

LA POLÍTICA Y EL BIEN COMÚN

© **Copyright 2005.** Teresa Gelardo Rodríguez
Instituto Martín de Azpilcueta
Navarra Gráfica Ediciones
Polígono Berriainz, n. 17
31195 Berriozar (Navarra)
Telf. 948 303055. Fax 948 303055
e-mail: navegraf@wanadoo.es

ISBN: 84-89561-54-0

Depósito legal: NA-1.721-2005

Nihil obstat: Carmelo de Diego-Lora

Imprimatur: Luis M.^º Oroz, Vicario General
Pamplona, 12-V-2005

Colección dirigida por: Jorge Miras

Diseño de la colección: Carlos Cebrián

Fotocomposición: Pretexto

Imprime: Navegraf, S.L.

Distribuye:

Gesedi

Jerónimo de la Quintana, 10

28010 Madrid

Telf. 91 4473566. Fax 91 4481722

e-mail: gesedi@wanadoo.es

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Printed in Spain • Impreso en España

Índice

Introducción	9
--------------	---

I EL HOMBRE, SER POLÍTICO

1. Dos principios antropológicos irrenunciables	11
a) La sociabilidad	11
Individualidad y sociabilidad	12
Individualismo	13
El holismo o colectivismo	16
Ni individualismo ni colectivismo	18
b) La dignidad humana	20
2. Algunos elementos consustanciales a la política	24
a) Pluralidad	25
b) Autoridad	27
c) Poder	29

Índice

d) Justicia	34
e) El derecho como mediación	40
f) El bien común: finalidad de la actividad política	41

II EL BIEN COMÚN

1. Dimensiones básicas	43
2. Relación entre la persona y el bien común	49
3. Evolución histórica	54
a) Pensamiento griego	54
b) Pensamiento medieval	56
c) La modernidad	59
d) Pensamiento contemporáneo	67
e) Doctrina Social de la Iglesia	67
Bibliografía	94

INTRODUCCIÓN

En términos generales, la política puede definirse como la práctica y el ámbito en el que el ser humano realiza y vive su existencia junto con los demás, organizando racionalmente su convivencia sobre la base del bien común. En muchas ocasiones se ha entendido la política desde un punto de vista negativo, en el cual sólo primaría su función de arbitrio en la valoración de problemas o conflictos. Sin embargo, la política no se reduce exclusivamente a una función técnica de resolución de problemas, sino que conlleva, inherentemente, la búsqueda común de los fines o bienes a los que aspira una sociedad humana: la justicia, la paz, el bienestar económico, etc.

Esos fines o bienes a los que aspira una comunidad política tradicionalmente se han designado bajo la noción «bien común», que remite a un principio cohesionador, vinculador de un grupo humano de orden social. Los orígenes del concepto los encontramos en la filosofía política clásica

griega y romana. Más tarde el pensamiento político cristiano medieval y escolástico sistematizó su teoría. En concreto, puede destacarse a pensadores como Santo Tomás de Aquino y los clásicos españoles del Derecho natural: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto o Francisco Suárez.

La expresión «bien común» fue vaciándose de contenido a partir de los planteamientos políticos y morales de la modernidad. Su uso presupone una concepción antropológica trascendental, y ello resultaba muy incómodo dentro del proceso de positivización de la política de los últimos siglos. En la actualidad se han ido consolidando en su lugar, para expresar la finalidad de lo político, otras fórmulas como «interés general», «interés público» o «interés común», que parecen más asépticas y fáciles de manejar. Pero estos términos ¿hacen referencia real a lo político en el hombre? ¿Podemos seguir hablando del bien común en la política? ¿Realmente se ha conseguido eliminar el uso y la función de ese concepto? ¿Es posible hablar de la política o entenderla sin un fundamento en el bien común?

Estas páginas persiguen básicamente dos objetivos: En primer lugar, acercarnos a la reflexión sobre la naturaleza de la política entendida como actividad constitutivamente humana. En segundo lugar, mostrar el carácter teleológico de la actividad política, materializado en la noción de bien común, en contraposición a interpretaciones que hacen de la política un mero

instrumento técnico de resolución de problemas sociales. Para estos fines, en el primer capítulo examinaremos ante todo dos presupuestos antropológicos que hacen posible la política: la sociabilidad y la dignidad humana; y expondremos algunos elementos esenciales de la política: la pluralidad, la autoridad, el poder, la justicia, el derecho o el propio bien común. En el segundo capítulo intentaremos una aproximación conceptual al bien común, abordando la explicación de la relación existente entre persona y bien común. Procuraremos ilustrar, asimismo, mediante un sintético recorrido histórico, la evolución de la teoría del bien común.

I

EL HOMBRE, SER POLÍTICO

1. Dos principios antropológicos irrenunciables

a) La sociabilidad humana

Las sociedades humanas no son un mero conglomerado caótico de individuos sino que, por el contrario, existen con una organización común y un orden interno que obedece al propio carácter del ser humano. En él

destacan su *sociabilidad*, su *racionalidad* y su *libertad*. De hecho, estas tres nociones han sido tradicionalmente los pilares en los que se ha sustentado la posibilidad de lo político.

Partiendo frecuentemente de Aristóteles, se ha descrito la creación de la sociedad política como una exigencia propia de la naturaleza humana, en contraposición con un producto arbitrario. En esta perspectiva, la política existe porque el hombre es social, racional y libre.

Individualidad y sociabilidad

El principio que afirma la esencial sociabilidad humana ha sido defendido en el pensamiento filosófico desde la antigüedad hasta nuestros días. La filósofa Hannah Arendt afirmaba que «ninguna clase de vida, ni siquiera la del ermitaño en la agreste naturaleza, resulta posible sin un mundo que directa o indirectamente testifica la presencia de otros seres humanos. Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos»¹.

Parece indudable, en efecto, que los seres humanos tenemos algo en común los unos con los otros y que, además, nos necesitamos para existir.

1. ARENDT, H., *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 2002, p. 37.

Pero también el hombre es por esencia un ser individual, existimos individualizados en la realidad. En este sentido, el hombre es un individuo, es decir, un ser humano indivisible y único. Estas dos evidencias, sociabilidad e individualidad, se presentan *a priori* como aparentemente contradictorias. La dificultad a la hora de integrar la tensión entre estas dos dimensiones ha tenido como consecuencia que, en los ámbitos de la filosofía y la teoría política, se hayan dado diversas interpretaciones, otorgando primacía a una en perjuicio de la otra o describiendo al hombre desde una unidimensionalidad excluyente.

A la pregunta ¿qué es lo que nos define más: nuestro carácter individual o nuestro carácter colectivo o común? han respondido de modo extremo dos posturas que gobiernan el mundo actual, la *individualista*, propia del liberalismo, y la *holista* o *colectivista*, propia del comunismo. Ambos planteamientos han tratado de polarizar la explicación del hombre incidiendo en uno de los aspectos, considerado más definitorio, en perjuicio de otros que han entendido como secundarios o marginales.

El individualismo

El individualismo es la concepción antropológica más extendida en la cultura occidental contemporánea. Consiste en la interpretación del hom-

bre como un ser primariamente individual, en el que la dimensión social sería secundaria y sobrevenida. Por ello, rechaza como elemento antropológico constitutivo todo aquello que sea indicativo de universalidad y comunión a todos los hombres: la religión, la historia, la familia o la política. Sin embargo, una idea del hombre entendido como un ser abstraído de su condición social es irreal. No es posible hallar seres humanos descontextualizados, fuera de esa realidad social.

A la tesis individualista se le presenta, por eso, la dificultad de explicar la necesidad y evidencia de las sociedades humanas. Si el hombre es originariamente un ser individual, ¿por qué y en qué momento se unió a los otros para compartir un espacio de organización social? Para explicar esta cuestión, los filósofos de la modernidad recurrieron a la *teoría del pacto* o *del contrato social*. Los individuos, antes de acordar la creación de una comunidad política en la que coexistir, debían encontrarse ficticiamente en un «estado de naturaleza» o un estado pre-político, en el que los seres humanos se mostraban en su desnudez ontológica, la individualidad. Se concebía al ser humano en esa situación en una especie de «estado puro», abstraído y despojado de su condición social, histórica y cultural.

