



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

**La noción del bien común. Análisis iusfilosófico de la idea de
este en Santo Tomás de Aquino y en Marx**

Álvaro Pereña Rego

Tutor: Martín Anselmo Rocha

5º E3 C

Facultad de Derecho

Madrid

2024

RESUMEN

En la historia de la filosofía se produce una ruptura con el pensamiento católico de la escolástica producida por la llegada de los filósofos del renacimiento. Dicha ruptura acarrea cambios no sólo en la filosofía como ciencia, sino también en la ética y moral de los pueblos, cambios que culminan seguramente con las revoluciones sociales que se producen a finales del siglo XIX y principios del XX fruto de las corrientes socialistas y marxistas. Este Trabajo de Fin de Grado se propone hacer un estudio de la evolución que han sufrido la ética y los valores de las sociedades a través del análisis del concepto del bien común, prestando especial atención a las corrientes tomistas y marxistas del mismo, para tratar de entender cómo ha evolucionado la filosofía y la ética a la par que las sociedades las cuales han tenido por objeto. También se tratará de trazar paralelismos entre el marxismo y la Doctrina Social de la Iglesia que se desarrollan de manera coetánea.

Palabras clave: Bien común, tomismo, iusnaturalismo, marxismo, catolicismo, materialismo, moral, Ley Natural

ABSTRACT

In the history of philosophy there is a break with the Catholic thought of scholasticism brought about by the arrival of the Renaissance philosophers. This rupture brought about changes not only in philosophy as a science, but also in the ethics and morals of the people, changes that surely culminated in the social revolutions that took place at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century as a result of socialist and Marxist currents. This Final Degree Project aims to study the evolution of ethics and values in societies through the analysis of the concept of the common good, paying special attention to Thomist and Marxist currents, in order to try to understand in order to try to understand how philosophy and ethics have evolved at the same time as the societies they have been aimed at. It will also attempt to draw parallels between Marxism and the Social Doctrine of the Church, which developed at the same time.

Keywords: Common good, Thomism, natural law, Marxism, Catholicism, materialism, moral

Índice

Introducción.....	4
1.Introducción e Historia del Bien Común.....	5
2.El bien común en el tomismos con énfasis en Santo Tomás	12
2.1.La noción del bien común según pensadores influidos por el tomismo	17
2.2.Consideraciones finales sobre la reflexión tomista en torno al bien común.....	19
3.El Bien Común en Marx y pensadores marxistas.....	21
3.1.Otros pensadores marxistas en relación con el bien común	24
4.Comparativa de ambas corrientes de pensamiento.....	32
5.Conclusiones.....	38
6.Bibliografía.....	42

Introducción

El presente trabajo se propone trazar una historia desde una perspectiva filosófica política y jurídica de la noción del bien común a través de distintos pensadores, entendiendo el concepto como algo cambiante que se ha ido desarrollando a lo largo de distintas épocas por distintas corrientes filosóficas, a pesar de que pueda existir una noción en sentido amplio sobre el bien común. Posteriormente, nos centraremos en dos pensadores que tuvieron alguno de los desarrollos más influyentes de este concepto, en nuestro caso serán Santo Tomás de Aquino y Karl Marx. Con un poco de trampa en este último, pues no nos centraremos sólo en la filosofía de Marx, si no que al ser el marxismo una de las ideologías más importantes, influyentes y desarrolladas del siglo XX y de la historia, también observaremos las ideas de otros filósofos, pensadores, políticos... Que desarrollaron y profundizaron los conceptos e ideas del marxismo. También en el capítulo de Santo Tomás nos apoyaremos en otros pensadores iusnaturalistas para complementar y sostener el pensamiento de Santo Tomás. En ambos casos nos pararemos también a examinar sus definiciones sobre el concepto de Justicia y los distintos tipos de justicia que proponen, viendo sobre qué bases se apoyan y si desarrollan una teoría sobre la Justicia en sí misma.

La última parte del trabajo buscará trazar paralelismos y diferencias entre la noción del bien común tomista y marxista para finalmente sacar conclusiones sobre los puntos de encuentro de, a priori, dos corrientes de pensamiento tan distintas. Se estudiará también brevemente la importancia e influencia de Santo Tomás y su noción del bien común para la doctrina social de la Iglesia Católica y cómo esta cogió también puntos de la doctrina marxista para su desarrollo en el siglo XIX principalmente.

Para ello no recurriremos tan sólo a las fuentes primarias donde analizaremos directamente los escritos de los distintos pensadores, también se recurrirá a fuentes secundarias que analicen y comenten la obra de estos pensadores para así poder tener una visión más amplia y completa del bien común y del desarrollo proporcionado por los distintos filósofos.

El recorrido del trabajo comenzará en la Grecia clásica, centrándonos sobre todo en Platón y Aristóteles, que además de ser probablemente unos de los filósofos más importantes de la historia, introdujeron en su pensamiento político y social reflexiones básicas para la comprensión del bien común. Pasando posteriormente a pensadores de diversa índole y tiempo histórico, de la época romana como Cicerón, de la Edad Moderna como John

Stuart Mill y su definición del utilitarismo o Hegel y su dialéctica, y deteniéndonos, como ya hemos dicho, en Santo Tomás y en Marx.

Con este recorrido por la historia veremos cómo se ha ido desarrollando el concepto del bien común y cómo Santo Tomás o Marx han bebido de sus precursores para llegar a las definiciones de sus filosofías, en concreto a su idea del bien común y de las comunidades que describían como objeto de dicho bien común

En cuanto al motivo por el cuál he elegido este tema es puramente personal. Siempre me ha gustado la filosofía y me parecía que para terminar el grado no había mejor forma que combinar el Derecho con una de mis grandes aficiones como es la filosofía, permitiéndome así disfrutar y culminar con una nota positiva estos 4 años de carrera. Además, existe un doble motivo personal, ya que mi abuelo Luciano Pereña Vicente fue catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca y estudió durante años la importancia de la Escuela de Salamanca y su influencia en la historia del derecho moderno, con una visión y filosofía tomista que nunca abandonó a lo largo de su vida y carrera. Algunos de los libros usados para el estudio y la realización de este trabajo provienen de la biblioteca familiar.

1. Introducción e Historia del Bien Común

El bien común se entiende cómo algo bueno o beneficioso para todos los integrantes de una sociedad o comunidad. El bien común se desarrolla en la filosofía clásica a través principalmente de Platón y Aristóteles, que desarrollan una noción social del bien común, hablando del ser humano en relación con la sociedad y viceversa.

Ambos pensadores desarrollan una noción del bien común que parte de la base de que el ser humano es un ser social por naturaleza ya que es en comunidad y en relación con los demás donde el ser humano se desarrolla por completo. Ambos pensadores desarrollan además esta noción en relación a la *polis* griega, es decir en relación a un Estado en el cual viven las personas en sociedad. La perspectiva platónica estipula que el bien del individuo y del ciudadano coinciden con el bien de la ciudad, es decir, la comunidad se presenta como el mayor bien de la ciudad, de hecho, Platón muestra de forma muy radical

la identificación entre público y privado, el bien común de la *polis* sólo se puede lograr si todo se posee en común. Es decir, Platón propone el bien común como algo que promueve el bienestar y prosperidad de toda la sociedad, que es seguramente el concepto clásico que todos tenemos del bien común, que el beneficio común es el bien de todos. Tal vez sea un concepto demasiado grueso todavía e incluso parezca un poco radical a día de hoy, de hecho, esta concepción del bien común la podremos conectar luego con la concepción que los pensadores marxistas. En el pensamiento platónico la relación del individuo con el bien común trata sobre realizar su función apropiada dentro de la sociedad de acuerdo con su naturaleza y capacidad, es decir, cada uno cumple con su rol para mantener el equilibrio y conseguir una armonía social¹. La ley para Platón es la expresión de la Justicia y en consonancia con su pensamiento idealista hay una dualidad entre el Derecho positivo (el promulgado por los hombres) y el Derecho ideal, que se unen mediante la razón, una razón que busca conectar el mundo sensible con el mundo ideal de los valores. Paulatinamente a lo largo de la historia a medida que avanzan las leyes se va uniendo el bien común con la promulgación de leyes justas y que aboguen por un Estado más justo gracias al bien común de hecho Aristóteles reconoce que para el bien común del Estado, es necesario que la justicia sea el punto de referencia de las actividades éticas y políticas².

El bien común ocupó un lugar destacado en la filosofía política y social de Aristóteles, pero con la tendencia a la filosofía occidental individualista perdió vigencia, ya que esta corriente excluía una concepción unitaria del bien. Sin embargo, fue muy relevante, por el pensamiento aristotélico, pero sobre todo por el pensamiento tomista, en la doctrina social de la Iglesia Católica del siglo XX. En ella se define el bien común como “el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten, ya sea a la colectividad como así también a sus miembros, alcanzar la propia perfección más plena y rápidamente” (Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2005, n. 164)

Para Aristóteles, la formación de cualquier comunidad requiere un bien común, porque el fin de la ciudad (y de todo ser humano) es vivir bien, por lo que, en consecuencia, la comunidad política debe tener por objetivo las buenas acciones, y no sólo la vida en común. Por eso para Aristóteles tal noción (que de nuevo se relaciona con la organización de la *polis*) se constituye primeramente por la virtud, es decir, por aquello que desarrolla

¹ Ideas extraídas de la República de Platón, editorial Gredos (2000)

² La idea de la justicia para Aristóteles se detalla principalmente en su Ética Nicomáquea, editorial Gredos (2000)

de manera positiva y estable al ser humano de acuerdo con su profunda naturaleza. Es por ello que la noción del bien común desarrollada por Aristóteles está íntimamente ligada a su concepto de *eudaimonia*, que se puede traducir como felicidad y es el fin último de cada ser humano. Pero la *eudaimonia* no es sólo un estado emocional, si no un estado más profundo de realización y satisfacción con uno mismo que se refiere a lo que mencionábamos antes del desarrollo y práctica de la virtud. La relación evidente que vemos entre la *eudaimonia* y el bien común es que, si el ser humano es un ser social, su realización y su desempeño de la virtud está ligado a la comunidad y a su participación en la *polis*. Esto es evidente porque la realización individual atendiendo a una excelencia virtuosa lleva necesariamente al bienestar y a la armonía de la comunidad, integrando de forma inequívoca la ética y la política.

Retomando la idea de Aristóteles expresada en la *Ética a Nicómaco* sobre cómo la justicia debe ser el punto de referencia de la ética y de la política (que están intrínsecamente ligadas como acabamos de ver), vamos a ahondar en el concepto de la justicia y en especial de la justicia distributiva para ver cómo los relaciona Aristóteles con el bien común. Y aún más importante nos va a servir para trazar paralelismos con las ideas de Santo Tomás de Aquino.

En el libro V de la *Ética Nicomáquea* Aristóteles trata el concepto de la justicia y los distintos tipos de justicia. Para él el mejor de los hombres es el que usa su virtud para con otro, por lo que la justicia es virtud, pero de esencia distinta, es decir, cuando nos referimos a lo que está en relación con los demás hablamos de justicia, pero cuando hablamos de un modo de ser tal que se es justo, hablamos de virtud. Ligando esto con el concepto de virtud aristotélico que mencionábamos supra “aquello que desarrolla de manera positiva y estable al ser humano de acuerdo con su profunda naturaleza” podemos ver que la relación con el otro, al ser justa, acerca al ser humano a la *eudaimonia*.

Si nos fijamos ahora en la definición que da Aristóteles sobre la justicia distributiva, vemos que se trata de una distribución equitativa de bienes en función del mérito y de la contribución de cada individuo a la sociedad, aplicando un principio de proporcionalidad a la asignación de recursos donde es la propia sociedad la que de manera consensuada decide cómo se debe hacer el reparto. Por supuesto, todo esto se enmarca en la idea que tenía Aristóteles sobre cuál era la mejor forma de gobierno, una República (*Politeia*) donde los ciudadanos participaran activamente en las decisiones políticas. Porque, de nuevo, la vida en comunidad es un medio fundamental para alcanzar la felicidad y

realización plena, y por ello uno no puede ser agnóstico a las decisiones de la comunidad en la que vive, sino que debe participar activamente en la búsqueda del bien común de la sociedad. Y es en ese ejercicio de la vida política donde el individuo debe adquirir la virtud de la justicia, que como decíamos se compone en relación a los demás, y en este caso en particular de la justicia distributiva, que fomenta la colaboración de todos los ciudadanos en el bienestar de la comunidad. Porque en una comunidad sana donde todos participan de la vida política y donde los ciudadanos virtuosos ejercen con prudencia (*phronesis*) sus funciones de liderazgo, las decisiones respecto a una justa distribución de recursos y recompensas no serían impuestas ni forzadas sobre los demás, si no que se tomarían por consenso de una sociedad que vive en armonía y se guía por unos principios éticos universales como la proporcionalidad antes mencionada, o la equidad.

