema oposición de dos individuos están ya presentes y comienzan desde ese primer momento a hacer su juego, no están más ausentes e inactivas cuando esta distensión se da en el plano de lo universal. ¿No lo testimonian a su modo las “concepciones del mundo”, definiendo su meta final respecto a esta dialéctica del amo y del esclavo?

Por el contrario, estas categorías del Bien común se encuentran llevadas al extremo en la comunidad familiar, donde ellas se encarnan y se personifican por así decir en las relaciones del hombre, de la mujer [83] y del hijo. Si bien, en este caso, su juego aparece con plena claridad, con el máximo de flexibilidad y eficacia concreta. El Bien de la comunidad, en efecto, ahí se identifica con el hombre que en seguida, como esposo, lo universaliza en Comunidad del bien con la mujer, su esposa, de tal manera que, ésta devolviendo al esposo lo que ella ha recibido, el Bien de su Comunión se encarna en el hijo, fruto de su amor. Desde siempre, la reflexión ha visto en la familia la comunidad por excelencia, aquella de la que surgen todas las demás y que les proporcionan el modelo de una estructura perfecta, aunque ésta –como lo ha mostrado la sociología moderna- no se haya desembarazado más que poco a poco de los grupos más amplios que la engloban y por contraste con su orden propio. Pero ella no hace más que entrever la relación de esta comunidad perfecta con aquella del amo y el esclavo, la más imperfecta. Esta relación merece sin embargo la pena aclarar que esta aproximación puede arrojar la luz más viva sobre la naturaleza de lo político y de lo económico y las condiciones de su interacción.

Que la familia comporta un aspecto político, es bastante evidente puesto que la autoridad marital y paternal constituye la unidad y el principio de determinación que se universaliza en fraternidad. Que ella implica también un aspecto económico, es aún más evidente, puesto que en torno del hogar gracias a una colaboración de sus miembros las necesidades esenciales del hombre encuentran su más inmediata satisfacción. Además, “la ley del hogar” ha dado su nombre al modo de interacción por el que el hombre busca el Bien común bajo su aspecto concreto. Pero hay que ir más lejos y reconocer bajo estos aspectos [84] inmediatos el principio de una natural unidad entre estos dos modos de relación humana, que la dialéctica del amo y del esclavo representa por el contrario en una natural división.

Nada más opuesto a primera vista que la lucha a muerte de donde surgen el amo y el esclavo, y la unión amorosa por la que el hombre y la mujer fundan la comunidad familiar. Sin embargo, bajo esta oposición aparente late una profunda analogía. Esta unión de amor, en efecto, tiene como preludeo una lucha, provocada también por la necesidad de inmortalidad y el apetito de la existencia, donde los dos individuos humanos se encuentran y conquistan. Y el resultado es igualmente un “conocimiento”, un “reconocimiento” que no se para sólo en el *hecho* como el del amo respecto al esclavo, que va más allá del *reconocimiento del derecho*, fundamento del Estado, para acceder inmediatamente a su término: el *reconocimiento del amor*. También [85] lo político, este modo de interacción de los seres en cuanto divididos, diferentes y desiguales, encuentra ahí como condensado en un punto todo su despliegue, la subordinación inicial siendo superada y sublimada al mismo tiempo que conservada.

Por otra parte, en este mismo acto de intercambio entre el hombre y la mujer, donde con gozo entregan mutuamente toda su naturaleza para la satisfacción de su necesidad más radical, la necesidad sexual que en el fondo es expresión de la necesidad humana por excelencia, aquella del hombre en cuanto hombre; y el fruto de este intercambio no es sólo un producto que no da lugar a una comunidad desigual y limitada como en el caso del esclavo y del maestro, sino por el contrario la creación de un bien común que supone una comunidad igual y le promete un crecimiento ilimitado: el hijo. Aunque lo económico, ese modo de interacción de los seres en cuanto iguales y unidos por una misma naturaleza, encuentra también en [86] la familia su expresión a la vez la más elemental y la más elevada, la potencia del hombre y el trabajo de la mujer se conjugan para una obra de carne y espíritu por el cual el universo se humanizan y el hombre se universaliza.

Tal es, pues, la profunda analogía de estas dos relaciones cuyos términos se corresponden exactamente, pero con una significación inversa. Si bien la familia ofrece el tipo de una comunidad perfecta no sólo porque las categorías del Bien común se encarnan en las relaciones del hombre, de la mujer y del hijo, pero también y más profundamente porque ella contiene el principio mismo de la interacción de lo político y de lo económico que la dialéctica del amo y del esclavo muestra desunidos. Más aún, el principio de esta interacción en virtud del cual el Bien de la Comunión puede universalizarse, la familia no lo presenta sólo al análisis del filósofo, sino que ella lo representa en los mismos seres que viven en su seno, bajo la forma de sus relaciones familiares. En efecto, como acabamos de verlo, la dialéctica por la que [87] se estructuran estas relaciones, les proporciona una base material y espiritual tal que las personas, miembros de esta comunidad, toman inmediatamente conciencia del lazo que los constituyen a la vez en su individualidad propia *sui juris* y en su función original respecto de todos. Esta toma de conciencia, donde la familia se presenta formalmente como comunidad de sus miembros, desarrolla además ante sus ojos las categorías del Bien común, los objetiva y hace aparecer su juego como independiente de las situaciones concretas en que él está encarnado, y susceptible por consiguiente de universalizar la comunidad y el Bien de la Comunión.

Notémoslo, esta reflexión y esta objetivación, que están en la raíz de la distinción de lo político y lo económico, explican la asimilación espontánea de la familia en una sociedad política embrionaria. Si ellas no justifican por el contrario la asimilación de la sociedad política en una gran familia, es porque entre estos dos aspectos lo universal introduce por así decir una indeterminación [88] esencial que impide a las dos categorías, Bien de la comunidad y Comunidad del bien, de entrar en relación recíproca mientras que ellas son distendidas así. En cambio, la dialéctica del amo y del esclavo permite encontrar la presencia de estas categorías sobre el plano universal y de captar su juego en esta distensión extrema. Pero la reflexión que las descubre así y no las interpreta más que a la luz de esta dialéctica, no acaba, a pesar de la verdad que ella saca de lo real, más que a oponerlas irremediamente en dos concepciones del mundo, sin poder encontrar al nivel de la humanidad el principio de integración que las pone en relación recíproca en la familia.

De la confrontación de las relaciones de la familia con las del amo y del esclavo, se desprende una consecuencia importante para el problema del Bien común universal. Parece, en efecto, que este problema se resolvería en la medida en que la dialéctica del amo y del esclavo pudiera ser retomada, invertida y encerrada en la dialéctica de la familia, ella misma ampliada, extendida y abierta a la medida de la humanidad. Con otras palabras, si es posible que el *amo* llegue a ser *padre* en su poder de dominio, por lejos que se extienda, que el *esclavo* llegue a ser *hijo* en el servicio de su obediencia,

por mucho que le cueste, que uno y otro lleguen a ser *hermanos* en el concurso de su colaboración, cualquiera que sea el objeto y la ocasión, mientras no habrá que desesperar hasta que se instaure entre los hombres una comunión universal, en la que reine un amor que tenga el calor y la fecundidad de aquel que en la familia une el esposo y la esposa. [89]

III. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y PRINCIPIO DE SOLUCIÓN.