Jean Jacques Rousseau (siglo XVIII) y Thomas Hobbes (siglo XVII) representaron dos paradigmas antagónicos del «estado de naturaleza». Para

Rousseau², en el ser humano había una bondad esencial o natural que resultaba pervertida por lo social, en definitiva, por la relación con el otro. Rousseau concebía un «estado de naturaleza» pacífico, y esa paz era garantizada por el aislamiento. Ciertamente, Rousseau tenía razón en que un hombre solo y aislado podría tener garantizado algún tipo de paz, pero a costa de sacrificar al resto de la humanidad. Para Hobbes, por el contrario, lo natural en el hombre era la maldad. Lo originario en el hombre era el mal, su tendencia a la destrucción. De ahí el famoso aforismo, «el hombre es un lobo para el hombre» (*homo homini lupus*). El «estado de naturaleza» que Hobbes³ imaginaba era un estado de lucha constante de todos contra todos. Desde esta comprensión de la realidad humana, Hobbes ideó lo que creía era la mejor forma de organización política, el Estado absoluto⁴.

2. «El hombre es por naturaleza pacífico y tímido; su primer movimiento ante cualquier peligro es la huida; no se vuelve valiente más que a fuerza de costumbre y de experiencia; el honor, el interés, los prejuicios, la venganza, todas las pasiones que pueden hacerle afrontar los peligros y la muerte le son desconocidos en su estado natural. Únicamente después de haberse asociado con otro hombre se decide a atacar a los demás, y no se convierte en soldado más que después de haber sido ciudadano... No hay, por tanto ninguna clase de guerra general, de hombre a hombre; y el género humano no ha sido creado únicamente para destruirse» (ROUSSEAU, J.J., *Escritos sobre la paz y la guerra*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982, p. 35).

3. «El estado natural de los hombres, antes de la constitución de la sociedad, era una guerra perpetua, y además, una guerra de todos contra todos» (HOBBS, T., *De Cive*, I, 1, 13).

4. «Fuera del Estado dominan las pasiones, la guerra, la pobreza, el miedo, la soledad, la miseria, la barbarie, la ignorancia, la crueldad. Pero en el orden del Estado reina la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la cortesía, la elegancia, las ciencias, la benevolencia» (*ibidem*, II, 10, 1).

Un Estado capaz de limitar los derechos de los hombres para procurar su autoconservación.

El individuo fue concebido por los modernos como una entidad ideal, bondadosa para unos (Jean Jacques Rousseau, John Locke), destructiva, dominada por las pasiones egoístas para otros (Thomas Hobbes, Immanuel Kant); pero en todo caso una entidad difícilmente capaz de englobar la riqueza multidimensional del ser humano, al olvidarse de la persona y su relación con el otro. Resulta paradójico, por lo demás, que la pretensión de descubrir el núcleo íntimo del ser humano haya estado, dentro del individualismo, tan contaminada o prejuizada por dilemas éticos sobre su bondad o maldad.

Las teorías políticas contractualistas (de *contractus* = contrato) comprenden la sociedad, no como la manifestación de la naturaleza social del hombre, sino como el resultado de un contrato social artificial. El poder del Estado se funda en la necesidad de mantener unidas en sociedad a personas por naturaleza asociales.

El holismo o colectivismo

La palabra *holismo* proviene etimológicamente del griego 'holos' que significa 'todo'. El holismo o colectivismo afirma la prioridad ontológi-

ca de la colectividad, del todo social frente a los individuos: lo primario en el ser humano es su dimensión social. La doctrina marxista es el ejemplo más neto de esta concepción antropológica.

La filosofía marxista se funda en un interés emancipador o liberador de la humanidad⁵. De ahí que haya autores que hablan de un *humanismo marxista*. Sin embargo, la emancipación del hombre en el marxismo no es individual, sino que –puesto que entendía que el hombre adquiriría conciencia de su humanidad sólo en la relación social– cada ser humano encuentra su liberación en la colectividad.

El marxismo se asentó en la idea de que la esencia humana residía en la comunidad, en el ser colectivo, no en el individuo considerado aislada-

5. El comunismo marxista soñaba con una emancipación que abrazara a todo el género humano y pretendiera sustituir la universalidad del cristianismo por su propio universalismo terrestre. Se entendió que la acción histórica y la praxis social era el camino para defender la dignidad humana a través de la instauración de la sociedad socialista, en la que se deberían desarrollar al máximo las fuerzas de producción y las relaciones sociales libres de opresión, hasta el alumbramiento del Estado comunista que –para Marx– es el humanismo cumplido, la materialización positiva de los ideales humanistas: un hombre nuevo y una nueva sociedad, cuyo lema será: «De cada cual según capacidad, a cada cual según sus necesidades». Si bien es cierto que el humanismo socialista luchó por verdades y se movía por el amor al hombre, tal amor estaba vacío en la medida en que promulgaba el ateísmo como punto de partida de tal humanismo. Al pretender salvar al hombre y cambiarlo desde fuera, por medios técnicos y sociales, terminó por atacar al Hombre en su misma naturaleza y en su dignidad esencial, como imagen de Dios. Desde el marxismo se rechaza a Dios en virtud de un dogmatismo metafísico absoluto, no en nombre de la persona, sino que lo rechaza como ser espiritual hecho a imagen de Dios. Y esto en nombre del dinamismo histórico de la colectividad social, en nombre del hombre colectivo, en quien y por quien la naturaleza humana debe hallar su realización.

mente. El valor intrínseco del sujeto individual venía determinado por los otros, por el todo social. En la práctica política, esto supuso el desprecio y la despersonalización del ser humano individual y concreto, y la absolutización del inexistente hombre colectivo. Marx desarrolló una ideología política basada en la disolución del ser humano.

Ni individualismo ni colectivismo

El liberalismo y el marxismo –que designan por antonomasia respectivamente al individualismo y al colectivismo– suponen dos concepciones contrapuestas e inconciliables de la dimensión social del hombre. A lo largo del siglo XX ambos sistemas se han presentado como las únicas alternativas posibles de organización social, si bien el holismo ha dejado de ser presentado como opción política válida tras la experiencia de los países del Este.

Tanto el individualismo como el colectivismo ofrecen una definición reductiva del ser humano. La interpretación del hombre en una perspectiva unidimensional ha tenido consecuencias funestas en la vida social y política, en la medida en que no se han respetado ni reconocido otras dimensiones o caracteres esenciales al ser humano, como su sociabilidad, su historicidad, su *trascendencia*, entre otros. Toda visión del mundo des-

de el mero individuo o desde la pura colectividad impulsa una política que toma decisiones sobre una imagen falsa y sobre una idea incompleta del ser humano.

En la alternativa entre la concepción holista y la individualista, hoy parece que la única opción a la que se inclinan nuestras sociedades es el individualismo liberal, en gran medida debido al éxito pragmático de las políticas económicas que se le asocian. Sin embargo, para lograr un diseño político de la vida social verdaderamente adecuado a la humanidad, es de suma importancia apreciar que la dimensión social en el ser humano es constitutiva y no accidental.

Y, llegados a este punto, hay que preguntarse: ¿Es posible dar con claves capaces de asumir la tensión entre individuo y sociedad e iluminar una política para el hombre? Una de esas claves, la que aquí se propone a modo de respuesta afirmativa, es sin duda el bien común.

La noción clásica de bien común representa la idea del bien de una sociedad que repercute en cada uno de sus miembros. Por ello se ha puesto de manifiesto que el bien común expresa perfectamente la síntesis entre la dimensión individual y la social del hombre, hasta tal punto que la negación de alguno de estos rasgos (individualidad, sociabilidad) hace inviable

la teoría política del bien común. Tanto el liberalismo –al rechazar la naturaleza social del hombre y anteponer los intereses individuales a los comunes– como el colectivismo –al negar la individualidad y aceptar como real únicamente la sociedad–, son incapaces de advertir que el bien común es una dimensión real y política de la humanidad.

b) La dignidad humana

La noción de dignidad expresa el valor y la trascendencia de toda persona humana. Decir que el hombre es digno significa que es un fin en sí, un valor absoluto. En filosofía se dice que la dignidad humana es un principio ontológico y ético. Ontológico, porque afecta al hombre en cuanto constitutivo de su propio ser. La dignidad designa nuestro ser, nuestro estar en el mundo, en definitiva, el tipo de seres que somos. Y ético, porque orienta la acción humana. El obrar ha de estar inspirado por el respeto a la dignidad de todos los hombres (también del sujeto). La condición moral/inmoral de una acción humana depende del respeto o no a este principio.