Otro pensador que desarrolló un concepto primitivo sobre el bien público, o más bien sobre la cosa pública, la *res publica*, fue Marco Tulio Cicerón en su libro *Sobre la República*. Ciertamente es que el pensamiento “político” que Cicerón plantea difiere del griego, en primer término porque política se deriva de *polis* y es un concepto muy distinto al de la ciudad (*ciuitas*) de Roma que es sobre el cual se determina el pensamiento romano y por ende el de Cicerón. La principal diferencia estriba en que la ciudad romana no es lo que confiere la condición a aquellos que pertenecen a ella, sino que son las personas (*ciues*) las que componen la Ciudad, y como vimos en el pensamiento de Platón la *polis* precede al individuo y a su realización particular. Por ello Cicerón trata en su obra sobre el pueblo, y sobre la gestión que afecta al *populus*, es decir, la *res publica*. Esta *res publica* la define Cicerón como la cosa que pertenece al pueblo, y esta “cosa” es la gestión del pueblo, el gobierno del pueblo. Cicerón continuó la idea aristotélica de que el ser humano es un animal social y político por naturaleza y por tanto se agrupa debido a su instinto natural. Pero para que haya un pueblo es necesario que haya un derecho común que sirva para todos. De este modo, uno de los conceptos que usa y desarrolla Cicerón es el *iuris consensus*, que no trata de un consenso objetivo (que todos se pongan de acuerdo en un derecho) si no que exista un derecho del cual pueda servirse todo el pueblo en comunión. De esta forma al haber un derecho común que esté al servicio de todos, un mero grupo de personas se convierte en un pueblo, y por lo tanto ya se puede hablar de gobierno público o república. Es decir, la ciudad romana es aquella agrupación de hombres unida por el vínculo del derecho. Por tanto, al ser las personas las que por su naturaleza componen la ciudad y el derecho el vínculo del pueblo, la utilidad general está por encima de la propia,

ya que es la que permite construir el gobierno del pueblo. Y es ahí donde estriba el concepto del bien común para Cicerón, en la predominancia de la utilidad general sobre la propia.

Otro filósofo, teólogo y escritor cristiano que escribió sobre el bien común previo a Santo Tomás fue San Agustín de Hipona, que desarrolló el concepto en su obra más importante *De civitate Dei* escrito en el siglo V. San Agustín habla profusamente en el libro XIX de esta obra sobre el bien y el mal, y es aquí donde relaciona este concepto con la búsqueda de la Ciudad de Dios, ya que ninguna comunidad sobre la tierra podrá alcanzar la plenitud provocada por la comunión con Dios. Porque es importante recalcar que una parte importante del pensamiento de San Agustín sostiene que el bien terrenal es imagen del bien celestial, porque al igual que Platón, consideraba que el mundo verdadero y eterno era el de las ideas, San Agustín (que sigue una corriente neoplatónica de pensamiento) sostiene que dicha realidad verdadera y eterna es Dios, y que el mundo sensible (aquel que percibimos a través de nuestros sentidos) está sujeto al cambio y a la imperfección. Por lo tanto, las cosas terrenales no pueden ser jamás perfectas, pues no pertenecen al mundo ideal (Platón) o a la Ciudad de Dios, ya que para San Agustín las ideas son los modelos ejemplares según los cuales Dios ha creado todas las cosas, y por ende las cosas del mundo sensible no tienen esencia por sí mismas si no que la tienen recibida, participada de otra realidad fuera de las cosas. Es por ello que si entendemos Estado como el gobierno de una comunidad este “está encargado de velar por las cosas temporales: el bienestar, la paz, la justicia. Esto hace que el Estado tenga también significación divina [...] los valores religiosos no son ajenos al Estado, y este tiene que estar impregnado de los principios cristianos” (Julián Marías, p.135, Historia de la filosofía, 1941)

Con este hilo de pensamiento que hemos trazado podemos llegar a la conclusión que saca San Agustín sobre cuál debe ser el bien supremo al que aspire el hombre. Y la respuesta es relativamente obvia para un pensador católico, el bien supremo es la vida eterna, y en contraposición el sumo mal es la muerte eterna, y la clave para conseguir una y liberarse de la otra es vivir bien. Pero qué es vivir bien para San Agustín, según dice en el libro XIX de *De civitate Dei*; “La Escritura dice «que el justo vive por la fe»; porque ni en la tierra vemos nuestro bien por lo cual es indispensable que, creyendo, le busquemos; ni lo que es vivir bien lo hallarnos en nosotros como producción nuestra, sino cuando, creyendo y orando nos ayuda el que nos dio la fe, en que confiemos y creamos que él nos ha de favorecer.” (San Agustín, c.4, La ciudad de Dios libro XIX, siglo V d.C) Dicho de otra

forma, se trata de vivir en atención a la virtud y a los bienes corporales y espirituales sin los cuales no puede haber virtud, y esta virtud no es más que nuestra voluntad a amar a Dios y seguir su ley eterna divina.

Por lo que, en resumen, el bien común no se puede alcanzar en un sentido absoluto en la tierra, sólo podemos participar de él en el sentido en que las estructuras sociales nos permitan vivir en la virtud en atención a la ley de Dios, ya que de este modo conseguiremos un bien común político que sea la imagen imperfecta del bien común celestial. Porque el máximo bien no es el de la ciudad (*polis* para Aristóteles) sino, como ya hemos mencionado, el de vivir bien, que alcanza su sentido absoluto, al igual que todos, en la ciudad celestial de Dios. “Para San Agustín [...] los reinos regidos por la justicia, el derecho y el bien común, según lo ha establecido la ley de Dios, hacen a los hombres libres y felices” (Jose Ramón Recuero Astray, p.47, El bien común en la filosofía clásica y moderna, 2024)

San Agustín es una figura capital, no solo en la teología cristiana, si no en la historia de la filosofía, pues es uno de los primeros pensadores que converge el pensamiento heleno con el cristiano. Por eso está considerado como uno de los Padres de la Iglesia, ya que es uno de los máximos desarrolladores del pensamiento católico, integrando el pensamiento pagano para comprender las verdades cristianas y abriendo además una de las dos principales corrientes de pensamiento de la escolástica medieval, la platónica.

El último pensador del cuál hablaremos antes de entrar con Santo Tomás es Boecio, un filósofo romano que vivió en el siglo VI d.C que tras ser encarcelado por Teodorico el Grande escribió su obra más importante *De Consolatione Philosophiae*, en el cual Boecio habla sobre la naturaleza del bien. Despojado de todo en la cárcel, Boecio escribió lo siguiente en el libro tercero de *La Consolación de la Filosofía*; “Dios y la felicidad son el Bien sumo: por tanto, la suma Felicidad es una misma cosa con la suma Divinidad” (Boecio, p. 135, La Consolación de la filosofía, siglo VI d.C). Durante todo el libro tercero, Boecio plantea un diálogo (todo el libro está escrito en clave de diálogo filosófico, como Platón) con la Filosofía (de ahí el título, ya que la Filosofía se personifica para consolarle en su encarcelamiento) sobre los falsos caminos por los cuales los hombres buscan la felicidad. Los falsos caminos sobre los cuáles habla Boecio comprenden el acumular riquezas, el poder, la gloria... Atributos los cuáles curiosamente Boecio poseyó en vida, hasta que le fueron arrebatados y abrió los ojos en la cárcel a la falsedad y efimeridad de estas cualidades. En su soledad Boecio se da cuenta de que estos falsos

caminos no aspiran más que al placer de los sentidos que ulteriormente no producen más que tristeza y remordimientos y que “clava su aguijón a aquellos que los disfrutan. Y a semejanza de la abeja voladora que ha dejado su miel, huye después de herir ferozmente el corazón que se les abrió.” (Boecio, p.121, La Consolación de la filosofía, siglo VI d.C). Porque estos caminos y placeres no son más que elementos pasajeros que dejan vacío el corazón y el alma, y es en Dios donde debemos buscar el principio de lo bueno, porque todas estas cosas que los seres humanos anhelan, poder, riqueza, gloria... Se encuentran de manera indivisible en Dios, y el ser humano en su ignorancia divide estos atributos y los busca en bienes particulares y terrenales que prometen lo que se apetece (la riqueza por ejemplo) pero excluyen el resto de cualidades, y por tanto nunca pueden proporcionar la felicidad suma.

Por lo que el bien y la felicidad absoluta no se alcanzan en este mundo que es de naturaleza imperfecta y cuya felicidad es también incompleta. Para hallar la felicidad y el bien sumo dice Boecio que debemos buscar en la fuente de todas las cosas, de donde surge la felicidad sustancial y perfecta. Y esa fuente es Dios, pues es el primero de todos los seres y su naturaleza está por encima de todo bien, por lo que el bien sumo y por ende la felicidad suma no pueden encontrarse más que en Dios.

Así que de nuevo, como en San Agustín, tenemos la imposibilidad de hallar el bien absoluto en la tierra, sino que debemos buscar en Dios nuestra felicidad y nuestro bien, y dicha búsqueda la debemos hacer en el terreno de la sabiduría y la virtud, intentando comprender cuáles son los principios por los cuáles debemos regirnos en sociedad para acercarnos en la medida de la posible a Dios.

Estos dos últimos pensadores que hemos visto, Boecio y San Agustín, hacen converger, al igual que haría Santo Tomás de Aquino, a un Dios cristiano con la filosofía griega, pero con una ligera diferencia, aquellos Dos toman una corriente de pensamiento neoplatónica, Santo Tomás por su lado recurrirá a Aristóteles para desarrollar su filosofía. Esto se debe a que en el siglo XII se abre una nueva etapa para la filosofía, el mundo árabe trae a occidente la filosofía de Aristóteles, que gracias a la labor de la escuela de Toledo se traduce al castellano y al latín y así los filósofos de la Escolástica medieval se ven no sólo influenciados por Platón (como en la época de la patrística) sino principalmente por Aristóteles. Todo esto sumado a la aparición de las universidades da lugar a una de las épocas más fértiles y brillantes de la filosofía y se da comienzo al gran siglo clásico de la Edad Media.

2. El bien común en el tomismo, con énfasis en Santo Tomás

Santo Tomás de Aquino fue un fraile dominico nacido en Sicilia en el siglo XIII que fue canonizado por el Papa Juan XXII en 1323, declarado doctor de la Iglesia en 1567 y santo patrón de las universidades y centros de estudio católicos en 1880. Estudió en París, donde tuvo como maestros destacados a Alejandro de Hales y a Alberto Magno, agustiniano (por ende neoplatónico) y franciscano el primero, dominico y aristotélico el segundo. Fue con el segundo con el que más estrecha relación mantuvo y con el cuál se marchó a Colonia para aprender en profundidad la obra de Aristóteles. Tomás se convirtió en profesor de teología en varias universidades europeas y escribió numerosas obras teológicas y filosóficas que han tenido un impacto duradero en la historia del pensamiento occidental. Su obra más famosa es la *Suma Teológica*, una obra monumental que aborda una amplia gama de cuestiones teológicas, éticas y filosóficas, desde la existencia de Dios hasta la moralidad y la ley. Además de su labor intelectual, Tomás también desempeñó un papel importante en la vida de la Iglesia. Fue consultado por varios papas y líderes eclesiásticos en asuntos teológicos y políticos, y participó en debates y disputas teológicas de su tiempo. Finalmente, Santo Tomás murió en 1274.

A pesar de que principalmente hablaremos sobre Santo Tomás también comentaremos otros pensadores tomistas para apoyar y complementar las ideas de Santo Tomás. Autores como Jacques Maritain, John Finnis o Alasdair MacIntyre.

Santo Tomás cómo hemos mencionado toma como mentor anacrónico a Aristóteles, e impulsa la teoría del bien común de Aristóteles. Considera al igual que Aristóteles que el hombre es un ser social por naturaleza, y que la sociedad es para el individuo y no al revés. Santo Tomás le da un significado más político y jurídico que la definición brindada por Aristóteles, para él el bien común adquiriría su significado a la hora de gobernar, para él gobernar era conducir lo gobernado a su debido fin, y dicho fin no era más que el bien común.