Génesis de los datos actuales.

Antes de abordar en sí mismo el problema del Bien común universal, es importante ver rápidamente cómo el juego de estas categorías se ha desarrollado poco a poco en toda su complejidad a medida que éstas aparecen en las etapas medias de la comunidad humana, y especialmente en las sociedades políticas.

En cuanto la reflexión humana sobrepasa los límites de la Ciudad en la que ella nace, el Bien de la comunidad particular parece encerrar toda la realidad del Bien común. Pero, como por una parte, ésta se reduce a los niveles de una prosperidad objetiva y limitada, mientras que por otro lado los ciudadanos toman conciencia de su valor subjetivo como personas gracias a la familia, donde ellos participan del Bien de la Comunidad, el Bien común de la ciudad se desdobra en seguida en sus dos categorías opuestas. En virtud de esta oposición, el individuo se libera poco a poco del egoísmo de un Bien común [90] reducido a las fronteras de su pueblo y se abre a la concepción de un *jus gentium* y de la unidad de la humanidad.

El mismo movimiento de la reflexión que proyecta la Comunidad del bien contra el Bien de la comunidad, termina haciendo resaltar la preeminencia de este aspecto universal del Bien común respecto a su aspecto particular. Llega el día en que los individuos de un pueblo entero, conscientes de esta preeminencia, eligen seguir en adelante todos juntos llevar a cabo esta Comunidad del bien, y proponen al mundo como base y medio de su acción, la declaración de los “derechos del hombre”....

Pero, donde [¿cuándo?] esta declaración se ha aceptado, la Ciudad se transforma, y de sociedad política en la que predominaba el Estado, se convierte en comunidad *nacional*. Fundamentada en la identidad del origen que se atribuyen sus miembros y en la comunidad de fin universal a la cual ellos se entregan, la Nación se representa a sus ojos como *fraternidad*. En ella, pues, se revela ya una relativa universalización del Bien de la Comunidad presente en la familia, como una cierta interacción espontánea de lo político y de lo económico, a este nivel superior. La Nación aparece, pues, como un escalón especialmente importante en el camino hacia el Bien común universal. Únicamente, si la fraternidad elaborada en su seno abre sus miembros hacia lo universal, ella también los repliega también sobre la determinación de su origen biológico, convirtiéndose así en principio de la comunidad particular. Por consiguiente, la oposición de los dos aspectos del Bien común, lejos de reabsorberse, se agranda en la medida misma en que la particularidad es por un lado más profundamente enraizada en la naturaleza, y la universalidad del otro más ampliamente comprendida y más anhelada. Respecto de la Comunidad [91] del bien en adelante más conscientemente perseguida, el Bien de la Comunidad nacional se encuentra, en el interior de cada pueblo, inmediatamente rebajada en Bien de la comunidad particular, en adelante más estrictamente delimitada. Ahora bien el problema se plantea ahora más imperioso y más preciso: ¿cómo unir estos dos aspectos del Bien común más allá de la comunidad nacional?

Entonces es cuando la reflexión distingue los dos aspectos de la interacción espontánea de los que el Bien de la comunión nacional es ya el fruto. Objetivándolos como Estado y Sociedad, ella los proyecta ante sí como dos caminos para alcanzar el Bien común universal. Finalmente, para proponerlos a las voluntades de los individuos y de las naciones, ella representa sus fines opuestos en dos concepciones del mundo: una prometiendo la integración del universo entero en el seno de una Sociedad sin clases y sin Estados, la otra la ventaja de una civilización superior gracias a la espada victoriosa de un Pueblo de señores que dominan toda sociedad y toda nación.

Siguiendo su naturaleza profunda y a gusto de sus intereses, pueblos e individuos elegirían sus caminos... Y el juego de las categorías del Bien común se manifiesta llevándole, no el Bien de la Comunión sino el mal de la división.

Sanción de la que los acontecimientos actuales no es más que una ilustración trágica...

Si bien es verdad que Bien común y Autoridad tienen la misma estructura, el sentido de esta oposición a la que ella se expone, no hay duda. La autoridad, lo hemos visto, no engendra el Bien común más que gracias a una doble [92] mediación que representa, en su ejercicio, como la exigencia de una doble opción. La primera le impone transformar el poder de hecho, principio de una subordinación, en poder de derecho, base de una coordinación; la segunda, superar la universalidad del derecho para apuntar al Valor, la Fuente del Bien que se comunica por sí mismo. He aquí en una misma elección dos momentos tan ligados que, faltando el segundo, incluso el beneficio del primero está anulado, siendo para la autoridad el querer su propio fin, la misma medida de su legitimidad.

La génesis del Bien común de la humanidad no obedece a otras leyes. Además, su pretensión se presenta a las naciones y a los individuos, a las autoridades y a los miembros de las comunidades, como una doble opción que afecta a la misma naturaleza del Bien común. La primera les impone preferir la Comunidad del bien universal al Bien de su comunidad particular; la segunda, procurar la interacción recíproca de estos dos aspectos opuestos apuntando formalmente al Bien de la Comunión, la Fuente misma del Bien común. En efecto, sólo así el Bien común puede alcanzarse realmente y revelarse según su verdad; producto, no sólo de una interacción horizontal entre los hombres, pero también de una interacción vertical entre la comunidad humana y el Universal concreto. Si esta condición falta, nada, ni las aspiraciones más universalistas, ni las invocaciones al Derecho y a la Justicia, ni los ensayos de organización del mundo según sus normas abstractas, o al contrario a favor de poderes concretos, nada puede impedir a la humanidad perder el beneficio mismo de un primer progreso que ella erróneamente cree tener definitivamente, [93] pero que en realidad puede servir tanto para el mayor mal como el mayor Bien común.

Ahora bien, precisamente el mundo moderno que se ha construido precisamente poco a poco sobre las ruinas del mundo medieval, no ha elaborado los principios de la sociedad humana sino criticando sin piedad los fundamentos de la fe en la que hasta entonces se objetivaba el valor sagrado y la gratitud del Universal concreto, principio de interacción vertical entre Dios y la humanidad. Era necesario, sin duda, que esta sociedad se emancipase poco a poco de la tutela de la Iglesia, cuya autoridad educadora no podía tener en sí misma otro fin que esta progresiva liberación. Pero, tomando conciencia de su propio valor, el hombre termina por rechazar toda trascendencia divina, toda dependencia en la elección de su fin último, y de afirmar la autonomía absoluta de su razón y la suficiencia de sus propias fuerzas para realizar la humanidad en sí y en el mundo.