El origen de la noción ontológica de dignidad se encuentra, fundamentalmente, en el cristianismo. La creación del hombre a imagen y se-

mejanza de Dios⁶ tiene consecuencias decisivas en el ámbito teológico y antropológico. El hombre no es un ser cualquiera: Dios ha dotado a la vida humana de una dignidad de la que carecen el resto de seres terrenos. Como señala Carlos Díaz, «Dios decide tomarse a sí mismo como modelo para crear al hombre, a fin de que éste se parezca a Él y de este modo conferirle la máxima dignidad y honra. A partir de este momento el ser humano se convierte en imagen de Dios, tiene aire de familia divina. ¿Para qué? Para que quien vea al hombre pueda imaginar analógicamente a Dios. Para que quien piense en Dios pueda pensarlo a través del hombre»⁷. Pero la dignidad del ser humano le confiere una responsabilidad especial para consigo mismo y para con los demás. De ahí que la dignidad se constituya en principio de orden ético, que inspira toda acción humana.

La fundamentación ética de la dignidad fue desarrollada, entre otros, por el filósofo alemán Immanuel Kant. El hombre, para este autor, posee un valor absoluto. Ser absolutamente valioso significa ser valioso en sí mismo, no en función de servir para algo, de ser útil o apto para satisfacer necesidades o deseos. La obligación moral de respetar a los hombres se deriva, precisamente, del hecho de que son seres valiosos en sí.

6. «Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen suya lo creó, macho y hembra los creó» (*Génesis*, 1, 27).

7. DÍAZ, C., *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca, 2002, p. 112.

En la época del economicismo o del capitalismo, debido a que el intercambio de mercancías a través de un precio empieza a ser una forma de relación humana habitual, parece que las personas mismas también entran en el trato. Sin embargo, si todo fuera un medio para satisfacer necesidades y deseos, si para todo pudiera encontrarse un equivalente y fijarse un precio de intercambio, entonces no habría obligación moral alguna con respecto a ningún ser. Sólo si existen seres valiosos *per se*, cuyo valor no procede de que satisfagan necesidades, podremos decir que para ellos no hay ningún equivalente ni existe posibilidad de fijarles un precio. Decimos entonces que esos seres no tienen precio sino dignidad, y que, por tanto, merecen un respeto del que se siguen obligaciones morales.

Esos seres existen realmente: son las personas. Y su dignidad es la razón de que no haya equivalente para cada una de ellas. Aquello que tiene dignidad no es intercambiable, sino respetable⁸: «En el reino de los fines todo tiene un precio o una dignidad. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite equivalente, eso tiene una dignidad. Lo que se refiere a las inclinaciones y necesidades del hombre tiene precio co-

8. Vid. CORTINA ORTS, A., *Ética civil y religión*, PPC, Madrid, 1995, pp. 89-93.

mercial; lo que, sin suponer una necesidad, se conforma a cierto gusto, es decir, a una satisfacción producida por el simple juego, sin fin alguno de nuestras facultades, tiene un precio de afecto; pero aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, dignidad. La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo, porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto ésta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad»⁹.

La política, y también la noción de bien común, en la medida en que expresan un ámbito práctico de acción humana, del mismo modo que la ética, están inspirados por el respeto a la dignidad humana. *La dignidad humana constituye un principio irrenunciable*. Lo que implica que toda acción política dirigida a atentar contra la dignidad de un ser humano ha de ser tachada de inmoral y –en rigor– *apolítica*. Porque no hay política sin dimensión ética y no hay ética sin dimensión ontológica que asuma la dignidad como fundamento incuestionable.

9. KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traduc. José Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1999, cap. 2.

2. Algunos elementos consustanciales a la política

El hombre, decía Aristóteles¹⁰, es un ser político por ser un animal racional, porque organiza racionalmente la convivencia. Puede afirmarse, así, que *la política es la realización social del ser humano*. Ser político es un carácter específico del ser humano. La política implica, necesariamente, elementos para organizar de forma adecuada las sociedades humanas. «La política, se dice, es una necesidad ineludible para la vida humana, tanto individual como social. Puesto que el hombre no es autárquico, sino que depende en su existencia de otros, el cuidado de ésta debe concernir a todos, sin lo cual la convivencia sería imposible. Misión y fin de la política es asegurar la vida en el sentido más amplio. Es ella quien hace posible al individuo perseguir la paz y tranquilidad no importunándole...»¹¹.

10. Aristóteles expresa esta idea acerca de la sociabilidad natural humana en estos términos: «Es evidente que la ciudad es una cosa natural y que el hombre es por naturaleza un animal político (...) La razón por la que el hombre es un animal político en mayor grado que cualquier abeja o cualquier animal gregario es evidente. Pues la naturaleza no hace nada en vano; y solo el hombre, entre los animales, posee la palabra (...) sirve para expresar lo conveniente y lo nocivo y, por lo mismo, también lo justo y lo injusto; esto, en efecto, es propio y característico de los hombres en relación a los demás animales, a saber, el tener sensación del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, así como de las demás cualidades de esta índole, y la comunidad de tales sentimientos da lugar a la familia y la ciudad» (ARISTÓTELES, *Política*, trad. Francisco de P. Samaranch, Aguilar, Bilbao, 1982, I, 2 (1253a-), pp. 679-680).

11. ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, trad. Rosa Sala Carbó, Paidós, Barcelona, 2001, p. 67.

a) Pluralidad

El ejercicio de la política, de la convivencia, tiene como base el hecho de la pluralidad humana. De este modo lo expresó Hannah Arendt: la política «se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres»¹². Tal pluralidad es consustancial a la realidad humana. La sociedad aglutina a personas diferentes, por su personalidad, por su idiosincrasia, por su tradición, etc.

Somos varios los que coexistimos y, para convivir, necesitamos crear un espacio donde uno sea alguien con los demás, de tal manera que así se respete el hecho de la pluralidad. H. Arendt definía el espacio de la política como el ámbito en el que cada uno es uno ante y con los demás: «la política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias»¹³. La negación de esta visión de la política desemboca, por ejemplo, en el totalitarismo. Éste persigue que uno no sea nadie ante los demás, sino sólo un elemento prescindible del sistema. El concepto de pluralidad es clave para la política porque integra la tensión entre dimensiones como la individualidad y la sociabilidad humana.

12. *Ibidem*, p. 45.

13. *Ibidem*, p. 45.

Sin embargo, ¿cómo es posible organizar la pluralidad?; o ¿cómo pueden compaginarse las diferencias propias del carácter plural? Parece bastante claro que cualquier sociedad humana se encuentra mínimamente organizada. Ello no implica que sus componentes persigan fines totalmente individuales o totalmente colectivos. Cada persona es un fin en sí y, a la vez, comparte un fin con el resto. La pluralidad social viene definida por fines particulares y concretos, pero que confluyen en la aspiración común a una unidad social. Santo Tomás decía que «la pluralidad sólo puede vivir como sociedad cuando uno preside y cuida del bien general»¹⁴. Y, en este sentido, además de la búsqueda natural del hombre, es la autoridad la que se erige como portadora de la misión de conseguir la cohesión social, sin eliminar la diversidad. Una autoridad social, que, basada en el bien común, tiene como tarea ordenar la vida común de los individuos y de los grupos mediante la promulgación y aplicación de leyes justas, válidas y eficaces para todos los miembros de una comunidad política.

14. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, 96, 4. Se cita por la edición bilingüe latín-castellano de la Biblioteca de Autores Cristianos, de la Editorial Católica (texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. Y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O.P.).

b) Autoridad¹⁵

Uno de los rasgos característicos de la época presente es la crisis de autoridad, que se evidencia en todos los ámbitos de la vida social: familiar, educativo y político. La crisis de autoridad, como ha señalado Nicolás Tenzer, ha sido el motor y el revelador de la crisis general de nuestras civilizaciones, conduciendo a la desaparición del sentido común de nuestro mundo, y precipitando la caída de autoridades con valor simbólico unificador¹⁶.