Para Santo Tomás, el bien común es el fin último de la ley y la razón de ser de la autoridad política. Sostiene que la ley debe estar orientada hacia la promoción del bien común, que

es el bien de toda la comunidad y no simplemente la suma de los bienes individuales. En este contexto, la justicia es entendida como la virtud que busca el bien común y equilibra los derechos y deberes de los individuos en la sociedad.

Esto es algo que verdaderamente hemos ido viendo a lo largo del trabajo, desde el primer párrafo en que comentábamos la dualidad de Derechos que ya estaba presente en Platón, en el que la razón nos permitía acceder a la virtud de la Justicia y conformar leyes de acuerdo con dicha virtud. Con Aristóteles también vimos en la introducción que la Justicia es virtud y que como virtud debía regir además en las relaciones interpersonales, dando un cariz de comunidad a la Justicia que tomaría Santo Tomás para desarrollar su concepción iusnaturalista.

Y es muy curioso el hecho de cómo relaciona las virtudes morales (recordemos que la justicia es una de ellas) Santo Tomás con la vida digna y propia del hombre, para él la vida activa (igual que para Aristóteles) es la vida propia del hombre y esta consiste en el ejercicio de las virtudes morales.

En uno de los artículos del Tratado de la Justicia que hace Santo Tomás en el *Suma Teológica* propone la crítica al precepto del jurista romano Ulpiano que dice “la justicia es la perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho” (Santo Tomás de Aquino, p.475, Suma teológica Vol. 3, 1265). Santo Tomás dice que la definición es correcta si esta se comprende bien. La justicia, dice Santo Tomás, tiene como materia propia las cosas que se refieren a otros, la justicia es virtud y para ello debe ser voluntaria, estable y firme, y que en lugar de un acto aislado la justicia debe ser un hábito. La virtud es un hábito, una segunda naturaleza, mediante la cual el sujeto adquiere la perfección. En cuanto al hecho de que la justicia sea virtud debemos especificar qué se trata de una virtud moral que Santo Tomás define como, hábitos buenos que regulan las acciones humanas. Y las acciones humanas son buenas en la medida que se someten a la razón, y la justicia en la medida en que rectifica los actos humanos se puede considerar como virtud moral. Porque Santo Tomás se guía por San Gregorio, que en su libro *Moral* dice lo siguiente “que toda la estructura de una obra buena se levanta sobre cuatro virtudes; es decir, templanza, prudencia, fortaleza y justicia” (San Gregorio, c49, Moral II, siglo VI d.C).

Tenemos así una primera definición de lo que significa la justicia para Santo Tomás, la justicia ordena al hombre con relación a otro, pudiendo considerar al otro de dos formas,

bien individualmente, bien en común. Todos participamos de una comunidad, del mismo modo que las partes se relacionan con el todo, por tanto, la justicia bien se ordene a uno mismo, bien a otras personas individuales, sigue ordenándose hacia la comunidad y hacia el bien común. De este modo un acto de virtud, cualquiera que sea, puede ser justicia en la medida en que lleve al hombre al bien común, y es por ello por lo que la justicia se puede considerar bien general. A esta justicia, dice Santo Tomás que la podemos llamar justicia legal, ya que orienta al hombre a la concordia con la ley que ordena los actos de todas las virtudes del bien. Para Santo Tomás la ley es obra de la razón, y al ser una de las materias de las cuales se ocupa la razón, el principio supremo es el fin último, y el fin último de la vida humana es la felicidad. Por tanto, la ley debe mirar a ese objetivo de felicidad del ser humano.

También la idea del bien común afecta en el pensamiento de Santo Tomás al hecho de quién debe legislar, y la competencia para Santo Tomás es, bien para la multitud (pues las leyes se dirigen hacia el bien común), o bien para aquél que representa a la multitud. Por lo que incluyendo este punto puede estimarse que para Santo Tomás la ley podría ser entendida como una prescripción de la razón ordenada al bien común y promulgada por aquél que posee el beneplácito de la comunidad.

Pero a pesar de que Santo Tomás y Aristóteles congenien en muchos de sus planteamientos, Santo Tomás tenía la suficiente genialidad para no plegarse simplemente al aristotelismo, y su punto de partida en lo concerniente a la moralidad radica en el cristianismo. Y mientras que Aristóteles solo aborda la justicia desde un contexto de la ética que constituye un acto virtuoso del ser humano, Santo Tomás aborda el concepto en mayor profundidad como elemento esencial de su teología y metafísica, pues el hombre tiende a Dios, el poder se deriva de él, y la primera ley de la voluntad humana es *lex aeterna, quae est quasi ratio Dei* (la ley eterna, que es como la razón de Dios), y por tanto la ley eterna es algo que rige el mundo y sirve como fuente del resto de leyes naturales y morales. De este modo para Santo Tomás existe una ley moral objetiva que el hombre puede conocer a través de la razón y que no es más que una búsqueda de Dios, por lo que la moral tomista no es más que un movimiento de la criatura racional hacia Dios, un Dios que finalmente se puede alcanzar por el conocimiento.

Pero la justicia que cómo dice Santo Tomás orienta al hombre al bien común, no sólo debe ocuparse de la virtud común sino que debe también orientar al hombre hacia sus fines particulares que le hagan crecer y mejorar como tal, porque tanto la justicia como la virtud no son sólo cosas generales, sino que también podemos dirigirlas hacia nosotros mismos. Para Santo Tomás la justicia legal sobrepasa del resto de virtudes morales ya que está orientada hacia el bien común y no hacia el bien particular (y este primero es más importante que el segundo), porque la justicia en cierta medida es el bien del otro, en la medida en que el justo es virtuoso y se comporta como tal respecto del otro³.

En esta relación del hombre con la comunidad, de la parte con el todo, Santo Tomás plantea las dos definiciones de justicia, distributiva y conmutativa. Cualquier parte (individuo) se puede relacionar bien con la comunidad (el todo) o con otros individuos (las partes), en la segunda relación de una persona privada con otra persona privada es donde Santo Tomás dice que opera la justicia conmutativa, que consiste en los cambios que se producen entre dos personas. En la otra relación, la del todo con la parte, es donde se enmarca la justicia distributiva, que es la que se encarga de distribuir los bienes comunes entre los individuos. De ahí que para Santo Tomás haya dos justicias en lo que se refiere a las partes subjetivas de la justicia. Entrando más en detalle en ambos tipos de justicia, la justicia conmutativa es para Santo Tomás el acto de reponer la cosa tomada o recibida y que satisface por completo la igualdad requerida por el derecho, en muchos casos la restitución exacta es muy complicada, por lo que Santo Tomás dice que en la restitución se debe atender a la media aritmética (es una igualdad geométrica, siguiendo la terminología de Aristóteles) y esta se determina según la igualdad de la compensación. Por ello en todas las acciones de intercambio ya involuntarias (fraude, rapiña, robo...) o voluntarias (compraventa, préstamo...) al poder determinarse el término medio de la compensación pertenecen al tipo de justicia conmutativa.

Por su lado la justicia distributiva no puede atender a una igualdad geométrica, pues en el reparto de los bienes comunes a los particulares no puede haber una proporción estricta, pues los individuos no somos iguales ni tenemos las mismas necesidades, es por tanto que hablamos de una igualdad proporcional. Así que una de las grandes diferencias entre

³ Estas nociones sobre la justicia como virtud y su orientación se encuentran principalmente en el volumen tres de la Suma teológica de Santo Tomás de Aquino, donde se encuentra su Tratado de la Justicia.

justicia conmutativa y distributiva es cómo medimos la igualdad material, en la conmutativa es relativamente fácil como hemos visto supra, sin embargo, para la justicia distributiva el parámetro de igualdad es bastante más complejo.

La doctrina que desarrolla Santo Tomás es que aquello que recibe el individuo de la sociedad debe corresponderse con unos méritos que le hagan digno de lo que le otorga la sociedad, es decir, el parámetro de la igualdad es la dignidad de la persona (no dignidad por el mero hecho de ser persona, sino una causa que le haga digno de lo que se le otorga) o su posición en la estructura social. Por ejemplo, si a una persona se le designa como profesor debe poseer unos méritos que se ajusten con el conocimiento y el saber. En la justicia distributiva la persona se gana sus derechos, se recibe de la sociedad en función a tus méritos, se evita de este modo el favor político y el parasitismo social ⁴. Es importante no confundir esta justicia distributiva de Santo Tomás con la justicia social (la desarrollada por la Iglesia Católica en el siglo XX por ejemplo), ya que esta segunda se pregunta primordialmente sobre cómo repartir los bienes en atención a las desigualdades sociales, sin embargo, como hemos visto la justicia distributiva plantea dicha distribución sometiéndose a los méritos de los individuos.

Santo Tomás plantea la cuestión de cómo se ha de juzgar y plantea que siempre se debe hacer según las leyes escritas. Para él el juicio no es más que la determinación de aquello que es justo, y lo que es justo lo es por dos razones, bien por su naturaleza (derecho natural), o bien por pacto de conveniencia entre los hombres (derecho positivo). Ahora bien, la ley escrita recoge ambos tipos de derecho, a pesar de que no instituya el derecho natural pues este toma su carácter y fuerza de la naturaleza no de la ley. Es por ello importante que a la hora de juzgar el juez se atenga a la ley escrita, porque de otro modo el juicio se alejaría de lo justo natural y de lo justo positivo.

⁴ Esta parte de la justicia distributiva va a ser interesante compararla con el pensamiento marxista, porque pocas sociedades más parasitarias que la comunista, tal vez la teoría no lo contemple, pero la práctica ha demostrado otra cosa.

2.1. La noción del bien común según pensadores influidos por el tomismo

Jacques Maritain un filósofo católico francés del siglo veinte, sostenía que no debía ser sólo la ley la que tuviera por fin último el bien común de la sociedad, sino que el Estado en su totalidad debía estar al servicio del bien común. El Estado, según lo define Maritain es “aquella parte del cuerpo político especialmente preocupada por el mantenimiento de la ley, la promoción del bienestar común y el orden público, y la administración de asuntos públicos.” (Jacques Maritain, p.12, El hombre y el Estado, 1949). Maritain sostiene que el hombre no debe estar al servicio del Estado, sino que el Estado es para el hombre. El problema, plantea Maritain, es que el verdadero significado del Estado se ha perdido, donde este ha desplazado al hombre de la vida política y, en una época posterior a las dos guerras mundiales que ha visto el auge de los totalitarismos, donde la máxima preocupación de las democracias ha sido desarrollar una justicia social y protegerse de las amenazas totalitarias, se ha asumido el riesgo de ceder demasiadas funciones al Estado, aceptando que este haya absorbido en su figura la soberanía del pueblo, arrogándose un concepto de individuo (como los monarcas del siglo XVI) que reúne y concentra en si todo el cuerpo político. Así que en la medida en la que el cuerpo político no renueve sus estructuras para permitir al pueblo participar efectivamente de su libertad, y que el Estado sea un verdadero instrumento para el bien común, no se podrá conseguir que el desarrollo científico, intelectual, político y moral del ser humano deje de ser una amenaza a las libertades del hombre. Porque solo entonces podrá el Estado alcanzar su verdadera función y dignidad, que no se deriva del poder ni del prestigio sino del ejercicio de la justicia.

John Finnis otro pensador iusnaturalista que tomo como base el tomismo, consideraba que la comunidad se construye en base a una relación interpersonal basada en la actuación común, ayudando a los demás a que consigan desarrollarse plenamente, luchar por encontrar nuestro propio camino de autorrealización, tener consideración por los demás y ayudarles. Y en línea con el iusnaturalismo, una comunidad completa es aquella que promueve una serie de principios básicos y fundamentales, cuyos miembros interactúan entre ellos de forma recíproca y que comparten un objetivo común, dicho objetivo común es el bien común. Para Finnis la comunidad necesita de estos principios para alcanzar el bien común, principios como la Justicia, que para él supone una manutención de los derechos y la dignidad de todos los miembros de la comunidad. Todo esto lo orienta Finnis

al hecho de que las instituciones que gobiernan una comunidad y que deben preservar y promover estos valores, deben procurar también una serie de bienes básicos necesarios para que el ser humano florezca, como la vida, la salud, el acceso al conocimiento, la posibilidad de socializar...