Por ello se ha privado del socorro de una mediación trascendente a la humanidad, sin poder evitar recurrir a cualquier otro Universal concreto para reemplazarla. Tal es en efecto la estructura de toda comunidad que la idea misma de su Bien común exige, para determinarse, una doble interacción.

Esta exigencia va a desarrollar poco a poco sus consecuencias, en sincronismo con aquellas que le llevan a arrojar el cristianismo fuera de la vida pública .

Sin embargo, la primera opción por la que los hombres, prefiriendo la Comunidad de bien al Bien de la comunidad particular, dándose una concepción del mundo liberal , no es sólo fruto de una independencia orgullosa. Es también fruto de la educación que la Iglesia [94] les había dado durante siglos. Y la comunión nacional, fruto de esta primera opción, basta un breve tiempo para disimularles la real indeterminación de sus apuestas universalistas. Tanto mejor que la persistencia de una tradición cristiana aseguraba aún en amplios sectores de la vida privada y pública la mediación vertical del Bien común. Pronto, sin embargo, esta falta de determinación iba a revelarse: primero en el terreno social y propiamente económico, donde una concurrencia sin freno engendraría conflictos sin salida; luego en el terreno político, en el que se imponía el problema de la organización de la comunidad humana en su conjunto. Los hombres creen entonces resolverlo extrapolando simplemente sobre este plano universal los principios del liberalismo que a lo largo de los siglos precedentes y como consecuencia de su primera opción, habían organizado sus comunidades particulares. Un Derecho y una Justicia trascendental debían bastar, les parecía, para asegurar la paz del mundo y para regular el logro de la Comunidad del bien por la Sociedad de Naciones.

En realidad, como iban a demostrarlo en seguida los inevitables conflictos del derecho, estos trascendentales dejaban completamente indeterminado el Bien común universal, es decir, de la humanidad, en función del cual, únicamente estos conflictos podrían ser juzgados y resueltos. Para eliminar esta indeterminación y orientar su búsqueda del Bien común, la reflexión no encontraba ante sí más que el doble aspecto, político y económico, de la interacción horizontal entre los hombres. Dentro de cada nación, Estado y Sociedad, permanecieron similares durante mucho tiempo, o al menos en parcial armonía, sin que apareciese el papel jugado en esta correlación espontánea por la mediación Trascendente. [95] Ahora que estaban llamados a universalizarse para determinar el Bien común de la humanidad, no lo podía ser en absoluto . Espontáneo y parcial respecto al plano nacional, su interacción iba a dar lugar a una división fatal y total sobre el plano universal. En efecto, después de haber escogido uno u otro como camino para el Bien común humano, la reflexión no podía olvidar ni su oposición, ni la necesidad, para superarla, de recurrir a la mediación vertical de un Universal concreto. Pero, habiendo rechazado todo Trascendente, no podía ya encontrar, para llevar a cabo su función mediadora, nada más que la inmanencia de la Naturaleza, el fondo mismo donde Estado y Sociedad surgen como dos tendencias divergentes. Buscando cómo reconciliarlas, va a llevar su oposición al máximo.

Consecuencia necesaria de la inmutable estructura de la comunidad y de su Bien común: el Universal concreto debía llegar a ser para la conciencia humana, o bien una potencia biológica humanizándose en un Pueblo de señores, o una Humanidad que se universaliza por el Trabajo. Detrás del Estado llevado así hasta sus orígenes , más allá de la Sociedad proyectada desde su origen hasta su límite, es la Naturaleza bajo su forma inhumana e irracional a la que la conciencia debe invocar como la fuente del Bien común. Si bien las dos concepciones del mundo, procedentes del racionalismo liberal, adquieren un valor de *místicas* opuestas, pretendiendo cada una reemplazar toda religión y reivindicando su dominio soberano sobre las conciencias.

En realidad, por estas dos místicas, se encuentran divinizados [96] los principios opuestos de toda comunidad humana –la voluntad de poder y el apetito de disfrutar que están en la raíz del *homo politicus* y el *homo oeconomicus*, -y lleva al absoluto los dos aspectos parciales del Bien común. Además, lejos de poder poner en relación recíproca en el plano de lo universal Bien de la comunidad y Comunidad del bien, para ahí suscitar el Bien de la Comunión , estas dos místicas debían exacerbar la oposición que ellas pretendían superar. Pretendiendo la unidad de la humanidad a partir de principios y en direcciones diametralmente opuestas, ellas no podían más que provocar el mal de una división universal. División de la humanidad en naciones enemigas, división de cada nación y de cada comunidad particular dentro de ella misma, división incluso de cada conciencia en su foro más íntimo. En estos tres planos se refleja el mismo desgarramiento radical del hombre: bajo la oposición del *homo politicus* y del *homo oeconomicus*, pretendiendo cada uno su propio bien y no contando nada más que con sus propias fuerzas para conseguirlo, aparece el conflicto del apetito de satisfacción y de la voluntad de poder, el choque de “la carne y el espíritu con sus deseos contrapuestos” que destruye en todos y cada uno lo *humano* y no deja subsistir más que el *animal*, utilizando las conquistas de la razón para destruirse...

El sentido de una tal regresión de la humanidad es evidente, cuando se examina a la luz de las categorías del Bien común. Sanción despiadada de su juego siempre idéntico, ella denuncia en el plano de lo universal la falta de una mediación que impida al Bien de la comunidad y Comunidad del bien dirigirse uno contra el otro, y [97] demanda la búsqueda del Universal concreto que en cambio los pone en relación recíproca. Mientras que el problema del Bien común no se ha planteado al hombre nada más que al nivel de sus comunidades particulares , familias, profesiones, Estados, han podido resolverlos persiguiendo simplemente una comunión proporcionada a estas comunidades limitadas, sin preocuparse de reflexionar en ello y apuntar a su fuente a nivel de lo universal. El bien o el mal común de la humanidad surge quieras que no quieras de las repulsiones y atracciones de los seres sociales movidos tan sólo por sus intereses propios. Hoy ocurre lo mismo . No existe comunidad alguna, por pequeña que sea, que pueda separar su bien propio del Bien común universal, jactarse de haber alcanzado aquél sin el concurso de éste. En efecto, no hay un problema planteado en el plano nacional, profesional o familiar que pueda ser zanjado definitivamente sin tener en cuenta los efectos internacionales de la decisión adoptada, como a la inversa, toda solución de los problemas mundiales, repercute a través de las naciones hasta las comunidades más elementales.

Esto que hoy es verdad, lo será más aún mañana: el Bien común de la humanidad decide el de las comunidades particulares. Ahora bien, éste no puede ser concretado con seguridad, sin que aquél lo sea también. Determinar en qué consiste este Bien común universal y por qué mediación pueden ser superadas las oposiciones internas de la humanidad, es la meta primordial, aquélla que, mientras no se ha alcanzado, amenaza con anular todo esfuerzo hacia los bienes comunes particulares, más aún convertir éstos en sus contrarios. [98]

Problema del Bien común universal.