La palabra «autoridad» tiene su origen etimológico en la noción latina *auktoritas*, de gran uso en la doctrina romanista. La *auktoritas*, saber socialmente reconocido, hacía referencia al ámbito intelectual, y se oponía a la *potestas*, poder socialmente reconocido, vinculado al ámbito volitivo, de la acción. El concepto de autoridad política ha sido tradicionalmente definido como la cualidad moral que permite juzgar lo que conviene al bien público. Por dicho motivo, su significado último se ha vinculado irremediablemente al tema del bien común. Y es en este ámbito donde la autoridad tiene encomendada una doble tarea¹⁷: a) tomar medidas oportunas en in-

15. Para profundizar en este tema consultar el estudio de Rafael Domingo, *Auctoritas*, Ariel, Barcelona, 1999.

16. Vid. TENZER, N., *La sociedad despolitizada*, trad. Irene Agoff, Paidós, Barcelona, 1992, pp. 165-181.

17. HÖFFNER, J., *Doctrina social cristiana*, trad. Montserrat Herrero, Herder, Barcelona, 2001, p. 51.

terés del bien general; y b) asegurar a largo plazo la estabilidad de la sociedad. Por ello, un Estado que no goce del sostén de una *auctoritas* real no tiene garantías de perdurabilidad.

Los autores clásicos señalaban la autoridad política como el primer valor natural del Estado en cuanto comunidad. Entendían que la sociedad no era posible sin autoridad por ausencia de elemento unitivo¹⁸. Para los autores del renacimiento español, el bien común lograba la síntesis entre autoridad y libertad. Sin embargo, a partir de la modernidad, el concepto de autoridad se torna una noción polisémica y antitética respecto a razón y libertad. A partir de este momento, y ante la ausencia de un elemento que cohesione u organice las relaciones sociales, nuestras sociedades se han disgregado en multitud de intereses divergentes. Norberto Bobbio señalaba que «...en la raíz de una crisis espiritual se halla el hecho del menoscabo de una autoridad»¹⁹. El problema ha sido que «nuestro siglo se ha sustraído de la autoridad existente pero no ha sido capaz de establecer una nueva»²⁰.

18. A este respecto, para Francisco Suárez: «La subordinación que se tiene al poder político no significa pérdida de la libertad o imperfección alguna. Porque esta subordinación a la autoridad no priva al hombre simplemente de la libertad y señorío sobre sus acciones. Ni se somete para servir a otro en provecho del que manda, sino que se somete para obedecer en las acciones lícitas que redundan en bien y utilidad propia y común» (SUÁREZ, F., *De opere sex dierum*, v. 7, 12).

19. BOBBIO, N., *El existencialismo. Ensayo de interpretación*, 4ª ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1949, p. 17.

20. *Ibidem*, p. 20.

El retorno a la tradición republicana de corte aristotélico-ciceroniana ha querido recuperar en nuestros días el significado originario de autoridad, ante la necesidad de reestablecer la posibilidad de un sentido. La autoridad, siguiendo a Hannah Arendt, cumple una función de defensa de la libertad contra la arbitrariedad de la fuerza y de garantía contra el autoritarismo. Del mismo modo, la Doctrina Social de la Iglesia ha reivindicado la necesidad de la autoridad como ordenadora de la vida común. Y así S.S. Juan Pablo II en la Encíclica *Centesimus Annus* señaló que la autoridad relativa al bien común debía constituirse sobre la base de un *ethos* vinculante, al cual también estaban obligados todos los miembros de la sociedad. El núcleo de este *ethos* está en el anclaje «trascendente» de la dignidad humana. Sin esta ligazón, existe el peligro de que «los intereses de grupo, clase o nación, pongan inevitablemente en oposición a los seres humanos».

c) Poder

De forma general, es posible definir el poder como la capacidad de obrar. Se dice que un ser humano tiene poder cuando tiene posibilidad de actuar. En relación a la vida del hombre en sociedad, el poder político se ha concebido de tres maneras distintas. En primer lugar, como cosa o como objeto; en este sentido decía Hobbes, «el poder de un hombre son los me-

dios que tiene en el presente para obtener algún aparente bien futuro». Este modo de entender el poder ha sido encuadrado dentro de la llamada *teoría sustancialista* del poder y, normalmente, tal teoría ha identificado el poder con la fuerza o con la posibilidad de ejercicio de la violencia para alcanzar un fin político. En segundo lugar, el poder político se ha comprendido como la capacidad de un sujeto de obtener ciertos efectos. Esta teoría, denominada *subjetivista*, se ha asociado a la noción tradicional de derecho subjetivo (es la facultad o el poder que tiene un sujeto de producir y recibir ciertos efectos de otros). Y, en tercer lugar, el poder se comprende en cuanto relación entre dos sujetos, de los cuales, el primero, obtiene del segundo un comportamiento que éste, de otra manera, no habría realizado. Según esta comprensión, el poder se da, ante todo, en la relación. Esta concepción es empleada por la *teoría relacional* del poder, que defiende la similitud entre las ideas de poder e influencia²¹. Esta comprensión del fenómeno del poder es la que más se adecua a la realidad. ¿Por qué? Porque no hay relación social en la que no esté presente el poder. La realidad del poder muestra, ante todo, una relación entre sujetos.

El concepto «poder» no ha tenido, sin embargo, tradicionalmente, un significado o una implicación positiva, en la medida en que se ha pre-

21. DAHL, R., *Modern Political Analysis*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1963, p. 67.

sentado siempre como la gran ocasión del mal. Es necesario, por ello, distinguir y separar el poder político de la manipulación y de la coacción. Gracias al poder, un gobierno es capaz de construir justicia, paz social o condiciones de bienestar. Un poder político, para tener una significación positiva, ha de estar al servicio del bien común. Por ello, su misión debe ser la realización de la justicia social.

El poder político²² ha adquirido, a lo largo de la historia, formas diversas, dependiendo de quién o de cómo lo ejerza. Así, se habla de aristocracia, democracia, partitocracia, burocracia, etc. Aristóteles distinguió las formas de poder y régimen de gobierno, siguiendo el criterio del ámbito en el que se ejerce: el poder del padre sobre el hijo, el del amo sobre el esclavo y el del gobernante sobre el gobernado. Estas formas de poder, para ser legítimas, debían ejercerse en interés del sujeto pasivo (hijo, esclavo o gobernado). John Locke aplicó estas tres modalidades de ejercicio al poder político. De esta manera, el poder político podía ser ejercido de forma paternalista (el gobernante se comporta como un padre con los ciudadanos); despótica (el gobernante actúa como si los ciudadanos fueran esclavos) o civil (el gobernante se comporta con los súbditos procurando su fe-

22. Vid. BOBBIO, N., *Estado, gobierno, sociedad. Por una teoría general de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, pp. 102-123.

licidad y libertad política). Esta última forma de poder era la que tenía, a su juicio, legitimidad, por estar fundada en un principio propiamente político.

A partir de esta distinción, planteada por Locke, se nos presenta uno de los problemas centrales de la teoría del poder político: la cuestión de su legitimidad. ¿Con base en qué criterio un poder político es legítimo? Es decir, ¿cuándo entendemos que un poder político es bueno y cuando es malo? A lo largo de la historia de la humanidad se ha hecho evidente que el depositario de la fuerza no coincide, en muchas ocasiones, con su portador legítimo. Aunque Weber²³ definiera al Estado como ostentador del monopolio del uso legítimo de la fuerza y Kelsen señalara que «el Estado es una organización política porque es un ordenamiento que regula el uso de la fuerza», no parece esto suficiente para que el ejercicio del poder político pueda ser considerado legítimo. La regulación de la fuerza puede ser un medio del que se vale el poder político para hacer cumplir las leyes con el objetivo de practicar la justicia. Y es esta última la fuente de legitimidad del poder²⁴.