Y en esa misma corriente se enmarca el filósofo escocés Alasdair MacIntyre, que en pleno siglo XXI sostiene que la Justicia y el Derecho modernos han perdido su fundamentación moral debido a una ruptura con la tradición, siendo en la tradición ética donde debemos mirar para recuperar las virtudes comunes que han sostenido civilizaciones durante siglos. En su crítica a la ruptura con la tradición menciona a los filósofos de la Ilustración como Hume o Kant por haber sido los culpables de hacer seccionar la relación con la tradición histórica y ética y que en sus nuevos planteamientos emotivos (Hume) o racionalistas (Kant) han pervertido las sólidas bases del Derecho y la Justicia. “El proyecto de proveer a la moral de una validación racional fracasa definitivamente y de aquí en adelante la moral de nuestra cultura predecesora -y por consiguiente la de la nuestra- se queda sin razón para ser compartida o públicamente justificada. En un mundo de racionalidad secular, la religión no pudo proveer ya ese trasfondo compartido ni fundamento para el discurso moral y la acción; y el fracaso de la filosofía en proveer de lo que la religión ya no podía abastecer fue causa importante de que la filosofía perdiera su papel cultural central y se convirtiera en asunto marginal, estrechamente académico” (Alasdair MacIntyre, p.72, *Tras la Virtud*, 1981). Y de este modo la historia moderna de la ética es una concatenación de errores donde los filósofos han ido partiendo de las bases erróneas de las ideas de la época de la Ilustración. “El intento de encontrar lo que Kant cree máximas morales en lo que Kant cree ser la razón fracasa tan cierto como fallaba el intento de Kierkegaard de hallar la fundamentación en un acto de elección” (Alasdair MacIntyre, p.68, *Tras la Virtud*, 1981).

Este cambio de carácter hizo que ya no hubiera una conexión entre los preceptos morales y la naturaleza humana, porque la ética es lo que nos permite a los hombres acercarnos desde un estado de “el hombre tal como es” a un estado de “el hombre tal como podría ser si realizara su naturaleza” y así para MacIntyre los preceptos de la ética deben ser entendidos no sólo como mandatos teológicos sino también como manifestaciones de una ley divina y ordenada. Y “La razón no puede dar, afirman las nuevas teologías, ninguna auténtica comprensión del verdadero fin del hombre: ese poder de la razón fue destruido

por la caída del hombre” (Alasdair MacIntyre, p.77, *Tras la Virtud*, 1981). La secularización de la ética ha despojado del sistema la esencia del hombre, y borra por completo la búsqueda de un bien último y supremo al cual aspiran todos los hombres

Esta concepción iusnaturalista de la ley y la justicia, constituye lo que en filosofía del derecho se conoce como Derecho Natural, basando el Derecho en una concepción ética de principios morales universales, uniendo intrínsecamente la noción de Derecho a la de justicia. “La idea de un Derecho natural es paralela a la idea de principios y normas morales de comportamiento que, cuando se proyectan sobre las relaciones interpersonales, conforman la noción de Justicia” (Pedro Talavera, p.108, *Filosofía del Derecho*, 2022). Y en función a ese Derecho Natural debe desarrollarse el Derecho positivo que rige las relaciones legales de los hombres. Esta idea de principios y normas morales universales cognoscibles por todos los hombres aporta una concepción de universalidad al Derecho, manifestando que todos los hombres somos igualmente dignos y que por ello todos merecemos el mismo trato por parte del Derecho.

2.2. Consideraciones finales sobre la reflexión tomista en torno al bien común

Como pequeño comentario anexo, me gustaría comparar la noción sobre el bien común de Santo Tomás, con la que gran parte de la sociedad actual tiene sobre este concepto. Muchas veces cuando se habla del bien común se entiende de manera simple y reductiva arguyendo que es el bien de la mayoría por encima del bien individual. Muchas veces se usa el caso hipotético de que, si nos ceñimos a la teoría del bien común, en una situación en la que un tren puede atropellar a una persona atada a las vías o descarrilar matando a los pasajeros, deberíamos atropellar a la persona y dejar que vivan los pasajeros. Sin embargo, Santo Tomás en su *Suma Teológica* establece claramente que matar al inocente nunca es lícito, ya que la vida de los justos mantiene y promueve el bien común en la sociedad, y la única razón por la que se puede argumentar la occisión de una persona es por la preservación del bien común, que se destruye con el pecado. Esto se debe a que la concepción más extendida sobre el bien común tiene un enfoque utilitarista, donde la única idea es cómo se puede maximizar la felicidad o bienestar general de una sociedad, sosteniendo que para que una acción sea moralmente correcta basta sólo con que se produzca el mayor beneficio para el mayor número de personas. Pensadores como Jeremy

Bentham o John Stuart Mill desarrollaron esta teoría basada en una ética teleológica, es decir, donde lo único que importa es el valor final que producen nuestras acciones, y en la corriente del utilitarismo ese valor final es moralmente aceptable si los efectos favorables predominan sobre los desfavorables, si muere uno en vez de cientos en el caso que nos atañe. Esta ética teleológica choca frontalmente con la ética y moral cristiana de Santo Tomás que está además vinculada con la ética aristotélica de la virtud, donde lo importante no reside en el valor final de nuestras acciones sino en su esencia (en el sentido ontológico de la palabra) moral, ya que las acciones son moralmente buenas o malas per se. Porque la moral humana viene determinada para Santo Tomás por la ley natural que se deriva a su vez del orden establecido por Dios, y para la ley divina y la teología cristiana la moralidad radica en la naturaleza de la acción y no en las circunstancias que rodean a la acción, y esa naturaleza es moralmente buena en tanto en cuanto acerca al individuo a Dios y está de acuerdo con las virtudes y principios de su ley, como la caridad o la prudencia.

Porque Mill, que fue un político y filósofo británico, abogaba por la libertad del individuo por encima del control de la sociedad y el Estado. Estuvo notoriamente influenciado por el positivismo de Comte y fue un fiel defensor del empirismo y el método inductivo como el único modo de conocimiento humano lógico. No es extraño pues que desarrollara una ética que casi funciona como un sistema lógico de beneficios y perjuicios, donde la decisión tomada por el individuo es éticamente correcta en la medida en que los beneficios sobrepasan a los perjuicios. Porque al igual que el positivismo plantea un sistema de conocimiento donde sólo la evidencia sensible nos permite adquirir conocimiento, el utilitarismo plantea que toda acción se realiza con vistas a un fin, y conocer el propósito y consecuencias de dicho fin sería lo primeramente necesario para realizar la acción, por lo que un criterio palpable y reconocible de lo que es justo o injusto debería ser el medio para establecer la justicia o injusticia de nuestra acción. Mill sostiene que la mayoría de las creencias morales hasta la época se han basado en un criterio no reconocido, haciendo que la ética haya sido más una consagración de los sentimientos humanos que una guía. Y como los sentimientos humanos son volubles y están sujetos a las circunstancias, estos sistemas éticos han fallado en establecer, valga la redundancia, un sistema que valga para encontrar la mayor felicidad para los hombres, y por tanto las moralidades aprioristas no son lo suficientemente válidas, pues no lidian con lo verdaderamente importante que es la consecuencia de la acción, de ahí surge la necesidad

del utilitarismo, de establecer que un acto es bueno si constituye un medio para alcanzar algo cuya bondad se ha probado.

Terminamos este capítulo sobre Santo Tomás de Aquino con esta breve consideración del utilitarismo porque nos sirve para trazar un puente con nuestro siguiente capítulo sobre la visión marxista del bien común. Porque siendo corrientes de pensamiento contemporáneas, el marxismo y el utilitarismo comparten ciertos puntos de vista como la búsqueda de maximizar la felicidad, uno a través de la felicidad individual y un sistema ético particular y el otro a través de una actividad colectiva que satisfaga las necesidades de una determinada clase social.

Así que, terminado el capítulo de Santo Tomás, damos un salto de seis siglos para hablar sobre la corriente de pensamiento seguramente más importante de nuestro siglo y del anterior, el marxismo.

3. El Bien Común en Marx y pensadores marxistas

Primeramente, debemos hacer una breve definición de lo que es el marxismo y cuando se desarrolló, para después poder trazar un hilo con los pensadores que desarrollaron sus principales ideas y que reinterpretaron sus bases para aportar nuevas lecturas, porque es importante destacar que el marxismo no ha sido algo estático y que a lo largo de la historia distintos filósofos han desarrollado sus corrientes de pensamiento en base a este sistema. Así que, a pesar de su perpetuo cambio, trataremos de encontrar ciertos puntos en común de distintos pensadores, teniendo siempre en mente aquellas ideas enfocadas en desarrollar el concepto del bien común desde una perspectiva marxista.

Hay que empezar por definir y diferenciar dos términos muchas veces confundidos pero que, a pesar de estar relacionados, son distintos. El marxismo y el comunismo. Estos dos términos se confunden a menudo porque están intrínsecamente ligados, el marxismo es un conjunto de ideas y teorías sociales y económicas desarrolladas por Karl Marx y Friedrich Engels. Se basaban originalmente en una serie de fundamentos como la lucha de clases, el materialismo histórico, la plusvalía... Es una forma de comprender la historia y la sociedad contemporánea (la Europa del siglo XIX, pues fue la época donde nació esta

teoría) que promulgaba una sociedad sin clases dónde sus principales pilares como la no alienación del hombre, la abolición de la propiedad privada, la búsqueda de un bien común colectivo... Se desarrollaban. Esta sociedad sin clases, que surge de la crítica del marxismo al capitalismo que imperaba en la Europa decimonónica, es lo que más tarde ha venido a conocerse como comunismo. En su idea de abolición del capitalismo y de los medios de producción privada, Marx y Engels hablaban de una dictadura del proletariado que resultaría como consecuencia de la revolución surgida por la lucha de clases. En el manifiesto comunista de 1848, Marx y Engels hablan sobre cómo el capitalismo ha abolido todo tipo de libertades para reducirlas a un único tipo de libertad, la de comerciar de forma ilimitada. En definitiva, las libertades de todos por la de unos pocos que aglomeran el conjunto de la propiedad. La única forma pues de liberarse de este sistema que oprime al proletario y ensancha la distancia entre ellos y la burguesía, es mediante una revolución que instaure una sociedad comunista, aboliendo así las clases y más significativamente la propiedad privada. Es evidente entonces que, a pesar de no ser conceptos iguales, el marxismo y el comunismo están intrínsecamente ligados al derivarse uno del otro.

El punto de partida de estos pensadores socialistas es ni más ni menos que el idealismo alemán del siglo XIX, principalmente Hegel y más en concreto su idea de la dialéctica. Hegel habla por vez primera de la dialéctica en su *Fenomenología del espíritu*. En él consideraba que la realidad era algo absoluto, inseparable de lo universal, que existe en una continua evolución de carácter racional⁵, y esa evolución lógica que comienza con el ser (pues la filosofía comienza con el ser) es la dialéctica. En otras palabras, la dialéctica es un movimiento del ser. Sin embargo, Engels consideraba esta dialéctica idealista, especulativa, no había ningún método, “lo único que tiene de absoluto es que no sabemos decir absolutamente nada acerca de ella” (Friedrich Engels, p.13 Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, 1886). De forma lógica, esta dialéctica idealista hegeliana y estéril para Marx y Engels, se transforma en sus manos en una dialéctica material, llevándolos a una interpretación materialista (más bien económica) de la historia.

Porque Marx y Engels no entendían que sólo la Europa decimonónica se construía sobre una lucha de clases donde el problema residía en quién tiene el poder material, sino que

⁵ Para más profundidad sobre la dialéctica ver G.F.W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1966) edición del Fondo de Cultura Económica de México (1985)

para ellos toda la historia de la humanidad era una historia de lucha de clases, desde la Antigua Roma con los patricios y plebeyos, hasta la Edad Media con el sistema feudalista. De aquí podemos entender entonces que el marxismo tiene una visión materialista⁶ de la historia, donde la posesión de los medios de producción y las condiciones económicas han sido las que han moldeado las sociedades a lo largo de la historia, y donde el resto de las condiciones que influyen en una sociedad, como la cultura, la religión, la política... Vienen determinadas por esas condiciones económicas subyacentes. Visión la cual se puede considerar real, pero sólo de un modo parcial, y aunque en verdad muy importante, secundaria desde un punto de vista completo de la historia. Visto que Marx y Engels entienden una revolución violenta que acabe con la estructura social existente como la única forma de cerrar la brecha entre clases, y puesto que la sociedad viene determinada por la distribución desigual de los recursos materiales, es lógico pensar que su visión de revolución proletaria acarrea una redistribución de los recursos erradicando la explotación de los trabajadores, buscando la justicia social que acabe con las desigualdades y transitando finalmente hacia el comunismo, dónde como se suele decir “¡De cada cual; según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!” (Karl Marx, p.12, Crítica al programa de Gotha, 1875).