Sólo planteándose así en el plano de lo universal, el problema del Bien común define de golpe el único camino por el que puede buscarse la solución. Por una parte, en efecto, es necesario que la humanidad encuentre un centro de unidad que oriente sus esfuerzos y una ley de convergencia que asegure su interacción horizontal. Por otro lado, le es

imposible superar sus oposiciones internas para determinar en la vertical el más allá capaz de ser este centro de unidad y esta ley de convergencia. Es, pues, insoluble el problema del Bien común universal... A menos que más allá de la humanidad y en la vertical del hombre, haya Dios . A menos que lo imposible y lo necesario para el hombre se convierta en lo libre y lo posible para Dios . Sólo pues una mediación entre el hombre y Dios puede alcanzar una solución definitiva.

Pero hay más. Si este problema se presenta en el mundo como una necesaria oposición del Estado y de la Sociedad, donde se refleja a la vez por un lado aquélla, totalmente íntima a cada yo concreto, de la voluntad de poder y del apetito de existencia, y por otro aquella otra, totalmente general, de los dos aspectos del Bien común, dejando éste indeterminado en el plano de lo universal, estos mismos términos definirían en qué condiciones deberá satisfacer esta mediación humano-divina para hacer posible una solución. Los hombres, en efecto, autoridad o miembros de las comunidades particulares, no podrían orientarse hacia el Bien común universal a no ser que [99] esta mediación aparezca de alguna manera alcanzando la reconciliación de los términos fuera de ella separados. Es necesario, pues, primero que ella determine el Bien común universal revelándose a sus ojos como el principio mismo de la unidad humana, después que ella manifieste en todos los niveles de esta unidad las exigencias concretas de la interacción que tiende a realizar la universalidad de la Comunidad del Bien divino, finalmente que ella represente en el mundo el Bien de la Comunidad que, fruto de la interacción del hombre y de Dios, es comunión de los hombres entre ellos al mismo tiempo que comunión del hombre con Dios.

En otras palabras, es necesario que el juego de las categorías del Bien común se simbolice a nivel de lo universal y aparezca como engendrando entre el hombre y Dios un lazo social gracias al cual todas las oposiciones, las del individuo y las de sus comunidades, puedan superarse. Por todas partes y siempre la comunidad religiosa ha tenido por función esencial mostrar este lazo y de asegurar la trasposición de este juego, desde el plano de la familia donde se desarrolla en una armonía espontánea, al de la sociedad política en el que él se disocia tan naturalmente. Hoy, cuando esta disociación alcanza una extensión universal y una profundidad sin límites , la comunidad religiosa no puede llevar a cabo su función más que siendo capaz de impulsar esta trasposición hasta el plano sin límites de la humanidad y mostrar cómo la mediación del hombre y de Dios, en ella representada, penetra hasta lo más íntimo de las relaciones humanas para fortalecer los lazos sociales en la misma medida en que ellos llegan a ser más universales. Los precedentes análisis sobre estos distintos lazos y su origen, nos van a permitir fijar con más precisión [100] en qué condiciones la comunidad religiosa satisfará estas exigencias.

En un primer momento, para poder determinar el Bien común universal como también el de la unidad humana, esta comunidad religiosa debería presentar la acción mediadora de Dios como fundamentando un lazo que, salvando la diferencia radical entre omnipotencia creadora y la nada de la criatura, estableciese entre el hombre y Dios, la base de una comunión que tenga la intimidad de la familiar y pueda al mismo tiempo extenderse a toda la humanidad. Ahora bien, entre los poderes de hecho que se dan en el origen de las diversas comunidades, sólo el del *Padre* puede satisfacer tales condiciones. En efecto, él no supone como en el caso de un jefe nato, la preexistencia de un grupo que hay que mantener unido, y por otro lado, a diferencia de la relación amo-esclavo, tiende inmediatamente a la perfecta identidad del amor. Esta comunidad religiosa debería pues manifestar la acción mediadora de Dios como la revelación de una Paternidad divina, fundando la realidad de una Fraternidad humana por encima de todas las diferencias de razas y de pueblos, y llamando a esta comunidad de hombres a

participar en la naturaleza divina. Por ello, se daría al Bien de la Comunidad humana a la vez la determinación de una real unidad y el principio de una total apertura. Apoyándose en una Filiación divina que engloba la humanidad, el Bien común universal no carecería de la particularidad que le es indispensable para unificar los esfuerzos de todos; y al mismo tiempo la mediación trascendente, fuente de esta determinación, impediría a las comunidades particulares cerrarse divinizando el principio natural del que ellas proceden. [101]

Pero al mismo tiempo que ella descubre este fundamento del Bien de la Comunidad humana, esta comunidad religiosa debería también mostrar cómo la acción mediadora de Dios satisface las exigencias de la humanidad que desea, a causa de la misma determinación divina que la unifica, la Comunidad del Bien divino. Ahora bien, como lo hemos visto, el juego de estas dos categorías del Bien común se opone y se compone en la distinción de la Sociedad y del Estado, dividiendo toda comunidad particular y proyectándose finalmente al final como dos concepciones del mundo, enemigas irreconciliables. Desgarro radical donde se refleja el mismo que es innato a todo hombre dividido entre una voluntad de poder que aspira a una dominación universal, y un apetito de disfrutar que no puede satisfacerse más que de la particularidad indefinida de la existencia. Por ello, esta comunidad religiosa debería presentar la acción mediadora de Dios como el movimiento reconciliador de estas dos tendencias discordantes al mismo tiempo que unificadoras. Y puesto que la dialéctica amo-esclavo proporciona un denominador común a estas dos concepciones del mundo y permite captar cómo voluntad de poder y apetito de existencia se conjugan y oponen desde el lazo social más ínfimo hasta el más universal, se puede decir, por ser breves, que esta mediación trascendente debería representarse por un lado como la de un *Amo* todopoderoso, capaz de vencer su voluntad de poder hasta el punto de hacerse esclavo, y por otro lado como la de un *Esclavo* capaz de renunciar a todo apego a la existencia hasta el punto de aceptar por obediencia la muerte. Doble acción recíproca en la que no sólo Dios se humaniza y el hombre se diviniza, [102] pero en la que el Padre y el Hijo retoman e invierten la dialéctica del amo y del esclavo. Aunque en esta mediación humano-divina que al final se transforma la oposición de lo particular y lo universal en tensión fecunda, el hombre encuentra también el principio y el modelo de una victoria sobre su propia voluntad de poder y sobre su propio apetito de existencia, el medio por consiguiente de conciliar, en todos los niveles de sus lazos sociales, la oposición del *homo politicus* y del *homo oeconomicus*, la del Estado y la de la Sociedad. En la medida en que, jefe de una comunidad particular, él imitará el desinterés del Dios Señor y Padre para poner su poder al servicio del Bien común de sus súbditos, él realizará su Comunidad del bien. Y recíprocamente, en la medida en que, miembro de una comunidad particular, imita la renuncia del Dios Hijo y Esclavo para poner su trabajo al servicio de su superior, procurará en Bien de su comunidad. Así la interacción vertical de Dios y del hombre será el principio, medio y fin de una interacción horizontal entre los hombres, el Bien de la Comunidad humana encontrándose en todos los niveles en relación recíproca con la Comunidad del Bien divino.