23. Vid. WEBER, M., *Economía y Sociedad*, FCE, México, 1984.

24. La legitimidad política es, *strictu sensu*, la conformidad de las normas que rigen una comunidad política con principios éticos. El que un gobierno tenga más legitimidad que otro depende de que sus acciones políticas sean más o menos acordes con los principios éticos. Vid., GARZÓN VALDÉS, E., «Intervencionismo y paternalismo», en *Derecho, Ética y Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, p. 388.

No hay duda de que el poder político precisa de un fundamento ético para permanecer en el tiempo. En la actualidad, los criterios de legitimación éticos, fundados en una concepción fuerte de la justicia, se han desvanecido. La imposibilidad de defender valores universales en detrimento de un escepticismo o relativismo ético impiden toda formulación normativa de criterios de legitimidad del poder. Niklas Luhmann ha sido uno de los autores que ha propuesto la necesidad del vaciamiento de los valores legitimadores del poder en favor de criterios procedimentales²⁵. Esto significa que, en lugar de valores éticos objetivos y universales, se han establecido criterios de legitimidad basados en procedimientos que tengan como meta consensos. La justicia de una acción política se decide, entonces, con procesos políticamente vinculantes, como elecciones políticas o procedimientos legislativos y judiciales. Todo ello quiere decir, en definitiva, que en nuestras sociedades «avanzadas» no importa tanto el contenido ético de

25. Como ha señalado Garzón Valdés, su propuesta consiste en «eliminar toda referencia valorativa y encontrar algo que pueda sustituirla, para ello, recurre al concepto de “procedimiento”, que “cumple la función (...) de legitimar el sistema mismo (...)”». Sin embargo, los criterios procedimentales, que excluyen criterios legitimadores morales o valorativos, tendrían valor en sociedades complejas, tales como las europeas o la norteamericana, porque para Niklas Luhmann «sólo las sociedades de reducida complejidad pueden pretender basar su legitimidad en concepciones morales o en el derecho natural (...) debido a la complejidad y variabilidad de las sociedades modernas, la legitimidad no puede ser confiada a una moral que se supone natural» (vid. GARZÓN VALDÉS, E., «El concepto de legitimidad en Niklas Luhmann», en *Derecho, Ética y Política*, op. cit., pp. 511-512).

las acciones políticas, sino que tales acciones hayan seguido el procedimiento adecuado. El procedimiento asegura su justicia y su legitimidad.

d) Justicia

Según señalaba San Agustín: «Sin la justicia, ¿qué serían en realidad los reinos sino bandas de ladrones?»²⁶. Tanto Platón como Rousseau²⁷ (dos de los más grandes teóricos de la política) abren sus tratados políticos más famosos, *La República* y *El Contrato Social*, con una discusión acerca de la relación entre justicia y fuerza, y ambos rechazan la tesis que ampara el poder como el «derecho del más fuerte». La justicia surge como fundamento del poder, y su razón no es otra que la ordenación del poder al bien común. En otras palabras, el poder político es posibilidad de actuar, pero es una posibilidad que se orienta con justicia al bien de todos los ciudadanos. En definitiva, el poder legítimo es aquel que logra determinar el comportamiento de los miembros de un grupo social emitiendo mandatos que son obedecidos en cuanto sus contenidos son tomados como máxima de conducta. Por ello, es la justicia la que legitima el uso del poder, y por eso, lo

26. SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, 11ª ed., Porrúa, México, 1992, IV, 4, 1-15.

27. «El más fuerte no es, sin embargo, lo bastante para ser siempre el amo, si no convierte su fuerza en derecho y la obediencia en deber» (ROUSSEAU, J.J., *El Contrato Social*, trad. Mª José Villaverde, Tecnos, Madrid, 1988, p. 7).

jurídico es imprescindible para la organización política. La justicia se impone por sí misma, no por la fuerza. Es un criterio, si se quiere, pre-político, que no precisa de la violencia. Un gobierno que funda su poder en la fuerza está abocado a su propia autodestrucción.

La justicia es una virtud humana esencialmente social, es decir, que su manifestación o ausencia se da en una relación entre sujetos. En ocasiones, se habla de la injusticia que un individuo comete consigo mismo. A pesar de que esta expresión pueda utilizarse en el lenguaje corriente, no es del todo correcta, porque la justicia hace siempre referencia a otro. *Iustitia est ad alterum* (la justicia implica una referencia al otro). Por esta razón, la injusticia es infinitamente peor y más visible que la debilidad, la tacañería, la hipocresía, etc., porque tiene una repercusión mayor. De ahí que Josef Pieper señalara que «la más grande y repetida forma de miseria a que están expuestos los seres humanos consiste en la injusticia, más bien que en la desgracia»²⁸. El lugar propio de la justicia es la vida común, y, por ello, es esencial en el ámbito de la política.

Lo que caracteriza la virtud de la justicia es que «tiene por misión ordenar al hombre en lo que dice en relación al otro»²⁹. En toda relación hu-

28. PIEPER, J., *Justicia y Fortaleza*, Rialp, Madrid, 1968, p. 10.

29. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S.Th. op. cit.*, II-II, 57, 1.

mana se pone en juego la justicia o injusticia. «Ser justo significa reconocer al otro en cuanto otro (...) la justicia es señal de que hay otro que no se confunde conmigo, pero que tiene derecho a lo suyo»³⁰. Por consiguiente, cuando no se reconoce a un hombre en cuanto que «otro», se comete una injusticia. La injuria, el asesinato, la tortura, la esclavitud, el racismo, el clasismo, etc., son manifestaciones de la injusticia, porque suponen un no-reconocimiento de la persona. Plauto, hace 2.200 años, señalaba a este respecto: *Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*; lobo es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando desconoce quién es el otro.

La justicia también suele relacionarse con la paz y con la igualdad. El concepto de paz social significa convivencia en condiciones de justicia. Paz no es un concepto meramente negativo (tal y como se entiende en la actualidad) que significa ausencia de violencia o de guerra, sino que es una noción positiva y, sobre todo, dinámica, activa. Implica una acción o un movimiento por alcanzar la paz en justicia. Por otro lado, la vinculación de la justicia con la igualdad tiene ya su origen en la filosofía clásica, con afirmaciones como que la justicia es «dar a cada uno lo suyo». En este sentido, se identificaba la justicia con la igualdad, con cierta idea de proporcionalidad, de equilibrio (por eso el símbolo de la justicia es una mujer con los

30. PIEPER, J., *op.cit.*, p. 39.

ojos vendados y con una balanza equilibrada). «La igualdad, desde Solón, Pericles, Isócrates y Aristóteles, se convierte en un sinónimo de justicia, pues se considera competencia de la justicia regular la distribución de partes iguales o desiguales (...) la justicia, en sentido distributivo, identifica la idea de igualdad con la de reparto justo»³¹.

Esta definición de justicia se ha convertido, sin lugar a duda, en la más común y extendida. Para Santo Tomás la justicia era el «hábito de la voluntad que inclina al hombre a dar a cada uno lo suyo»³². De esta comprensión de la justicia se deriva un rasgo propio, y es que la justicia es algo secundario porque presupone la existencia primaria de un derecho. «Si el acto de justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, es porque dicho acto supone otro precedente, por virtud del cual algo se constituye en propiedad de alguien»³³. La razón por la que algo es debido al hombre es: bien por un pacto, por un contrato, o bien hay que buscarla en la naturaleza misma de la cosa, *ex ipsa natura rei, ius naturale*.

Existe una tripartición clásica de la justicia atendiendo al tipo de relaciones sociales en las que se expresa. Esta clasificación es antigua y Santo

31. RICOEUR, P., *Lo justo*, trad. Agustín Domingo Moratalla, Caparrós, Madrid, 1995, p.121.

32. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S.Th., op. cit.*, II-II, 58, 1.

33. PIEPER, J., *op.cit.*, p.47.

Tomás la hizo vigente. En este sentido, decía que «la justicia encuentra pleno cumplimiento en la comunidad o el Estado, cuando las tres principales relaciones entre los hombres o las tres estructuras fundamentales de la vida común son ordenadas». Tales relaciones son:

- Relaciones de los individuos entre sí: en ellas ha de regir la *justicia conmutativa o reparadora*.
- Relaciones de la comunidad con sus miembros: en ellas ha de regir la *justicia distributiva o asignadora*.
- Relaciones del individuo con la comunidad: en ellas ha de regir la *justicia legal o general*.