Y este es ni más ni menos el núcleo del pensamiento marxista. La economía se basa en la mercancía, y un producto es mercancía en el momento en que vincula recíprocamente a dos personas o comunidades y “La Economía Política no trata de cosas, sino de relaciones entre personas y, en última instancia, entre clases; si bien estas relaciones van siempre unidas a cosas y aparecen como cosas.” (Friedrich Engels, Contribución a la crítica de la economía política, 1859) Introduciendo, sin que sepamos muy bien cómo, la cosificación de un pensamiento que originalmente hablaba de las relaciones interpersonales, además de la sustantivación de la idea de la lucha de clases que quedaba reducida a burgueses y proletarios.

Se menciona esto con la intención de explicar que dentro de la ideología marxista hay de forma intencionada una búsqueda del bien común, un bien común que queda sustituido por un bien de clase. Se trata de un bien común un tanto pervertido y que no casaría con la visión tomista del mismo (hecho que se desarrollará en el siguiente capítulo) ya que necesita de la supresión de una parte de la sociedad mediante la violencia. Pero sí que

⁶ De nuevo este término es un tanto impropio al ser su interpretación de la historia más económica que materialista

podemos relacionar esta ideología con un concepto relativamente amplio del bien común, tanto en su primigenia idea de revolución que pretende una remodelación de la estructura social para despojar a unos pocos del poder y entregárselo al pueblo, como en su último estadio de comunismo donde las desigualdades e injusticias desaparecerían permitiendo a los individuos desarrollarse libre y plenamente⁷.

El pensamiento de Marx y Engels dio lugar a uno de los eventos más relevantes del siglo XX, la Revolución rusa de 1917, que culminó el 25 de octubre de 1917 (7 de noviembre según el calendario gregoriano) cuando el gobierno provisional⁸ que integraba tanto a mencheviques como a bolcheviques, fue derrocado por los propios bolcheviques liderados por Vladimir Lenin y León Trotski. Consiguiendo de este modo que el poder del imperio ruso recayera en los *soviets*⁹, formando un nuevo gobierno denominado Consejo de Comisarios del pueblo o *Sovnarkom*, cuyos comisarios gubernamentales formaban todos parte del Partido bolchevique. Damos paso así, al siguiente pensador de la corriente marxista, seguramente el más importante después de Marx, Vladimir Ilích Uliánov, más conocido como Vladimir Lenin.

3.1. Otros pensadores marxistas en relación con el bien común

En el mismo año de la Revolución de octubre (1917) Lenin escribió la que seguramente sea su obra más importante, *El Estado y la Revolución*. En dicha obra Lenin adapta el pensamiento marxista a la situación específica de la revolución rusa, donde habla de que un partido debe liderar la revolución que acabe con el Estado e instaure una dictadura proletaria. Encontramos aquí ya la primera diferencia entre Lenin y Marx, porque esta dictadura proletaria de la que habla Lenin, la cual consiguió efectivamente instaurar, no es la misma sobre la que hablaba el alemán. Para Marx el concepto suponía un intervalo a medio plazo no centralizado, donde lo que él entendía como dictadura no era más que el poder político del proletariado (ganado a través de la revolución) que serviría para transformar (abolir) las estructuras políticas y sociales existentes, y que culminaría con una sociedad sin Estado donde esta se autogobernara, y donde la denominada “dictadura” no fuera más que una democracia con una mayoría obrera. Como dice Alan Ryan en su

⁷ Interesante ver cómo podremos comparar esta idea del bien común con la idea marxista de que el Estado debe desaparecer ya que los filósofos griegos desarrollaban el bien común en función de la *polis*.

⁸ Instaurado en febrero de ese mismo año.

⁹ Consejos obreros socialistas.

libro *De Política II: Desde Hobbes hasta hoy* “Desde el momento en que todas las formas de gobierno son dictaduras de clase, en el análisis de Marx, una democracia con una mayoría substancial de la clase obrera es, por definición, una dictadura del proletariado. [...] La democracia proletaria habrá de ser menos represiva que los regímenes anteriores porque no se trata de una minoría que gobierna a una mayoría, sino de una mayoría que se gobierna a sí misma y a una burguesía en desaparición.” (Alan Ryan, p.427, *De Política II: Desde Hobbes hasta hoy*). Para Lenin por otro lado esta dictadura debía de ser algo efectivo, que se instaurara como Estado de forma transitoria, donde el partido de vanguardia, líder de la revolución, tuviera un control centralizado sobre el Estado y la sociedad, en sus propias palabras “El proletariado necesita el Poder del Estado, organización centralizada de la fuerza, organización de la violencia, tanto para aplastar la resistencia de los explotadores como para dirigir a la enorme masa de la población, a los campesinos, a la pequeña burguesía, a los semiproletarios, en la obra de "poner en marcha" la economía socialista” (Vladimir Lenin, C.II, *El Estado y la Revolución*, 1917) “Y lo primero que ha sido establecido con absoluta precisión por toda la teoría de la evolución y por toda la ciencia en general [...] es el hecho de que, históricamente, tiene que haber, sin ningún género de duda, una fase especial o una etapa especial de transición del capitalismo al comunismo.” (Vladimir Lenin, C.V, *El Estado y la Revolución*, 1917)

De este modo Lenin difiere de la idea de Marx de que alcanzar una sociedad autorregulada donde el proletariado tuviera acceso directo a los medios de producción y la sociedad en su conjunto distribuyera los recursos en función de aquellos que más lo necesitaran¹⁰, se pudiera alcanzar sin pasar primero por una democracia centralizada. Estableciendo que un partido de vanguardia debía estar a la cabeza del proletariado para centralizar y distribuir ellos mismos los recursos¹¹, tomándose eso sí, las decisiones democráticamente, incluyendo al pueblo en el gobierno de la sociedad. En cuanto a la crítica que hacíamos en la nota al pie número [11] sí que es verdad que Lenin consideraba que una vez se alcanzase la consolidación del poder del proletariado, el Estado centralizado debería desaparecer. “*Cuando la libertad exista no habrá Estado*” (Vladimir Lenin, C.V, *El Estado y la Revolución*, 1917).

¹⁰ A esta visión de Marx la mayor crítica que se le puede hacer, y de donde tal vez surja la desavenencia de Lenin, es que es demasiado utópica como para ser efectivamente desarrollada en el mundo real.

¹¹ La crítica que podríamos hacer aquí es que este planteamiento corre el riesgo de acumular en unos pocos demasiado poder, volviendo inevitablemente a la situación de partida que exigía una revolución por la desigualdad al acceso de recursos.

Bien es cierto que ambos, Lenin y Marx, contemplan una sociedad de masas donde se homogenizan las características culturales, políticas, económicas... de las personas que integran la sociedad y que hace que el individuo se pierda de algún modo entra la multitud. Algo que es perfectamente coherente con el desarrollo del mundo moderno, donde cómo señaló Mill la importancia de las masas era cada vez mayor frente a la de los individuos. Lo cual nos retrotrae de nuevo a Hegel, pues su postulación sobre la filosofía de la historia universal pone claramente al espíritu del pueblo (*zetgeist*) por encima del individuo. Por lo que, de nuevo, trayendo esto hacia nuestro campo, el bien común es algo que se alcanzaría en dichas sociedades de forma uniforme y colectiva, donde además la sociedad proletaria podría moldear el carácter y la capacidad de los individuos. En palabras de Antonio Escotado “Lo añadido por Helvecio en su *De l’esprit* (1758) fue que “todos los hombres tienen la misma dotación intelectual [...] difiriendo solo por un deseo de instrucción»; puesto que ese deseo depende a su vez de la instrucción recibida, no cabe suponer nada «individualista» en la naturaleza humana. Según Mehring, su primer biógrafo, Marx descubrió «la base social del comunismo» estudiando precisamente a Helvecio” (Antonio Escotado, p.655, *Los enemigos del comercio* Vol.3, 2016)

Por lo que podemos decir que esta perspectiva marxista-leninista del bien común pasa por una depuración masiva de la sociedad en aras de convertirla en una masa homogénea, donde la sociedad o el poder estatal pueden moldear a las nuevas generaciones a su imagen y semejanza para que actúen e integren los mismos valores que ellos tienen, y que así perpetúen el ideal socialista. En una sociedad donde los frutos del trabajo pertenecen íntegramente a toda la sociedad y donde el interés colectivo somete en todo caso al individual, haciendo que el trabajo solo sea posible en sociedad ya que este solo es fuente de riqueza y cultura si se comparte y lo que se quita a un individuo en calidad de productor vuelve a él en calidad de miembro de la sociedad. El problema es que Marx no define esta sociedad, no la delimita y por tanto es complicado saber cuál sería el objetivo último de este grupo de hombres, surgiendo de nuevo el problema de que para el marxismo las aspiraciones de todos los hombres son iguales y que el bien común no es más que un estado de igualdad y de satisfacción de necesidades básicas para todos, eliminando así la posibilidad del desarrollo individual que generalmente se produce a través del comercio.

Lenin finalmente moriría en 1924, desatando una lucha de poder en el seno del Partido comunista entre las distintas facciones, algunas de ellas lideradas por personajes como Iósif Stalin o León Trotsky. En dicha década de los años 20 fue finalmente Stalin el que

se alzó como vencedor y líder del Partido comunista, expulsando (o directamente asesinando) al resto de líderes bolcheviques que podían suponer una amenaza para su liderazgo, consolidando el poder absoluto de la Unión Soviética en 1930. Como sucesor de Lenin, Stalin es también una de las figuras más importantes del pensamiento marxista (a pesar de que tras su muerte en 1953 este quedara casi completamente borrado).

Antes nos hemos referido a el término marxista-leninista de manera equívoca, puesto que Lenin jamás lo llamo así, sino que consideraba su pensamiento una aplicación del de Marx a su situación particular, y en verdad es a la interpretación marxista de Stalin a la cual llamamos de este modo. Ciertamente es con Stalin con quien empieza la época más oscura del comunismo y de la culminación del pensamiento marxista, porque Stalin hace algo que realmente rompe¹² con la idea de sociedad estructurada horizontalmente del marxismo, y que es muy similar a lo que mencionábamos en el capítulo anterior en relación con el pensamiento de Jacques Maritain, el Estado como concepto de individuo por encima de la sociedad. En el caso de Stalin los riesgos que mencionaba Maritain son todavía más grandes, pues ya no es el Estado, un conjunto de personas y órganos políticos, quien se presenta como líder casi absoluto, en el caso de la Unión Soviética es el propio Stalin quién al estilo de Louis XIV proclama “*L’Etat, c’est moi*”¹³. De este modo la perversión marxista de Stalin llevo un paso más allá la idea de Lenin de la centralización del poder, acumulando en su figura y en su partido la totalidad de los recursos, erradicando por completo la participación popular en la toma de decisiones. Así es como se llega a la máxima perversión, a la crítica que antes adelantábamos en la nota al pie número [4], a una sociedad parasitaria donde en nombre de las necesidades de la mayoría, del bien común y de la abundancia para todos, se consagra una única persona como líder legítimo de la sociedad que asume el absolutismo de un déspota y un tirano. “Quien se oponga a nuestra causa con actos, palabras o pensamientos – sí, bastan los pensamientos – será totalmente aniquilado”¹⁴ Arrogándose de este modo Stalin el concepto de colectivo marxista, concepto que se encuentra por encima del individuo, generando así que una única persona esté por encima del resto de individuos y que por ende ya no se juegue en el tablero de sociedad igualitaria que proponía Marx, sino que se genere una sociedad de nuevo piramidal, en el que de nuevo parece haber tan solo dos escalones, la cabeza que

¹² Decimos que rompe con la idea de sociedad igualitaria y homogénea del marxismo cuando en realidad es, perversamente, el desarrollo lógico de dicha sociedad en atención a la historia y al comportamiento humano.

¹³ Louis XIV el 13 de abril de 1655 ante el Parlamento de París

¹⁴ Iósif Stalin el 18 de diciembre de 1925 en el XIV Congreso del Partido Comunista

acumula todo el poder y los recursos, formada por el Partido comunista y los adscritos a él, y el resto del pueblo ruso.