Finalmente, esta comunidad religiosa debería presentarse ella misma como el resultado ya presente en el mundo de esta mediación divina. Junto al del poder del Padre, generador de un lazo social del que el otro depende en su mismo ser, y el poder del Amo capaz de vencer toda oposición externa, la autoridad del *Jefe nato* es capaz, lo hemos visto, de representar la inmanencia del Valor y de producir inmediatamente el Bien de la Comunidad como el fruto y el espíritu mismo de la comunidad que él [103] funda. Es pues como el resultado del poder carismático de un Jefe nato como esta comunidad religiosa debería revelarse. Continuando a través del tiempo y del espacio el

gesto que la ha constituido, ella debería ofrecer a los hombres el espectáculo de una perfecta interacción entre sus miembros y su Jefe, todo poder y autoridad no pretendiendo con ella nada más que promover el Bien de la Comunidad universal. Así, por el juego mismo de estas categorías reconciliadas, el Bien de la Comunidad podría crecer en ella sin medida: porque el Bien de la Comunidad humana estaría siempre determinado a través de ella por este Jefe como la recapitulación de todos los hombres en la unidad de su acción humano-divina, y la Comunidad del Bien divino se realizaría en cada uno como su participación personal, de las prerrogativas, de los derechos, del ser mismo de este Jefe. Sin otro principio que el solo y único Espíritu de amor legado por este Jefe, esta comunidad no tendría otra regla que hacer de cada uno para todos un dios y de todos para cada uno el mismo dios, de suerte que su Bien común no podría definirse en su culminación sino como la Comunidad universal y concreta de todos en este Jefe, realizando la presencia de “Dios todo en todos”.

Fundada por el poder carismático por excelencia del Jefe nato que es Cristo-Jesús, reveladora de la Paternidad divina universal y mediadora del Espíritu de Amor cuyo nombre común es “gracia”, es decir, mediación, la Iglesia católica pretende ser la comunidad religiosa cuya silueta [104] dialéctica acabamos de bosquejar. De las pruebas que ella alega para legitimar sus pretensiones, tan sólo nos quedamos con ésta: cuando ella piensa en su relación con Dios, ella la percibe bajo una doble forma que caracteriza el lazo social y la unidad más perfecta: por un lado, relación de maestro y discípulo en el orden de la esencia, por otra relación del esposo y la esposa en el orden de la existencia. Habiendo oído, en efecto, la Palabra de Dios y visto “la imagen visible del Dios invisible” ella es instruida por el pensamiento del Señor e identificada con Él, conociéndolo como ella es conocida por Él. Por otra parte, amada por un amor que es más fuerte que la muerte, ella recibe también con una fecundidad infinita el poder de vencer ella también la muerte y de devolver amor por amor. Porque las perfecciones opuestas de estas dos relaciones se fundamentan en su ser, ella está segura que la interacción de la verdad y del bien, condición de la génesis del Bien común para toda autoridad, no puede tropezar con ninguna traba en ella, ni fuera de ella con ninguna barrera.

Así, consciente de estar unida a Dios por el lazo más universal y al mismo tiempo más concreto, la Iglesia católica se presenta ante el mundo desgarrado por las luchas a muerte y a los hombres divididos por su orgullo y su egoísmo, tanto colectivos como individuales, como la única comunidad religiosa capaz de resolver el problema de su Bien común, que se presenta bajo su forma más universal o al contrario a propósito de las circunstancias más concretas. Sólo en ella, en efecto, se produce la mediación que crea un lazo de amor entre el hombre y Dios; y todas las determinaciones que constituyen su realidad social, dogma y tradición, moral y derecho, culto y sacramentos, no tienen otra función que reproducir esta interacción trascendente [105] entre los hombres y de conducirlos a su luz, a fin de que sus intercambios mutuos, en todos los niveles de sus diversas comunidades, surja el Bien de una Comunidad humana y divina al mismo tiempo.

Persona y Comunidad.

Es verdad, de cara al Bien común temporal y terreno que el hombre busca en sus comunidades, que este Bien de la Comunidad aparece espiritual y trascendente. Por tanto, él no puede ser pretendido por el jefe o el miembro de estas comunidades, sin ser escogido en cuanto tal de forma preferente entre la indefinición de la Comunidad del bien. Es la consecuencia de la estructura misma del Bien común, cuya analogía con la

de la Autoridad hemos ya señalado. Lo mismo que la autoridad, después de haber preferido el derecho al hecho, debe también preferir a la abstracción del derecho el valor [¿cfr. EE 57?], que es el único que asegura la interacción del hecho y del derecho y realiza su esencia en querer su propio fin, del mismo modo la naturaleza del Bien común exige, después de la elección de la Comunidad del bien, que prefiera el Bien de la Comunión. La razón es que esta opción sola constituye una llamada hacia la mediación trascendente de Dios en la humanidad, un acoger tanto sus exigencias como sus beneficios.

Las exigencias de esta mediación, se limitan al reconocimiento por el hombre de su condición de criatura: criatura que desea sin poder remediarlo “llegar a ser como Dios”, pero que no puede conseguirlo con sus propias fuerzas, [106] tanto colectivas como individuales. Sus beneficios son, por el contrario, sin límites, porque del Bien de la Comunión propuesta por la Iglesia, resulta el Bien común humano en su verdad y en su realidad. Bien común que no es ni menos universal que el que pretende el Liberalismo, ni menos concreto que el perseguido por las místicas surgidas de la descomposición del mundo liberal. A los ojos de la Iglesia, en efecto, los derechos del hombre son sagrados, no sólo porque ellos definan la dignidad de un individuo en cuanto participa de una razón indeterminada sino porque son los de una *persona* llamada a la Comunidad del Bien divino. Por ello, la dignidad de cada hombre está revestida de una inviolable consagración, al mismo tiempo que su libertad es invitada a jugar un papel respecto de todos. Pero porque esta persona no puede alcanzar su fin nada más que a través de una red de comunidades concéntricas, familia, profesión, nación, cada una de estas comunidades participa de las prerrogativas de sus miembros en la misma medida en que ella le es indispensable para alcanzar su destino: a su imagen ella está llamada a ser persona, sujeto de derechos e invitada a un papel universal.