En la actualidad, tiene una gran trascendencia a nivel internacional el ámbito de la justicia distributiva³⁴, ya que el reparto desproporcionado e injusto de la riqueza produce una desigualdad escandalosa entre los países del Norte y los países del Sur. Una diferencia que se consume en la creciente distancia entre realidades políticas cada vez más ricas y abundantes y realidades políticas cada vez más miserables. En la Grecia clásica Diógenes Laercio señalaba que «reina la justicia en el pueblo cuando na-

34. Desde los años setenta, algunos intelectuales dedicados al ámbito de la ética y la filosofía política han tratado de encontrar criterios adecuados para distribuir los bienes con justicia. Entre estos autores destacaron: John Rawls y Michael Walzer.

die hay en él que sea demasiado rico ni demasiado pobre»³⁵. Esto puede aplicarse hoy para determinar la injusticia mundial. Por esta razón, tenemos que hacer el esfuerzo por repensar soluciones plausibles a nuestra situación actual³⁶.

La noción de justicia ha estado vinculada, tradicionalmente, a la bondad y al bien, en la medida en que la justicia es el bien humano, *lustitia est humanum bonum*. En este sentido, se dice que la justicia/injusticia de las sociedades políticas (la *polis*), de sus instituciones y de las leyes depende de su mayor o menor idoneidad para procurar que los ciudadanos obren habitualmente de modo virtuoso, y así poder llegar a una vida buena o feliz. Aristóteles identificaba las nociones de justicia política y bien del hombre (bien que se refiere al «todo político»). Este bien será llamado por los romanos «bien común» [*bonum commune*] de los ciudadanos). Y es en este sentido en el que la justicia enlaza con la propuesta que se hace en estas páginas sobre la recuperación o refundamentación de la noción de bien común.

35. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones*, I, 36.

36. «La “lotería social” es un hecho que no legitima a quienes salen favorecidos con los mejores premios para creer que es suyo lo que tienen, porque no lo es (...), los bienes de la tierra son, pues, bienes sociales y por eso tienen que ser socialmente distribuidos. Y no sólo en un país, sino en el conjunto de la humanidad» (CORTINA ORTS, A., *Alianza y contrato: política, ética y religión*, Trotta, Madrid, 2001, p. 160).

e) El derecho como mediación en la realización del bien común

La palabra «derecho» no ha tenido un sentido unívoco a lo largo de la historia. Puede hacer referencia a la idea de rectitud, a la de derecho subjetivo (expresado con la fórmula: «tengo derecho a...»), o a la de derecho objetivo (derecho penal, civil, etc.), entre otras. Respecto al ámbito de la política, el derecho está vinculado a la regla de cualquier sociedad organizada. El derecho es por una parte, la norma encarnada del Estado y, por otra, responde al ideal ético de justicia al que toda sociedad aspira. Así como dice el clásico aforismo: *ubi homo, ibi societas; ubi societas, ibi ius* (allí donde hay hombres hay sociedad; allí donde hay sociedad, hay derecho), el derecho tiene como fin posibilitar la vida en sociedad. No es posible la existencia de una sociedad política sin reglas, sin derecho. Y lo que es más nuclear, el derecho es la mediación de la que se vale el Estado para la realización del bien común. El derecho, fundado en la virtud de la justicia, establece reglas que hacen posible la convivencia humana. Las leyes han de tener un contenido vital y dinámico, ajustado a un tiempo y espacio. La ley es válida porque es justa y eficaz. Nunca puede ser puesta al servicio de la injusticia o de la ambición.

El concepto de ley está vinculado al de autoridad. Para organizar la convivencia y, en definitiva, el desarrollo de potencialidades del ser huma-

no que vive con los demás, el ciudadano se da a sí mismo normas válidas de obligado cumplimiento. Organizamos la convivencia entre los hombres libres y, para ello, establecemos relaciones jerárquicas. En este sentido, la crisis de la autoridad, como se ha mencionado antes, comporta la crisis del derecho.

f) El bien común: finalidad de la actividad política

En los epígrafes anteriores se han ido apuntando algunos rasgos que identifican al hombre como ser político, así como la relación entre el bien común y elementos sociales como la autoridad, el poder, la justicia y el derecho. De forma general, podría afirmarse que el bien común es la noción que sustenta y funda estas otras nociones, aunque desde ámbitos diferentes. Pero ¿qué es realmente «bien común»?

Desde la tradición filosófica clásica se ha identificado el «bien» como lo que determina la acción humana. El bien era considerado el fin del obrar humano, ya que el hombre desea siempre algo bueno para él de forma natural. El *Diccionario de la Real Academia Española* registra 'bien' como aquello que es objeto de la voluntad, la cual ni se mueve ni puede moverse sino por el bien, sea verdadero o aprehendido falsamente como tal. Solo podemos actuar si con ello obtenemos un bien, o lo que creemos es un

bien. Por otro lado, el bien puede entenderse como el fin último del hombre, es decir, un bien llamado felicidad, vida plena. En la tradición clásica se consideraba vida buena aquella orientada hacia la aspiración de felicidad como expresión máxima del bien humano³⁷. La felicidad no era considerada como un estado físico o psíquico, dependiente de una situación emocional, sino como un modo de ser del hombre, configurador.

La noción de bien no sólo implica al hombre en cuanto ser individual, sino también en cuanto miembro de una sociedad; es, por tanto, extensiva al ámbito comunitario. Las personas, en cuanto que seres esencialmente sociales y morales, tienen una aspiración común a una convivencia buena. Todos queremos vivir en una comunidad en la que no haya miseria, en la que primen las relaciones justas y reine la paz social. En este sentido, el bien se sitúa en el orden de los fines y es el principio de toda acción social. Desde los clásicos, el fin propio de la sociedad, la *polis*, la *civitas*, es la búsqueda de un bien social, una felicidad común, que es, en definitiva, un bien común. Ese era el sentido de la comunidad, la búsqueda del bien común.

37. Estas ideas se expresaban de este modo, «El bien –decía Aristóteles– es el fin de todas las acciones del hombre» y «el fin supremo del hombre es la felicidad»; del mismo modo, Tomás de Aquino, recogiendo las ideas de Aristóteles, afirmaba que el Bien es «lo que todas las cosas apetecen» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sum. th., op. cit.*, I, q. V, 1c). El bien es el término de la aspiración y esa aspiración es la felicidad. Para Francisco de Vitoria, el bien es objeto de deseo, deseamos nuestro bien.

II

EL BIEN COMÚN

1. Dimensiones básicas

¿Qué significa que el bien sea común? El adjetivo 'común' se aplica a aquello que se predica de varias personas: lo que no siendo privativamente de nadie, pertenece o se extiende a muchos. El bien común es, por tanto, un bien predicable conjuntamente de los miembros de una comunidad. Se trata, en consecuencia, de un bien *inclusivo* que pretende unificar a todos los miembros de la comunidad, intentando evitar los individualismos o colectivismos excluyentes.

Para que sea propiamente un bien común ha de repercutir a dos niveles: *intrasubjetivo* e *intersubjetivo*; es decir, ha de implicar a cada miembro como persona *per se* y, como persona, en relación con los demás. Para comprender esta doble dimensión, individual y colectiva, del bien común es ilustrativo el ejemplo jurídico de los *bienes comunales*, es decir, aquellos que pertenecen a un municipio y están destinados al aprovechamiento de sus vecinos. Ello indica, en primer lugar que son una propiedad común, de todos, pero que repercute en cada uno: todos están implicados porque cada uno participa en dicho bien. 'Común', por tanto, cuando acompaña a 'bien',

no indica sólo generalidad, que elimina la particularidad. No es un bien que anula las subjetividades, sino que las integra. Francisco de Vitoria decía que «el bien común está integrado por los bienes particulares», no siendo la propiedad de un todo abstracto, sino la propiedad de todos y cada uno.