Otro filósofo el cual vamos a mencionar es el húngaro György Lukács, nacido en 1885 y que fue figura destacada de la Escuela de Frankfurt y miembro del Partido Comunista húngaro. Para Lukács igual que para Marx, el movimiento del espíritu del cual hablaba Hegel sólo podía culminar, desde una perspectiva histórico-social, en el hecho de que el proletariado se convirtiera en el sujeto-objeto de la historia, significando esto que la clase obrera tenía la capacidad de actuar y transformar la realidad social, encontrando así la dialéctica hegeliana una realización ontológica en la conciencia del proletariado. Lukács hizo hincapié en el hecho de que los individuos obreros no están por encima de la totalidad de la clase, y por ello se debe insistir (en línea con lo postulado por Lenin) en la organización de un partido líder que organice esta conciencia proletaria, evitando así caer en la voluntad individual y momentánea¹⁵. Vemos que, en líneas generales, el pensamiento marxista establece un ente colectivo que está por encima del valor individual, cayendo de forma curiosa en una paradoja, pues desde la concepción del marxismo el trabajador se encontraba alienado de la humanidad al ser convertido por el capitalismo en mero objeto de intercambio. Sin embargo, en esta línea de colectividad por encima de individuo, también se puede argumentar que se aliena al individuo convirtiéndolo en un órgano de la colectividad, donde uno, sea mejor o no, no puede sobresalir sobre el resto. Toda la concepción marxista original y posterior busca saciar simplemente unas necesidades básicas para toda la sociedad, donde la justicia no permite que existan desigualdades sociales y económicas y que nadie tenga más de lo que le corresponde, volviendo de nuevo a una paradoja, ya que esto implica que el individuo no se pueda desarrollar libre y plenamente al estar está sujeto al apetito y necesidades del colectivo.

Ante esta paradoja que proponíamos sobre la imposibilidad de desarrollo individual y al hecho de la coerción directa que se produjo en la Rusia comunista para el establecimiento de una dictadura represiva y violenta, el filósofo Antonio Gramsci (que murió en Roma en 1937 tras pasar varios años en prisión debido a su activismo político) fue uno de los primeros pensadores marxistas en plantear una hegemonía de clase no basada en la fuerza,

¹⁵ Para más profundidad sobre esta idea de un partido de vanguardia en el pensamiento de Lukács ver György Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) editorial de ciencias sociales del Instituto del Libro de La Habana, Cuba (1970) <https://www.marxists.org/espanol/lukacs/1923/hcc.pdf>

sino en la revolución cultural y educacional que permitiría un mayor entendimiento y una mayor aceptación de la ideología marxista por parte de la sociedad, favoreciendo así la convivencia social y las posibilidades de desarrollo y satisfacción individuales, pues todos trabajarían hacia un fin compartido y entendido. “se deducen determinadas necesidades para cada movimiento cultural que tienda a sustituir el sentido común y las viejas concepciones del mundo en general: [...] trabajar sin cesar para elevarla intelectualmente a estratos populares cada vez más vastos, lo que significa trabajar para crear élites de intelectuales de un tipo nuevo que surjan directamente de la masa aunque permaneciendo en contacto con ella para convertirse en el "armazón" de busto” (Antonio Gramsci, p.258, Cuadernos de la cárcel Tomo 4 Cuaderno 11, 1932-1933) Para Gramsci la transformación social pasa necesariamente por la educación y la cultura, donde no solo se debe abogar por un trasvase de conocimientos sino por un uso como herramienta política que sirva para subvertir la ideología dominante y que la sociedad en su conjunto y de forma orgánica se organice para perseguir el objetivo común socialista, consiguiendo aunar en el colectivo de clase la misma idea de bien común, que como ya hemos dicho es el bien del proletariado. Gramsci plantea algo nuevo en el marxismo que responde, en mi opinión, a un vacío que dejaba dicha filosofía, el hecho de que una sociedad comunista sin Estado comprometía a un sacrificio a todos sus integrantes dando por hecho que todos lo aceptarían de igual manera. Es un vacío en mi opinión porque a pesar de que se pueda argumentar que dicha sociedad es según el sentido común la más propicia para la clase proletaria, no contempla el hecho de que mucha gente sigue teniendo sus propias ideas, ideas que pueden derivarse incluso del antiguo sistema capitalista que se ha abolido en su beneficio, pero ideas distintas en definitiva arrastran al individuo fuera de lo que se podría considerar sentido común, y tampoco contempla el hecho de que los individuos poseen distintos apetitos intelectuales y por tanto se deben satisfacer esos distintos apetitos a través de distintos canales intelectuales para que, a pesar de que se formen distintas capas de nivel intelectual, todas tengan en mente cual es el sentido común de su ideología marxista.

La elaboración nacional unitaria de una conciencia colectiva homogénea exige condiciones e iniciativas múltiples. La difusión desde un centro homogéneo de un modo de pensar y de actuar homogéneo es la condición principal, pero no debe y no puede ser la única. Un error muy difundido consiste en pensar que cada estrato social elabora su conciencia y su cultura del mismo modo. [...] La "repetición" paciente y sistemática es un principio metodológico fundamental: pero la repetición no mecánica,

"obsesionante", material; sino la adaptación de cada concepto a las diversas peculiaridades y tradiciones culturales, [...] Encontrar la identidad real bajo la aparente diferenciación y contradicción, y encontrar la sustancial diversidad bajo la aparente identidad (Antonio Gramsci, p.166, Cuadernos de la cárcel Tomo 6 Cuaderno 24,1934)

3.2. Consideraciones finales respecto al bien común según el marxismo

Realmente según hemos ido haciendo un repaso por el pensamiento marxista hemos visto que no hay una verdadera definición de lo que sería el bien común, porque como ya mencionábamos este queda sustituido en realidad por un bien de clase, y todos los esfuerzos de su revolución y de su pensamiento se centran precisamente en conseguir ese bien de clase que supone la consecución de una sociedad feliz y realizada. Mencionábamos también que la visión histórica marxista es más económica que materialista porque realmente todo su planteamiento se reduce a la supeditación de la economía por parte de los pueblos a lo largo de la historia, y en esa evolución económica reside el núcleo marxista. Sin embargo, sí que podemos argumentar que el marxismo posee una visión materialista de la realidad en el sentido de que niegan toda realidad espiritual. Veíamos incluso que negaban la concepción hegeliana histórica de un espíritu abstracto que impregna al ser humano, criticando que este excluía al hombre material de la historia “La concepción histórica de Hegel supone un espíritu abstracto o absoluto [...] Hegel hace que se realice, pues, una historia especulativa, esotérica. La historia de la humanidad deviene la historia del espíritu abstracto de la humanidad, por consecuencia, extraña al hombre real.” (Karl Marx & Friedrich Engels, c.VI, La sagrada familia, 1844) dando la vuelta a este concepto abstracto para considerar al hombre (materia) como único motor y substancia de la historia “Una vez que el hombre ha sido reconocido como la esencia, como la base de toda actividad humana y de toda relación humana [...] La historia no hace nada, "no posee una riqueza inmensa", "no libra combates" Ante todo es el hombre, el hombre real y vivo quien hace todo eso y realiza combates; estemos seguros que no es la historia la que se sirve del hombre como de un medio para realizar -como si ella fuera un personaje particular- sus propios fines; no es más que la actividad del hombre que persigue sus objetivos” (Karl Marx & Friedrich Engels, c.VI, La sagrada familia, 1844). El marxismo coloca al hombre como centro de la historia y del conocimiento planteando que su justicia y estado de satisfacción sólo se puede alcanzar mediante la

liberación de la sumisión del capitalismo, una liberación que se alcanza mediante la violencia.

También hemos visto como en el caso de Rusia (en China con Mao ocurrió algo similar) la teoría marxista acaba desembocando en un Estado totalitario donde su concepción materialista conduce inevitablemente a una erradicación del conjunto de valores y principios morales universales que para muchos filósofos bien se derivaban de Dios, bien del mundo espiritual, para imponer una noción del bien y del mal completamente arbitraria que se decide única y exclusivamente por el poder gobernante. Dando lugar a una doble sustitución, primero la que se encuentra en la raíz del pensamiento marxista del bien común por el bien de clase, y segundo, la que se produce al sustantivar al Estado como representante del interés del proletariado y que sustituye el bien de clase por el bien del Estado, produciendo que se deje de hablar de un bien común para dar paso a un bien dictatorial. El propio Stalin definió dicha dictadura como “la dominación del proletariado sobre la burguesía, dominación no limitada por la ley y que se basa en la violencia”¹⁶ que lleva a la práctica un marxismo pervertido donde la idea de Marx del hombre como esencia suprema desemboca en la identificación de un único hombre (Stalin) o un único órgano (el Partido) como líder supremo de todo y de todos.

De hecho, un pensador marxista como Louis Althusser (fallecido en París en 1990) criticaba precisamente el sentido historicista del materialismo marxista, para él Marx y Engels habían acertado en su interpretación de la estructura social dominante de su época, pero renegaba de una dialéctica materialista que determinaba el progreso de la historia, reduciendo así la filosofía marxista a una ciencia estructural y social que analiza las razones de las desigualdades económicas a través del estudio de los distintos sistemas de producción, gobierno... Que rigen en la sociedad. Incluso llega Althusser a negar el humanismo del marxismo considerando que esta visión que se busca de los hombres construyendo la historia reduce toda la teoría a un mero fenómeno psicológico y social que pasa por alto lo verdaderamente importante de Marx que es la identificación de las estructuras económicas que oprimen a la sociedad y que la determinan. En palabras del propio Althusser: “el marxismo es, en un mismo movimiento y en virtud de la única ruptura epistemológica que lo fundamenta, un anti humanismo y un anti historicismo” (Louis Althusser, p.130, Para leer el capital, 1965) “El tiempo [...] capitalista que Marx

¹⁶ Conferencia de Stalin el 14 de abril de 1924 en la Universidad de Sverdlov

analiza debe ser construido en su concepto. El concepto de este tiempo debe ser construido, a partir de la realidad de los ritmos diferentes que caracterizan las diferentes operaciones de la producción, de la circulación y de la distribución” (Louis Althusser, p.111, Para leer el capital, 1965). En esta lectura podemos encontrar tal vez la raíz del fracaso marxista en su implementación práctica, una implementación que ha llevado a la incompatibilidad de este sistema con un gobierno respetuoso con la dignidad de las personas y que ha sido incapaz de, una vez erradicados los valores morales universales, encontrar una serie de principios básicos que construyeran una verdadera ética marxista que respetara la dignidad y la ontología de las personas, llevando el bien común (como ya mencionábamos) a una situación dictatorial donde nada regía salvo el interés del Estado.

“El marxismo es una religión, la religión del no ser. Parece que hay sustancia, parece que hay naturaleza, grave error. No hay nada, es la nada lo que reina”¹⁷

Terminamos así el capítulo sobre el pensamiento marxista en el que hemos hecho un recorrido por su naturaleza, la filosofía de su pensamiento y la puesta en práctica de sus ideas. Nos ocupa ahora el último capítulo en el que veremos las diferencias y similitudes con la visión aristotélica y católica de Santo Tomás de Aquino con la de Marx principalmente y de algunos otros pensadores que hemos citado a lo largo del presente trabajo.

4. Comparativa de ambas corrientes de pensamiento

Lo primero a comentar es el hecho de que la mayoría de los filósofos iusnaturalistas que hemos visto referencian el bien común al marco de una comunidad de personas que forman una sociedad. Para Santo Tomás esa sociedad es un grupo de personas que comparten un interés común y que tienen una interdependencia entre ellos, donde existe un orden y una autoridad que sirve como gobierno de las cosas y donde se deben garantizar ciertos principios como la justicia o la solidaridad. Platón también organiza su noción entorno a la *polis*, un ideal político que representa una comunidad justa y virtuosa

¹⁷ Antonio Escohotado, entrevista Libertad Digital sobre la figura del Karl Marx, 3 de septiembre de 2018 <https://www.youtube.com/watch?v=5tTa0Pla3wo>

que busca de manera conjunta el bien común. Para Aristóteles la *polis* no es un ideal sino una realidad que surge de la naturaleza social del ser humano donde la verdadera finalidad no es tanto la búsqueda del bien común sino de la *eudaimonia*, donde a diferencia de Platón no solo gobiernan aquellos más idóneos para ello sino que todos los hombres de la *polis* participan de la vida política. Sin embargo, Marx no da una definición de cuál es esa sociedad comunista, no aporta un marco de referencia donde poder identificar cuáles son los hombres que participan de dicha sociedad y que luchan por los mismos ideales y fines. En su interpretación materialista extrema de la sociedad, Marx considera que el desarrollo efectivo de dicha sociedad vendría también determinado por las condiciones económicas futuras que se dieran en el momento del surgimiento de la sociedad comunista. Y es que ciertamente es complicado definir un marco para una sociedad que no posee instituciones de gobierno, ni ningún tipo de entidad política. Ya lo adelantábamos en la nota al pie número [7], pero una de las grandes diferencias estriba en que los iusnaturalistas como Santo Tomás desarrollan su filosofía en función a una comunidad política donde existe una autoridad que regula las leyes y promueve la justicia mediante un gobierno virtuoso, mientras que los marxistas no contemplan ninguna institución política o de gobierno, negando de este modo la naturaleza social del ser humano que Aristóteles le otorgaba y sustituyéndola por un mero sentido de gregarismo y colectividad.