Entre persona y comunidad, la mediación del Trascendente fundamenta pues una interacción que, análoga a aquélla de las categorías del Bien común, se reproduce, como ella, tanto a nivel individual, entre la persona y la comunidad particular, como a nivel universal, entre la comunidad particular y la unidad humana. El individuo humano, o el yo, no se convierte en persona o sujeto de derechos más que dentro de una comunidad que le reconoce tal y por ello lo personaliza. Pero, una vez dado así a sí mismo, este yo no se conserva y ni se desarrolla [107] más que comunicando a la comunidad el ser del valor que él ha recibido. Él, pues, le subordina su individualidad y así se pone en común. El Bien de la comunidad se convierte en el fin cuyos miembros son el medio. Ratificada por el consentimiento de sus miembros, la comunidad es ella misma personalizada. Ella tiene un jefe en el que reside esta unidad de todos en uno. Pero personalizada de este modo, la comunidad no se conserva ella misma y no se desarrolla a su vez, más que comunicando a todos el beneficio de la unidad que ella ha recibido de sus miembros. Ella ofrece así a cada uno participar del papel del que goza su jefe en nombre de todos: ella los personaliza. El Bien de la comunidad viene a ser así el medio de una Comunidad del bien. En otras palabras, la persona no es personalizada más que poniéndose en común; y recíprocamente, la comunidad no es puesta en común más que estando personalizada y ella no se pone en común más que personalizando a sus miembros. Sujeto de derecho una y otra, la persona y la comunidad no lo son más que una por la otra. Llamadas una y otra a un papel universal, ellas no lo pueden alcanzar nada más que una por la otra.

El mismo juego se reproduce a nivel universal.

Siendo mediación respecto a la persona cuyo destino es universal, la comunidad particular recibe así la misión de perseguir fuera de ella la reunión de todos en uno. La unidad de subordinación ya realizada dentro entre miembros y jefe, se proyecta como el

modelo de la unión de comunidades particulares respecto a su personalidad tomada como centro. Tendencia que se manifiesta en el Estado y apunta a la unidad de la humanidad [108] bajo un único jefe. Pero en la medida en que la comunidad particular es igualmente fin respecto a la persona de la que ella es la realidad concreta, ella suscita en sus miembros el deseo de ampliar la unidad limitada, realizada entre ellos, a todos los de las otras comunidades. La coordinación por la que se comunica ya en ella a cada uno el beneficio de la unidad de todos, se convierte en un modelo de la unión de cada uno con todos. Este deseo se representa en la Sociedad y tiende a hacer de todos los hombres un solo cuerpo social. Dejadas a ellas mismas, estas dos tendencias se enfrentan una contra la otra originando el mayor daño a toda persona y comunidad. El Estado que se basta a sí mismo niega la personalidad de las otras comunidades particulares, olvidando que él no es personalizado a sí mismo más que por su comunidad y que él no se personaliza más que poniéndose en común. La sociedad que se considera universal niega por su parte las comunidades particulares donde nacen las personas, olvidando que ella no es ella misma comunidad más que siendo personalizada y que ella no puede ponerse en común más que personalizando sus miembros. La humanidad que puede nacer de estas dos tendencias llevadas al extremo no puede ser más que un dios monstruoso y bestial: Leviatán que tenía una cabeza sin cuerpo o un cuerpo sin cabeza.

Porque el Bien de la Comunión propuesto por la Iglesia deriva de la mediación del Hombre-Dios, y porque se presenta a sí mismo como resultado de la interacción de una Persona divina con la Humanidad, de un jefe y de un cuerpo social sacrificándose uno por el otro, consigue conciliar la persona y la comunidad, el Bien de la comunidad particular y la Comunidad del bien universal. En efecto [109], si la persona, ya sea jefe, ya sea miembro de una comunidad, sigue el camino trazado por este modelo y apunta a este Bien de la Comunión, descubre la necesidad de poner en relación estas dos tendencias a todos los niveles en los que se plantea el problema del Bien común. En cuanto jefe en un Estado, la persona no podrá pues jamás reducir la necesaria subordinación que implica este poder político al del esclavo de cara al amo, menos aún tiende a universalizar tal relación. Más aún no deberá usar este poder más que en función de la Comunidad del bien, y para asegurar el respeto de los derechos de todos, individuos y comunidades particulares. Por lo mismo, en tanto que miembro de una Sociedad, la persona no podrá más retener egoístamente su riqueza económica; ella deberá, por el contrario, ponerla a disposición de todos, comunidades particulares e individuos, para satisfacer sus necesidades, permitir a su libertad un ejercicio efectivo, dar a sus derechos dar un contenido real. Por el mismo hecho, en la medida en que esta puesta en común supone una universal coordinación, no podrá reducirse a la simple “administración de cosas”, traspasada al “gobierno de los hombres”. Ella no podrá, en cambio, llevarse a cabo más que por el medio de estos “gobiernos”, lo mismo que éstos no podrán tender eficazmente a la unidad, fin del Estado, más que por medio de la universal coordinación de la Sociedad.

Es así como la mediación del Hombre-Dios traza el camino de una interacción recíproca de las personas y de sus comunidades con el fin de promover su integración en una sola y única comunidad humana. Surgida de místicas para reemplazarla, ella excluye pues [110] la única parcialidad que sólo puede cerrar las comunidades particulares y degradar a las personas sometiéndolas a la materia. Pero ella lleva a cabo el legítimo deseo que yace bajo sus locas idolatrías, consagrando además el valor de las comunidades particulares otorgando a las personas, como contenido de su Comunidad del bien, la realidad del universo. Centrado en el Bien de la Comunión que define de

este modo la mediación del Hombre-Dios, el Bien común humano puede crecer sin límites en toda la distancia que separa el Hombre de Dios.

Una vez reconocida la necesidad y el sentido de la opción que debe ceder su lugar y su papel a la mediación divina en la génesis del Bien común, el problema está en principio resuelto. Sin embargo no esta descartada toda dificultad definitivamente. Sobre todo porque no ha llegado a su fin ni terminado la historia en la que se plantea este problema porque el sentido de sus oposiciones se ha vislumbrado. Falta llevar a cabo la solución del principio a lo concreto . Sin entrar en muchos detalles , sin embargo hay que indicar en pocas palabras cómo el principio de solución asegura él mismo esta aplicación.

De cara a la autoridad, la doble opción del hecho y del derecho, después del derecho y del valor, permanece constantemente abierta para mostrarle el camino de su superación, de querer su propio fin. De igual modo de cara a la libertad humana, la doble opción en que se define la estructura del Bien común, para indicarle el camino de su progreso. No solamente la Comunidad del bien, continúa oponiéndose al Bien de la comunidad, sino que permanece una diferencia entre el Bien común temporal y terreno que el hombre pretende en uno y otra, y el Bien común espiritual [111] y trascendente que la Iglesia plantea en sus apuestas. En efecto, la Iglesia no representa la comunidad universal de los hombres más que como un derecho , aun cuando ella permanece de hecho particular. La Comunidad del Bien divino que ella promete no lo alcanza nada más que parcialmente, es esperanza. De modo que el Bien de la Comunión que ella lleva a cabo no aparece ante los hombres más que bajo especies sensibles que lo limitan. Además, a los destinados de esta comunidad particular preside una autoridad espiritual que se manifiesta a la vez como poder de hecho y poder de derecho. Poder carismático sin duda, pero por ello mismo contingente, particular. Poder de derecho también, tendiendo por consiguiente a lo universal. Ante este doble título, esta autoridad espiritual se presenta necesariamente de cara a las autoridades humanas como una limitación.