Otro de los rasgos que identifican al bien común es que no es sólo una cosa³⁸, sino que es, ante todo, una búsqueda que se va actualizando. Es algo a lo que se aspira y que justifica nuestra labor política en la sociedad³⁹. La referencia al bien común no se identifica con la idea de utopía⁴⁰,

38. Vid. MILLÁN PUELLES, A., *Persona humana y justicia social*, Rialp, Madrid, 1982, p. 50.

39. En este sentido, es iluminadora la idea de S.I Benn y R.S Peters: «la búsqueda del bien común significa, en definitiva, tratar de actuar justamente» (BENN, S.I., PETERS, R.S., *Social Principles and the Democratic State*, ed. Allen and Unwin, Londres, 1959, pp. 272-274).

40. Algunos autores actuales han tratado de fundamentar su crítica a la idea de «bien común» identificándola con el contenido de la utopía totalitaria. Ello se debe, en parte, a un desconocimiento claro de la teoría clásica del bien común, que, precisamente, excluye explícitamente la idea de utopía, porque no hace una aplicación técnica de teorías, sino que parte de la misma realidad y sobre ella proyecta un conocimiento práctico, por tanto, no ilusorio o ideal. La posición de Juan Antonio Rivera en torno al bien común insiste en una noción errónea, en sus palabras: «es mejor olvidarse de conseguir una sociedad perfecta, un paraíso en la tierra en que quede encarnada la idea de bien común de manera plena y a saturación; e incluso es mejor olvidarse de perseguir iracundamente un conocimiento de lo que sería una sociedad así. Un objetivo más modesto, pero que tiene la inmensa ventaja de ser al menos factible en cierto grado, es tratar de mitigar los males sociales cuando ya se han presentado a salirles al paso y prevenir su aparición en la medida en que ello esté a nuestro alcance; algo que se podría llamar “eugenesia negativa”...» (RIVERA, J.A., «¿Es realmente bueno el bien común?», en *Claves de razón Práctica*, nº 32, Madrid, 2003, p. 48). En contra de lo afirmado por dicho autor, proponemos una reformulación actual de la concepción clásica de la política y del bien común, partiendo de sus presupuestos antropológicos y elementos consustanciales: pluralidad, autoridad, justicia, etc. El desprecio de tales presupuestos y elementos conduce ineludiblemente al totalitarismo o a la anomia política (que parece ser la propuesta del mencionado autor).

en la medida en que no se trata de adaptar la realidad a la idea que se proyecta de ella. No pretende cambiar la realidad a criterios estáticos o meramente ideales, sino que expresa búsqueda, trascendencia, salida de sí. *La política no es la filosofía de lo ideal, sino el arte de lo posible.* Ha de partir de la realidad de una comunidad, teniendo en cuenta sus posibilidades, capacidades, necesidades, etc. La política y las leyes, para ser justas, deben reflejar las condiciones sociales, lo posible para unos concretos ciudadanos en un determinado territorio, en el ahora, de acuerdo con sus circunstancias. Esta característica del bien común pone de manifiesto su *dinamismo* constitutivo. Las leyes, como medio/instrumento de realización del bien común, no pueden reducirse a un conjunto de fórmulas estáticas, sino que han de tener un contenido dinámico y vital, reflejo de una sociedad viva.

Así pues, en una primera aproximación, podríamos resumir los caracteres del bien común en los siguientes puntos:

1) El bien común *expresa el bien de una comunidad* y se concreta en bienes comunes; es decir, hay un fin último que es la felicidad política común, pero hay bienes comunes, que son concreciones de aquel bien, de los que se benefician todos los ciudadanos.

2) El bien común es *el bien de todos y de cada uno*. No es la mera suma de voluntades o preferencias particulares, ni se identifica con el bien totalitario de un todo.

3) *Es dinámico y vital*. No es una entidad estática e ideal, sino que está arraigado en una realidad política concreta, que se mueve, que cambia, que aspira a fines, a bienes, a perfeccionarse, en tanto comunidad formada por personas humanas. El bien común, como fin, es sinónimo de búsqueda que posibilita la actualización de bienes concretos.

4) La búsqueda del bien común se emprende *sobre la base de valores/principios éticos universales*, que son los que movilizan la acción humana. Además, el bien común posee una moralidad intrínseca; no es un simple conjunto de ventajas y utilidades⁴¹, sino que implica aspiración a la *rectitud* –en el sentido aristotélico del término– *de vida* de las personas y

41. Manifiesta Maritain que «si el bien común de la sociedad humana fuera única y exclusivamente un conjunto de ventajas y de fines temporales, como el “bien común” –que no es común sino más bien totalitario–, de una colmena o de un hormiguero, seguramente sería un contrasentido que le fuera sacrificada la vida de una persona. Así la guerra que extiende hasta un límite extremo la subordinación de la persona individual a la comunidad temporal, atestigua las implicaciones temporales y los fines suprasociales que esa subordinación supone. Y échase de ver, por otro lado, que por razón de su misma naturaleza los Estados totalitarios pierden como tales, ellos que devoran las vidas humanas en nombre de la nación, el derecho de exigir a un hombre sacrificar su vida por ellos» (MARITAIN, J., *La persona y el bien común*, trad. Leandro Sesma, Club de lectores, Buenos Aires, 1968, pág. 75).

hace posible la comunión en el bien vivir. La justicia y la rectitud moral se consideran parte del bien común; de ahí que éste exija el desarrollo de virtudes en los ciudadanos.

5) La política del bien común está *fundamentada en la dignidad humana* y, por ello, implica y exige necesariamente el reconocimiento de derechos fundamentales de las personas. La sociedad tiene como valor principal la defensa de la vida de las personas y de su libertad de desenvolvimiento. Una política que trabaje por el bien común se implicará para que los miembros de una comunidad política se reconozcan en tanto que personas y se respeten como tales. Por eso, una sociedad que mediatiza, que instrumentaliza a un grupo de seres humanos (mujeres, inmigrantes, ancianos, enfermos, etc.) no actúa conforme al bien común porque, no reconociéndoles su dignidad como personas, discrimina a una parte de la comunidad. De ahí que prácticas sociales partidistas, machistas, racistas, eugenésicas o integristas, sean contrarias a cualquier política del bien común, por vulnerar la dignidad de las personas.

6) El bien común es también *fundamento de la autoridad y del poder*. La razón de ser de ambos radica en su compromiso con el bien común y en su inspiración última en él. El bien común hace, así, compatibles la autoridad y el poder con la esencial libertad humana.

7) El bien común implica, a nivel económico, *la justa distribución de las riquezas*. Uno de los requisitos más importantes para que se dé una vida justa en una sociedad es el bienestar económico de todos sus miembros. Sin las necesidades básicas cubiertas no es posible, o es muy difícil, plantear algún tipo de proyecto político. Es necesario que se trabaje en una política de distribución de bienes para que todos puedan disfrutar de un mínimo económico y material. La injusticia y desigualdad en el reparto de bienes da lugar al malestar social y es el caldo de cultivo para revoluciones, guerras y tiranías. La tarea del gobierno en relación al reparto de bienes se concreta, en primer lugar, en la determinación de lo común, y, en segundo lugar, en proceder a su reparto justo y equitativo.

8) Por otro lado, el bien común también supone que el Estado no sólo debe tener una función distributiva meramente económica, sino que, además, debe *promover el bienestar espiritual de sus ciudadanos*, fomentando, protegiendo y respetando su libertad. El Estado debe poner las condiciones necesarias para que el ser humano pueda desarrollarse y crecer como persona. La política debe comprometerse firmemente con los valores y trabajar por la educación en libertad.

9) *Las leyes son el principal instrumento* del que se vale un gobierno para *realizar el bien común*. Éste constituye la razón de ser y sustancia

del derecho, de la ley. Ésta debe estar inspirada en el respeto de la ley natural y de los derechos naturales de todo ser humano, que constituyen el fundamento y contenido esencial de toda ley positiva, escrita, promulgada.

10) *El bien común como paz social*. «El fin al que debe mirar sobre todo la persona que rige una comunidad (política) es la realización de la unidad de la paz»⁴². Si faltase esta unidad cesarían también «las ventajas de la vida social, más aún, una comunidad en la que hay discordia es una carga para sí misma». La paz es la condición sin la cual no es posible la justicia. El bien común busca la realización del orden ideal de la justicia política, y a su vez que la «sociedad, unida por el vínculo de la paz, sea dirigida a obrar bien»⁴³.