Otra de las principales diferencias que existen entre la perspectiva tomista y la marxista ya la hemos dejado entrever en el último párrafo. Santo Tomás en su corriente de pensamiento aristotélica entiende que el bien común de una sociedad pasa por la realización individual y satisfactoria de cada individuo, entendiendo que no todos los hombres aspiran a lo mismo ni buscan realizarse de la misma manera, y que por tanto no es necesario que toda la comunidad se funde en un objetivo común y colectivo que esté por encima de los individuos. Curiosamente Marx en su continuación del idealismo hegeliano que a su vez se deriva de Platón, entiende que la sociedad organizada si gravita en torno a un objetivo común que es el bienestar general, la armonía y cooperación total de sus miembros, subordinando ambos el individuo al interés colectivo. Pero hay una ligera diferencia entre Platón y Marx, entre su idealismo y el comunismo, el primero establece clases en la *polis* (el pueblo, los vigilantes y los filósofos), considerando que el ser humano debe desempeñar una función determinada en sociedad en atención a sus capacidades y tan solo establece que los ciudadanos de las dos clases más altas, los

filósofos que se encargan del gobierno de la *polis* y los vigilantes que se encargan de su protección, deben vivir en un régimen de comunidad de bienes, hijos y mujeres que viene regulado por el estado¹⁸. Sin embargo, como bien sabemos Marx no contempla una división en clases, sino que todos los hombres son iguales y aunque desempeñen funciones distintas en función de sus capacidades, no pertenecen a una clase diferente ni están sometidos a un régimen distinto.

La siguiente diferencia que encontramos entre Marx y Santo Tomás está en su concepción de Justicia y como esta opera en la organización y estructura de la sociedad. En Marx la Justicia es algo fáctico que debe su razón de ser a la concreción de su ideal comunista, la justicia sólo es en modo sensible, solo posee significado cuando se lleve a cabo la eliminación de las condiciones opresoras actuales (actuales en el contexto de Marx), porque él no desarrolla una teoría de la Justicia en sentido tradicional ni como valor supremo que debe regir la sociedad. Algo radicalmente opuesto a lo que desarrolla Santo Tomás en su visión iusnaturalista. Para Santo Tomás la Justicia es una virtud, pilar principal de la estructura de la sociedad, que sí, tiene una realización fáctica, pero no le debe a dicha realización su razón de ser, esencialmente es un principio moral propio de la ley de Dios y que después deriva en una realización terrenal mediante la ley positiva. Además, Santo Tomás sí desarrolla el concepto de Justicia y propone los distintos tipos que hay y cómo operan en la sociedad, bien ordenando al ser humano al bien común en su sentido de hábito natural, o bien ordenando las relaciones de las personas en la comunidad. Para Santo Tomás la Justicia no sólo debe culminar en una serie de leyes positivas, sino que debe ser principio de cultivo de otras virtudes éticas para el ser humano como la solidaridad o la equidad.

Seguramente de entre todas las diferencias que podemos encontrar entre el marxismo y el iusnaturalismo tomista, la que más chocaría de frente y más costaría justificar a Santo Tomás, es la necesidad marxista de eliminar por la fuerza a una parte de la sociedad existente para alcanzar la Justicia en la sociedad y el estado ideal de comunidad. Cuando contraponíamos el tomismo al utilitarismo, veíamos que debido a su corriente católica en el tomismo sólo es lícito matar al inocente si Dios lo manda, “el que por mandato de Dios mata al inocente, no peca, como tampoco Dios, de quien es ejecutor” (Santo Tomás, p.535, Suma Teológica Vol.3, 1257). Pero cómo el marxismo es una corriente de

¹⁸ Idea extraída de la República de Platón, editorial Gredos (2000)

pensamiento abiertamente atea, Dios aquí no entra, por lo que, si atendemos a la valoración que hace el tomismo de la muerte de una persona considerando al hombre en sí mismo, vemos que “no es lícito quitar la vida a nadie [...] la vida de los justos mantiene y promueve el bien común [...] la occisión del pecador sólo es lícita en atención al bien común [...]de ningún modo es lícito matar al inocente” (Santo Tomás, p.535, Suma Teológica Vol.3, 1257). Por lo que Santo Tomás en lo que se refiere esencialmente al ser humano plantea la cuestión de la muerte de otra persona en virtud del bien común, que se preserva por el justo y se destruye por el pecador, entrando de nuevo la Justicia como valor ético supremo que señala la inocencia del ser humano y su valiosa contribución a la sociedad. Marx no plantea ningún carácter ético a la cuestión de acabar con toda una serie de personas, para él la justicia no radica en ser un valor superior que condiciona nuestras acciones, sino que radica en la consecución de un fin, y si por el camino se debe acabar con la vida de unos cuantos, justos o injustos (considerando la Justicia como virtud ética), no es un problema del cuál debemos ocuparnos, porque para Marx la injusticia se basa en un determinismo económico que promulga que aquellos que poseen los medios de producción son los injustos y están en el medio de nuestro fin, de nuestro bien común. Así pues, la finalidad del bien común bajo la idea de Santo Tomás tiene como finalidad la prosperidad del Estado a través de la realización individual, sin embargo, en Marx este tiene una finalidad materialista.

Curiosamente, no deja de ser paradójico que una parte importante de la Doctrina Social de la Iglesia, término que podríamos decir se acuñó en el 1891 con la encíclica papal de León XIII en 1891, se haya visto influenciada por el marxismo. En el momento en que se escribe dicha encíclica el conflicto entre capitalismo y marxismo se encuentra en su mayor auge, “En el momento culminante de esta contraposición, cuando ya se veía claramente la gravísima injusticia de la realidad social, que se daba en muchas partes, y el peligro de una revolución favorecida por las concepciones llamadas entonces «socialistas», León XIII intervino con un documento que afrontaba de manera orgánica la «cuestión obrera»” (Juan Pablo II, c.1, *Centesimus Annus*, 1997). En la cita podemos vislumbrar un punto de encuentro entre marxismo y cristianismo, la preocupación por las desigualdades sociales, bien porque alienan al individuo y lo despojan de su esencia (marxismo), bien porque le arrebatan su dignidad otorgada por Dios que ha creado al hombre a su imagen y semejanza (cristianismo). Ambos comparten esa preocupación por la dignidad del trabajo que no puede mantener en la pobreza al individuo y que lo ancla

en la injusticia, siendo la liberación de un mundo que está arraigado en la injusticia un nuevo punto en común entre ambos, ya que la preocupación por la opresión a los pobres es algo que se encuentra en la raíz misma tanto del marxismo como del cristianismo “Si quieres ser a perfecto, anda, vende lo que tienes y da a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; y ven, sígueme” (Mateo 19:21), y por ello la encíclica de León XIII tiene como fin la dignidad del trabajador, porque el hombre se expresa a través trabajo y este tiene una íntima ligazón con el bien común. Así, ambas corrientes buscan superar el materialismo que rige el mundo y que impone un yugo a la realización del hombre, incidiendo en el hecho de que el hombre debe tomar conciencia de su realidad social para transformarla y que esta favorezca al desarrollo humano.

Un ejemplo muy claro de cómo permeo el marxismo en la doctrina católica del siglo XX es la teología de la liberación, que fue promulgada en 1971 por el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez y que surge como respuesta a las injusticias sociales vividas en muchos pueblos de Hispano América. Esta teología es lo más cercano al pensamiento marxista que podemos encontrar en el cristianismo, porque al igual que aquel esta teología aboga por unos cambios en las estructuras sociales y económicas para promover la igualdad y la dignidad humana¹⁹. La integración de dicha teología en la doctrina social de la Iglesia pasa por el énfasis y la concepción de la justicia social que esta teología propone, una justicia centrada en la pobreza que debe “eliminar la explotación del hombre por el hombre y crear riqueza para todos” (Gustavo Pérez, p.366, Teología de la Liberación: Perspectivas, 1971). Mostrando algo que anticipábamos en el segundo capítulo, que esta justicia es diferente a la que proponía Santo Tomás, esta no basa su razón de ser en los méritos de los individuos, sino que se basa en el espíritu de solidaridad cristiana y su amor por los pobres para que desaparezcan las desigualdades sociales que oprimen a los desfavorecidos. “La teología de la liberación que busca partir del compromiso por abolir la actual situación de injusticia y por construir una sociedad nueva [...] por la participación activa y eficaz en la lucha que las clases sociales explotadas han emprendido contra sus opresores” (Gustavo Pérez, p.387, Teología de la Liberación: Perspectivas, 1971).

¹⁹ Para más profundidad ver Gustavo Pérez, Teología de la Liberación: Perspectivas (1971) editorial Sígueme (1972) <https://hectorucsar.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/12/gutierrez-gustavo-teologia-de-la-liberacion-perspectiva.pdf>

Es decir, el mayor punto de encuentro entre ambas filosofías es la liberación del hombre de su alienación para que este pueda vivir en libertad con los demás hombres. “La injusticia de la explotación del proletariado como hemos argumentado, es determinante en la reconstrucción de la ética marxista, así como en el cristianismo continuando la tradición judía” (Miguel Grande Yáñez, p.100, *Ética marxista y cristianismo*, 2020). La transformación social que mencionábamos antes como preocupación de ambos se explicita en el cristianismo como algo palpable y real por lo que se debe luchar todos los días en la búsqueda de un mundo más justo y caritativo (virtudes esenciales del cristianismo), es decir, mientras que en Marx comprende el yugo del hombre como algo social, psicológico y material, el cristianismo lo interpreta desde una perspectiva moral. Distintos caminos que confluyen en un mismo problema de necesidad de liberación de las ataduras que impiden al ser humano dotar de sentido a su existencia, una existencia donde la religión entiende que se debe vivir en hermandad e igualdad haciendo incompatible la opresión y explotación del prójimo con el mandamiento de amarlo como a uno mismo. La injusticia social marxista, entendida como el enriquecimiento a través de la explotación del débil, se encuentra en el cristianismo como injusticia por estar en contra de los designios divinos, y en su concepción iusnaturalista de una Ley divina que rige las leyes positivas la no observancia de la Ley divina implica una injusticia positiva, porque “La justicia está en el cumplimiento de la ley pero también en el designio de Yavé de proteger a los pobres y débiles, quienes especialmente precisan de amor. Yavé se revela con la liberación, que es también un mensaje teológico de amparo y justicia para los pobres y débiles. [...] Yavé no sólo ampara y libera sino que exige el cumplimiento del mandamiento de la justicia con el pobre y explotado.” (Miguel Grande Yáñez, p.103, *Ética marxista y cristianismo*, 2020).

A pesar entonces de que partan de puntos muy distintos y una de ellas niegue la validez de la otra, el marxismo y el cristianismo aúnan un punto de vista respecto de la sociedad que se preocupa por los más desfavorecidos y que busca un cambio efectivo en la sociedad para que la opresión de las clases pudientes deje de ejercerse sobre los pobres. De manera lógica a pesar de que ambos reconozcan la misma enfermedad el remedio propuesto no es el mismo, y por supuesto la Iglesia (en un sentido católico igual que Santo Tomás) niega por completo la violencia como justificación para alcanzar esta justicia social y en última instancia el bien común. “la no menor claridad en intuir los males de una solución que, bajo la apariencia de una inversión de posiciones entre pobres y ricos, en realidad

perjudicaba a quienes se proponía ayudar. De este modo el remedio venía a ser peor que el mal” (Juan Pablo II, c.2, *Centesimus Annus*, 1997). Porque la raíz antropológica de la cual parten ambas filosofías es radicalmente opuesta, para el socialismo marxista el hombre no es más que una parte del colectivo social, y como ya hemos mencionado en este trabajo superpone el funcionamiento económico-social al bien de la persona, asumiendo que el bien del individuo puede ser alcanzado sin su participación propia y directa, haciendo desaparecer la idea de hombre como sujeto propio y autónomo que tiene su propia ética y moralidad, idea la cual es la raíz antropológica del cristianismo. “El hombre, en efecto, cuando carece de algo que pueda llamar «suyo» y no tiene posibilidad de ganar para vivir por su propia iniciativa, pasa a depender de la máquina social y de quienes la controlan, lo cual le crea dificultades mayores para reconocer su dignidad de persona y entorpece su camino para la constitución de una auténtica comunidad humana.” (Juan Pablo II, c.2, *Centesimus Annus*, 1997).