También es inevitable que exista una tensión entre autoridad temporal y autoridad espiritual. Tensión totalmente análoga a la que distingue y une los elementos de la autoridad y el Bien común. En la Ciudad, cuando poderes de hecho y poderes de derecho, en lugar de ponerse en relación recíproca, se enfrentan unos a otros, tiene lugar una ruptura: guerra o revolución. De la misma manera, cuando autoridad temporal y autoridad espiritual se enfrentan: su conflicto se llama entonces *persecución*.

Pero es grande la diferencia entre revolución y persecución. En la primera, un poder de hecho puede derrocar un poder de derecho, pero él no llega a ser tal más que en la medida en que pretende el Bien común que el gobierno anterior no ha podido conseguir. Entre los dos partidos enfrentados, antes como después de la revolución, ninguna solución es alcanzada definitivamente, todo poder [112] temporal desencadenan inquietud e inestabilidad esencial de los tiempos .

Por el contrario, la autoridad espiritual de la Iglesia ofrece promesas de eternidad. En la persecución, en efecto, la comunidad religiosa está obligada a rehacer toda entera, como cuerpo , el movimiento de mediación que ha llevado a cabo primero su Jefe, para reconciliar al hombre con Dios. En la medida en que ella imita este ejemplo, la Iglesia se despoja también del “cuerpo de pecado” que hace indignos a sus miembros, causa por una parte de la persecución. Pero, en cambio, ella se reviste también del “cuerpo de gracia” que la incorpora a la mediación de la acción humano-divina. A través de este “cuerpo de gracia” se trasluce el poder infinito del Espíritu que deshace el orgullo de las voluntades de poder dirigidas contra la Iglesia y la bondad sin límites del amor que reúne todos los seres dispersos lejos de ella. Aunque al término de la persecución, donde por su pasión la Iglesia continúa reconciliando la humanidad con Dios y los

hombres entre sí, ella es también de nuevo reconocida por aquello que ella es en realidad: Comunidad universal que determina el bien de la humanidad y devolviendo a los hombres que forman parte de ella la naturaleza divina, tabernáculo de la Comunión donde puede alimentarse la vida misma de su Bien común .

CONCLUSIÓN

Autoridad y Bien común, estas dos realidades que dirigen la historia humana y regulan los sobresaltos en apariencia los más desordenados, no tienen en definitiva más que un solo y mismo centro de gravedad; el Amor. La dialéctica del Bien común que, a través del Bien de la comunidad y de la Comunidad del bien, culmina en el Bien de la Comunión, da respuesta a la dialéctica de la autoridad que, a través del hecho y del derecho, se expresa en el valor. Y estos dos movimientos complementarios no son más que el doble aspecto donde se refleja necesariamente para nosotros la dialéctica del amor. De un lado, bajo la forma de múltiples autoridades, esta dialéctica del amor aparece en principio rota , desplegada, invertida en la imagen de una humanidad naturalizada; por otro, bajo los aspectos de los diversos Bienes comunes orientan estas autoridades, ella tiende a reorientarlos, a reunirlos, y por ello unir la humanidad misma en el Espíritu.

Dentro de la fuerza que hace nacer una autoridad, siempre hay una llamada al amor; por ello, esta fuerza debe siempre ser un bien que se comunica a una comunidad. Pero la respuesta que suscita esta llamada la desborda siempre; y siempre también en el derecho que la hace crecer, la autoridad [114] encuentra un principio universal y en la Comunidad del bien una exigencia de ir más allá del Bien de la comunidad particular. Finalmente, como en la unión que comienza y acaba a un tiempo el amor, nace un diálogo sin fin y en el que el acuerdo siempre alcanzado no se agota nunca, en el valor la autoridad encuentra el principio de un crecimiento sin fin y en el Bien de la Comunión una finalidad que la consume sin destruirla. Además es por el amor como la autoridad llega a ser conforme con su esencia: querer su propio fin, y en la comunión del amor ella está como mediadora del Bien común.

En este punto aparece en toda su profundidad y su verdad, el sentido de la fórmula tradicional: *Omnis potestas a Deo*. La mayor parte de las veces, no se percibe en este axioma nada más que la relación de todo poder humano con la Omnipotencia divina. La autoridad aparece entonces como delegada desde fuera, sin consideración a su naturaleza propia, como puede hacerlo un príncipe absoluto que comunica a sus lugartenientes todo o parte de su poder sin otra regla que su capricho y, por consiguiente, el suyo . Mientras nos quedemos en este grado ínfimo de reflexión, se pueden sacar de esta fórmula las consecuencias más opuestas a la autoridad y a la realidad del Bien común. ¿Qué impedirá a un poder tiránico servirse de ello para consagrar su fuerza descomunal y disimular su injusticia bajo el velo de una autoridad divina? Siempre hay políticos –la experiencia lo confirma- dispuestos a repetir la fórmula: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios,” olvidando –de buena o mala fe- que en caso de conflicto entre estos dos poderes, César ha de estar después de Dios y de todo lo que Él [115] ordena: para todos el amor de la justicia y para cada uno el amor de los más cercanos.

Puesto que la Omnipotencia de Dios sólo se manifiesta en el reino de la justicia, un segundo nivel de la reflexión nos lleva a reconocer en la autoridad no sólo un poder de hecho, sino un poder de derecho y a hacer del ideal universal del derecho, el fin

necesario de la verdadera autoridad. Por la intervención de la justicia, “todo poder”, incluso la mayor fuerza, está obligado a desprenderse de sus fines egoístas y de tender hacia lo universal para probar su origen divino. Aquella que rechaza y niega las bases mismas del derecho, demuestra por ello mismo que ella no viene de Dios, sino del príncipe de este mundo. Pero respecto del hecho, el universal permanece siempre indeterminado y la justicia misma se desdobra en justicia de la letra y justicia del espíritu. Aunque quedándose en estos niveles de la reflexión, la concepción de la autoridad tropieza con las antinomias sin fin del hecho y del derecho, reflejo de las que percibe nuestra razón entre la Omnipotencia y la Justicia-Total de Dios. Omnipotencia impotente para impedir que el poder de hecho no vaya contra el derecho. Justicia-Total que no consigue corregir la injusticia que eterniza el abismo que separa el hecho del derecho.

Para que la autoridad esté verdadera y definitivamente fundamentada, para que todo poder pueda hacerse reconocer y ser reconocido como proveniente de Dios, es necesario que aparezca entre el hecho y el derecho lo que es su lazo, es decir, lo que funda su distinción, da un sentido a su conflicto y descubre su fin. Como es necesario para que se resuelvan ante nuestros ojos las antinomias entre la Omnipotencia y la Justicia-Total divina, que se manifieste [116] la Total-Misericordia que nos permita llamar Padre a la Omnipotencia, Hijo y Verbo la Justicia-Total, y que se revele finalmente ella misma como Espíritu de amor.