5. Conclusiones

Tras el breve recorrido por la historia de la noción de bien común que se ha realizado, creo que sería bueno dejar constancia de algunos de los puntos más importantes que se han ido viendo a lo largo del trabajo y que pueden dejar una buena idea de cuál ha sido el propósito de este.

1. Primero creo que es importante recalcar que la filosofía y la historia siguen un hilo conductor lógico donde las nuevas generaciones e ideas beben (consciente o inconscientemente) del pasado y de sus antecesores. Toda idea original y nueva, que son las que verdaderamente impactan en la sociedad, conoce su pasado y sigue una consecuencia lógica en atención a los hechos históricos presentes y pasados “Quien no conoce su historia está condenado a repetirla” (Jorge Santayana, *La vida de la razón*, 1905). Incluso en esa ruptura de la filosofía de la Ilustración con la tradición cristiana que mencionábamos cuando nos referíamos al pensamiento de MacIntyre, tiene un sentido racional con la evolución de la escolástica medieval, con la evolución de una filosofía influenciada por la reflexión teológica que finalmente pone los cimientos de dicha ruptura con la tradición. La discusión en torno a los universales (los géneros y las especies) es

posible que sea el tema central de toda la escolástica, que primero se sitúa en el realismo aduciendo que dichos universales son anteriores a las cosas individuales y que por tanto en esencia sólo hay un hombre y el resto de nosotros no nos diferenciamos más que por accidente. Esta corriente realista es algo que a lo largo de los siglos se va suavizando, pues muchos filósofos ven un peligro de caer en el panteísmo, y así se va introduciendo la corriente nominalista que considera a los universales son posteriores a los seres individuales. Esta posición que se radicaliza con pensadores franciscanos como Duns Escoto u Ockam, acaba tomando una dirección que niega por completo la existencia de los universales en la naturaleza, reduciéndolos a meros signos de las cosas, estableciendo que para conocer algo debo conocer su concepto, su universal, y así el conocimiento pasa a ser simbólico. Estos mismos pensadores (Escoto y Ockam) llegaron así a la conclusión de que la razón es algo únicamente humano, y no hay nada por encima de la voluntad de Dios, acarreado el problema de que entonces el conocimiento ya no es esencia de Dios sino del ser humano, y por tanto Dios deja de ser el gran tema de la filosofía al terminar la Edad Media. Dando paso al Renacimiento y al ser humano como preocupación principal de la filosofía, pues es lo que podemos conocer por la razón. De este ejemplo extraemos, que incluso una de las rupturas más importantes del pensamiento histórico que tenía a Dios en el centro, no se produce de la noche a la mañana por una serie de pensadores humanistas, sino que es la conclusión lógica del pensamiento filosófico y de la historia. Siendo esto algo que hemos visto en Santo Tomás y en Marx, por un lado, Santo Tomás bebe de la filosofía helena (muy en concreto de Aristóteles) para fundirla con su pensamiento católico, adaptando ideas aristotélicas como la noción de Justicia, o la idea de que el bien común pasa por una realización individual, llegando a un pensamiento único y libre que ha influenciado a numerosos pensadores a lo largo de la historia como veíamos en el 2.1 de este trabajo. Marx por su lado también bebió del idealismo hegeliano y adaptó su idea de la dialéctica para tratar de explicar su sociedad contemporánea y el recorrido que la historia había seguido para llegar hasta ahí.

2. Otra idea de la cual hemos hablado y sobre la que me gustaría profundizar se basa en los distintos tipos de justicia que expone Santo Tomás. Nos hemos centrado principalmente en la conmutativa y en la distributiva, justicias que, como veíamos en el segundo capítulo, operan sobre las relaciones entre personas y sobre las relaciones entre el hombre y la comunidad de manera respectiva. Aquí me gustaría detenerme sobre la justicia distributiva en particular, que como veíamos propone una distribución de los

recursos en atención a los méritos de los individuos, es decir, Santo Tomás cree que en la relación del hombre con la comunidad no se debe atender una razón de necesidad para atender al reparto de bienes, sino que son los méritos y la dignidad de la persona los que establecen dicho reparto, siendo esto necesario para alcanzar el estado de satisfacción individual que apunta Santo Tomás como condición sine qua non para el bien común. Algo que choca con la idea de justicia social que posee la doctrina social de la Iglesia, que como hemos visto en el anterior capítulo está influenciada por el marxismo (y por el estado de su sociedad contemporánea) y que en su preocupación por los pobres y su dignidad como personas busca un tipo de justicia que reparta los bienes entre aquellos que más lo necesitan. Desarrollábamos que esta idea está íntimamente ligada al marxismo en su concepción colectiva de socavar desigualdades sociales garantizando que todos los miembros de la sociedad tengan acceso a los recursos necesarios para vivir con dignidad, y se opone de algún modo a la recompensa por méritos individuales que propone Santo Tomás.

3. Es verdad que no son necesariamente conceptos opuestos, sino que ambos se pueden complementar para alcanzar una sociedad más justa y equitativa. En una sociedad desigual económicamente puede ser necesario empezar por una redistribución de la riqueza para paliar los efectos más negativos de la pobreza, y a continuación contemplar un sistema de justicia distributiva tomista que promueva la equidad y el esfuerzo de las personas para mejorar su calidad de vida, algo que está muy en línea con la que podría ser la finalidad de la doctrina social de la Iglesia en su búsqueda de una sociedad justa y equitativa que pasa primero por erradicar las desigualdades sociales y económicas. Finalidad que aun compartida con el marxismo difiere en su solución, pues, aunque a ambos no busquen paliar esas disparidades económicas atendiendo a un Derecho positivo, responden ante causas y motivos totalmente diferentes. Para el cristianismo esta lucha responde a una protección de los designios de Dios que contemplan al ser humano como un todo autónomo, heterogéneo al resto de hombres y con una dignidad propia que le hace valedor de poder alcanzar las mismas oportunidades que el resto para poder desarrollarse libremente. El marxismo atiende sin embargo a la suplantación del bien común mediante la destrucción de aquello que se le pone en su camino y que como hemos mencionado hasta la extenuación en el presente trabajo, contempla a las personas como simples engranajes de un todo homogéneo, donde el hombre pasa de ser necesario a ser contingente. Creo que la mejor forma de contemplar estas diferencias que apuntamos es

mediante las palabras de Juan Pablo II; “Se trata, en una palabra, de presentar de nuevo —en el terreno de la confrontación interna entre los grupos sociales— la doctrina de la «guerra total», que el militarismo y el imperialismo de aquella época imponían en el ámbito de las relaciones internacionales. Tal doctrina, que buscaba el justo equilibrio entre los intereses de las diversas naciones, sustituía a la del absoluto predominio de la propia parte, mediante la destrucción del poder de resistencia del adversario, llevada a cabo por todos los medios, sin excluir el uso de la mentira, el terror contra las personas civiles, las armas destructivas de masa, que precisamente en aquellos años comenzaban a proyectarse. La lucha de clases en sentido marxista y el militarismo tienen, pues, las mismas raíces: el ateísmo y el desprecio de la persona humana, que hacen prevalecer el principio de la fuerza sobre el de la razón y del derecho.” (Juan Pablo II, c.2, *Centesimus Annus*, 1997).

4. En definitiva cerramos el presente trabajo defendiendo que la historia y la filosofía siguen evoluciones racionales ligadas entre sí, que la visión iusnaturalista de Santo Tomás ha influido en numerosos filósofos y pensadores posteriores a él y que sus nociones de justicia y de bien común se siguen discutiendo y siguen siendo materia de debate aun en la actualidad, que el marxismo también sigue siendo más actual que nunca por su originalidad y su acertada lectura de la realidad social que a día de hoy sigue manteniéndose vigente, que cristianismo y marxismo no están tan lejos como uno podría pensar a priori. Pero sobre todo defendiendo que desde el comienzo de la filosofía y del florecimiento del pensamiento humano, este se ha preocupado continuamente por el prójimo, por la comunidad en la que vivía, y ha buscado la justicia, las virtudes, las estructuras sociales... Para alcanzar el máximo grado de felicidad para él y para sus iguales, a la búsqueda siempre de una comunidad equitativa y justa convencido de que esta era la más propicia para el florecimiento del potencial humano, a la búsqueda siempre, en definitiva, del bien común.

6. Bibliografía

Aristóteles (siglo IV a.C) *Política*, Madrid, Editorial Gredos (2000)

Platón (siglo IV a.C) *Leyes*, Madrid, Editorial Gredos (1999)

IESE Business School – Universidad de Navarra, (2011), *El bien común*, Antonio Argandoña

Platón (siglo IV a.C), *República*, Madrid, Editorial Gredos (2000)

Santo Tomás (1265) *Suma Teológica*, (Vol.3), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (1990)

Abelardo Lobato, “Josef Pipier y el humanismo Tomista”, *Revista Espíritu*, nº120, 1999, pp. 235-245

Yáñez Rojas, Eugenio. “Santo Tomás de Aquino como modelo del filósofo cristiano en la interpretación de Jaques Maritain” [en línea]. Semana Tomista. Intérpretes del pensamiento de Santo Tomás, XXXVI, 5-9 septiembre 2011. Sociedad Tomista Argentina; Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/santo-tomas-modelo-filosofo-cristiano.pdf>

San Agustín (siglo V d.C) *Ciudad de Dios* (Libro XIX), Madrid, Gredos (2007)

Boecio (524) *Consolación de la Filosofía*, Barcelona, Editorial Acantilado (2020)

Andrea Vicini, S.J. Boston College (USA), Historia del bien común.

Karl Marx y Friedrich Engels (1848), “Manifiesto comunista”, *Marxists Internet Archive* (1999) (disponible en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>)

Jacques Maritain (1951), *Man and the State*, Chicago, The University of Chicago Press (1966)

John Stuart Mill (1861), *El Utilitarismo*, Madrid, Editorial Alianza (2005)

G.W.F Hegel (1807), *Fenomenología del Espíritu*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica (1971)

Friedrich Engels (1888), *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels (2006)

Friedrich Engels (1859), “Contribución a la crítica de la economía política”, *Marxists Internet Archive* (2000) (disponible en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/1859contri.htm>)

Vladimir Lenin (1917), “El Estado y la Revolución”, *Marxists Internet Archive* (2003) (disponible en <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1910s/estyrev/>)

Antonio Escotado (2016), *Los Enemigos del comercio III: Una historia moral de la propiedad*, Madrid, Espasa (2016)

Gyorgy Lukacs (1923), *Historia y conciencia de clase*, La Habana, Editorial de Ciencias sociales del Instituto del Libro (1970)

George H. Sabine (1937), *Historia de la teoría política*, Ciudad de México, Fondo de cultura económica (2009)

John Finnis (1980), *Natural Law and Natural rights*, Nueva York, Oxford press (2011)

Alasdair MacIntyre (1981) *Tras la virtud*, Barcelona, Editorial Grijalbo (1984)

Karl Marx (1891), *Crítica del programa Gotha*, Biblioteca Virtual Omegalfa (disponible en

<https://archivo.juventudes.org/textos/Karl%20Marx/Critica%20del%20programa%20de%20Gotha.pdf>)

Karl Marx (1867-1894), *El Capital*, Madrid, Siglo veintiuno editores (2017)

Juan Pablo II, “Centesimus Annus” (disponible en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html)

Julián Marías (1940) *Historia de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial

José Ramón Recuero Astray (2024) *El bien común en la filosofía clásica y moderna*, Madrid, Instituto Robert Schuman de Estudios Europeos UFV (2024)

Antonio Gramsci (1929-1935), *Cuadernos de la cárcel*, Ciudad de México, Ediciones Era (1985)

Louis Althusser, (1965) *Para leer el capital*, Ciudad de México, Siglo veintiuno editores (2004)