Pero entonces llega a ser evidente que el Dios de donde viene todo poder no es sólo el dios de los filósofos y de los sabios, sino el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Por una consecuencia rigurosa e inmediata, llega a ser evidente también que si todo poder viene de este Dios, todo poder debe, para merecer el nombre de autoridad, volver a Él y conducir a Él, que toda autoridad finalmente no lleva a cabo este retorno en el que acaba su crecimiento, sino siguiendo el Camino de “Aquél a quien le ha sido dado todo poder en el cielo y la tierra”.

Si esto es así, nada extraño que a partir del análisis del lenguaje y guiándonos por ejemplos tan simples como los de maestro y discípulo, médico y enfermo, hayamos descubierto en el término hacia el que tiende la autoridad, su función mediadora entre bien y verdad, y en el fin en el que ella espera, en el Bien común, esta misma función entre Dios y el hombre. La dialéctica del hecho y del derecho, de lo individual y de lo universal, que se juega en el seno de esta mediación puede alcanzar ahora a nuestros ojos todo su sentido: a través de las relaciones sociales en las que está tejida la comunidad humana, ella reproduce los mismos momentos de la Vida Trinitaria.

Por eso la Iglesia en la que se manifiesta esta Vida, guarda el secreto de la doble interacción por la que la autoridad se constituye, crece y culmina –querer su propio fin en una circunscisión en que las personas ponen su naturaleza en común y donde, recíprocamente, su común [117] naturaleza se personaliza. Así puede ella, a la luz de ardientes efluvios que salen de este Misterio, fijar el valor y el papel respectivo de los “elementos del mundo” que componen el lazo social humano, especialmente de lo nacional, de lo político y de lo económico. Estas esencias que, fuera de su regla, se divinizan y se enfrentan en las concepciones de los hombres antes de lanzarlos unos contra los otros, ella sola conocía la ley de su conciliación.

Una generación, nadie lo ignora, está al principio de toda vida. Después de haberla santificado en su fuente, en la familia, ella capta su ampliación en el pueblo y la nación, y reconoce el valor de una fraternidad que, todo lo limitada que ella sea, se abre sin embargo hacia lo universal. Más aún, acordándose siempre que ella misma está injertada en Israel, el Pueblo elegido entre todos, y heredera de las promesas hechas a Abraham, ¿cómo no anhelaría que cada pueblo desee llevar a cabo en el mundo las

gestas de Dios? Pero a la particularidad de los nacionalismos y de sus fraternidades restringidas, ella opone la universalidad de la Fraternidad sobrenatural y humana, fundada en la Paternidad divina. Por ello, ella no sólo les impide sólo cerrarse en un primer momento para en seguida desgarrarse, ella proporciona también un punto de referencia y un sentido al Derecho y a la Justicia que pueden coordinar los esfuerzos de los pueblos hacia la unidad humana: de un golpe ella protege la libertad de la persona que, en el menor individuo, aspira a un más allá que no sustituirá jamás el más glorioso destino nacional.

Si cuando un mundo loco pierde la fe en la razón y en el progreso de la humanidad, la Iglesia permanece fiel al universalismo que ella ha enseñado, si ella no está dispuesta [118] admitir que “el destino de la nación, es la política” o “lo económico” y que “la guerra, como lo proclama Nietzsche, es para el Estado una necesidad del mismo orden que la esclavitud para la sociedad”, no es en absoluto por la seducción de un vano racionalismo o de un torpe liberalismo cuyos espejismos ella ha sido la primera en denunciar. No, es por el contrario porque ella posee el sentido de la Autoridad que dirige la historia. Y porque ella conoce su fin, la Caridad de la que ella vive ya, ella se niega a doblegar la cabeza ante estas necesidades del destino que aman y adoran, antes de morir, finalmente, los Superhombres.

Más que nadie, sin embargo, esta Iglesia tiene conciencia de lo que hay de poder y de nobleza en la voluntad del hombre y del pueblo que puede desafiar la muerte para imponer a los otros el reconocimiento de su valor. Porque ella sabe la necesidad de lo político y que, sin el Estado, el hombre no es aún dios, se revelaría, según la palabra de Aristóteles, al nivel del bruto. Pero al orgullo de las voluntades de poder que para el Estado apuntan a la universalidad de la dominación, ella opone la Omnipotencia del Padre que no obliga a sus hijos más que para educarlos y hacerlos semejantes a Él, que no reivindica la trascendencia del Maestro y Señor, sin otra ley que su agrado, más que para trasformarla en condescendencia y hacerla servir a la liberación de los esclavos.

Más que nadie también, esta Iglesia tiene conciencia de lo que hay de natural fijación a la existencia en el servicio del esclavo, de virtud productiva en su trabajo, [119] de legítimo amor en su rebelión. Porque ella no ignora tanto la necesidad de lo económico como la de lo político. Ella proclama sin duda que el hombre no vive sólo de pan, sino de la palabra de Dios. Pero ella sabe que el hombre no puede oír esta palabra, mientras sus necesidades inmediatas gritan más fuerte que ella. Y cuando, más allá de la satisfacción de estas necesidades más apremiantes, él se dedica por su trabajo a trasformar la naturaleza inhumana en colaboradora de sus ambiciones, ella reconoce la llamada de esta palabra que invita a la creación entera a “librarse de la servidumbre de la corrupción para tener parte en la libertad gloriosa de los hijos de Dios” (Rom 8, 21). Pero al cálculo egoísta que no cambia un servicio oneroso más que en la esperanza de una ganancia, y al apetito desenfrenado de la satisfacción, ella opone el desprendimiento del Hijo que no retiene ávidamente su igualdad con Dios, sino anonadarse a sí mismo, toma la condición de un esclavo, haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de Cruz.

En virtud de este Sacrificio, la Iglesia no duda en vencer las necesidades del destino. Y en prenda de su victoria, ella presenta a los hombres y a sus naciones el Pan de la Comunión Eucarística: símbolo donde el Bien común de la Humanidad se hace él mismo presente. En esta acción de gracias, el Amor nos da en efecto posibilidad de reconocer su Fuerza y su Valor, superando toda división, la del hecho y la del derecho, de lo particular y lo universal, de lo inferior y lo superior, de lo oneroso y lo gratuito, si bien la misma naturaleza se ha transubstanciado. Misterio de unidad y de caridad en el que el Espíritu reúne los elementos constitutivos del Bien común, los integra en su

función [120] propia, y se revela como el lazo sustancial gracias al cual la Iglesia reconcilia los hombres entre ellos y con Dios.

Además este bien común indeterminado del que todo el mundo habla, objeto de todos los votos , pero sustrayéndose de los engaños del orgullo y del egoísmo, podemos ahora con la Iglesia invocarlo llamándolo por su propio nombre: no es otro que el Cuerpo mismo de Cristo, este Cuerpo místico de la Humanidad-Dios donde, porque no hay ya “ni hombre ni mujer, ni amo ni esclavo, ni judío ni griego”, toda autoridad humana, más aún toda autoridad divina encuentra su fin y su consumación.