2. La relación entre la persona y el bien común

Hemos visto hasta ahora que el bien común sirve de fundamento a la política y al derecho; pero, a su vez, se asienta sobre un fundamento último: la persona. Conviene tener en cuenta, en efecto, que existe una primacía de la persona sobre el bien común, de tal modo que el hombre no

42. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regno*, I, 3.

43. *Ibidem*, I, 16.

puede someter su fin último en cuanto persona a un bien temporal, como es el bien común, sino a algo más elevado. En palabras de Jacques Maritain, «si la sociedad humana intenta desconocer esta subordinación y, en consecuencia, erigirse ella en bien supremo, pervierte automáticamente su naturaleza y la naturaleza misma del bien común, y destruye este mismo bien. El bien común de la sociedad política es un bien honesto; mas es un bien práctico y no el bien absoluto (...). El bien común de la *vita civilis* (...) por naturaleza lleva el secundar los fines superiores de la persona humana, la vocación de esa persona hacia bienes superiores a ella está dentro de la esencia misma del bien común. Pasar por alto estas verdades es pecar a la vez contra la persona humana y contra el bien común (...) todo ello por estar ordenada a Dios (...) Todo el universo está ordenado a la persona humana para que, por su medio, logre ésta el fin a que está destinada. Todo el universo irracional está ordenado a eso, a que la persona humana realice su fin, lo cual no es extraño porque, como es sabido, el bien sobrenatural de una sola alma supera todo el bien creado y temporal (...). En razón de su ordenación a lo absoluto y dado que es llamada a un destino... ninguna cosa es superior a un alma inmortal, sino Dios»⁴⁴.

44. MARITAIN, J., *La defensa de la persona humana*, Studium de Cultura, Madrid, 1967, p. 60. Maritain se apoya en el pensamiento de Santo Tomás y, de este modo, señala en el capítulo «La posición de Santo Tomás con respecto a la ordenación de la persona a su fin último» (contenido en el libro *La persona y el bien común*): «La perso-

Así, las relaciones entre la persona y el bien común están mediadas por dos leyes. La primera es la *ley de la redistribución*: la vida social está abocada al bien y a la libertad de la persona. Es esencial, por tanto, que el bien común revierta sobre todas ellas. La segunda es la *ley de la superioridad* o de la superación: la persona, precisamente en la medida en que no se agota en la sociedad –como pretenden los diversos reduccionismos de corte holista–, es más importante que el bien común, lo trasciende.

La razón principal por la que la persona es superior al bien común es que no se reduce a una función de parte del todo. Si cada ser humano fuera sólo una parte de la sociedad, ello supondría agotar su trascendencia en la comunidad. La noción de *parte* excluye, en cierta medida, el carácter esencial del ser humano como *todo subsistente*, un ser dotado de espíritu. La persona existe *per se* en razón de su propia esencia espiritual; la parte, en

na humana está directamente ordenada a Dios como a su fin último absoluto; y esta ordenación directa a Dios trasciende todo el bien común creado, bien común de la sociedad política y bien común intrínseco del universo. Esta es la verdad fundamental sobre la que se asienta todo el debate y en la que entra en juego nada menos que el mensaje mismo de la sabiduría cristiana en su victoria sobre el pensamiento helénico y sobre toda la sabiduría pagana, destronada para siempre (...). Lo que primariamente se propone el tomismo, su propósito más fundamental, es asegurar que ninguna interferencia rompa el contacto personal de cada una de la criaturas intelectuales con Dios y su subordinación personal a Dios. Todo lo demás –el universo entero y todas las instituciones sociales– deben en definitiva servir para este fin; todas las cosas deben alimentar, fortalecer y proteger la conversación del alma, con Dios. Interponer el universo entre Dios y las criaturas intelectuales es cosa típicamente griega y pagana» (MARITAIN, J., *La persona y el bien común*, op. cit., pp. 17 y 18).

cambio, existe *per aliud*, en razón del todo. Según Santo Tomás, subsistente es lo que existe en sí y no en otro. En su sentido abstracto, la palabra *subsistencia* expresa la perfección hipostásica (aquella propiedad en virtud de la cual un ser es completo y no necesita ser comunicado a otro para ser, obrar y ser explicado), que se predica de la persona. Si afirmamos que el hombre es persona –un subsistente racional– le atribuimos una cualidad incompatible con la noción de parte y, por tanto, no puede decirse que sea, de forma absoluta, parte de la sociedad, sino que tiene en sí carácter de totalidad⁴⁵. En conclusión, el hombre, por ser una subsistencia espiritual (es decir, por estar dotado de un alma espiritual que le configura como persona), es una totalidad dueña de sí y una totalidad substancial consciente y libre.

No siendo parte, la persona no puede ser tratada por el Estado como tal. De ahí arrancan sus derechos ante el Estado, y el deber que éste tiene de respetarlos, como algo superior y trascendente⁴⁶; porque, en palabras de

45. Vid. SPAEMANN, R., *Personas: acerca de la distinción entre algo y alguien*, trad. José Luis del Barco, EUNSA, Pamplona, 2000.

46. Maritain afirma sobre este punto: «El hombre forma parte y es parte de la comunidad política e inferior a ésta en razón de las cosas que, en sí mismo y por sí mismo, y por las indigencias de su individualidad material, dependen, en cuanto a su misma esencia, de la comunidad política, y pueden servir de medios al bien temporal de ella (...) Mas bajo otro aspecto, el hombre está sobre la comunidad política, según las cosas que, en sí mismo y por sí mismo, por estar relacionadas con el absoluto de la personalidad como tal, dependen, en cuanto a su misma esencia, de algo que está más alto que la comunidad política y que conciernen estrictamente al perfeccionamiento supratemporal de la persona en cuanto es persona» (MARITAIN, J., *La persona y el bien común*, *op. cit.*, pp. 78 y 79). Maritain fundamenta estos planteamientos en el pensamiento de Santo To-

Santo Tomás, «el hombre no está ordenado a la sociedad política según él mismo enteramente y según todo lo que hay en él»⁴⁷. Maritain explicaba así esta afirmación, en *La persona y el bien común*: «La persona humana pertenece toda entera como parte a la sociedad política, pero no en virtud de todo lo que en ella se encierra y de todo lo que le pertenece. En virtud de ciertas cosas que hay en ella, la persona está muy sobre la sociedad política. Hay en ella realidades, y son las más importantes y sagradas, que trascienden a la sociedad política y que elevan por encima de esa sociedad al hombre entero, a este hombre que todo entero es parte de la sociedad en virtud de otra categoría de cosas»⁴⁸.

más. De esta manera señala: A) «Cada persona individual, es a la comunidad como la parte al todo» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sum. th., op. cit.*, II-II, 64,2). «Cum enim unus homo sit pars multitudinis quilibet homo hoc ipsum quod est, et quod habet, est multitudinis, sicut et quaelibet pars quod est, est totius» (*ibidem*, I-II, 96,4); «Persona comparatur ad comunitatem sicut pars ad totum» –II-II 61, I–; «Ipse aotus homo ordinatur ut ad finem ad totam comunitatem cujus est pars» (*ibidem*, II-II, 65, I); «Quaelibet pars, id quod est, est totius; quilibet autem homo est pars communitatis et ita id quod est, est communitatis» (*ibidem*, II-II, 65, 5). El hombre, desde este punto de vista, se ordena a la sociedad, al bien común, en virtud de algunas de sus condiciones. En virtud de éstas, pertenece todo entero a la sociedad como parte de la sociedad política (por lo que a veces está obligado a entregar su vida –caso de la guerra justa, por ejemplo–). Pero en virtud de otros de sus caracteres, el hombre está por encima de la sociedad. Esto se desprende de la siguiente afirmación de santo Tomás. B) «El hombre no está ordenado a la sociedad política en su totalidad y en todas sus características» (*ibidem*, I-II,21, 4, ad. 3). «Homo non ordinatur ad comunitatem politicam se totum et secundum omnia sua». «En virtud de ciertos caracteres el hombre sobrepasa el fin de la sociedad temporal» (MARITAIN, J., *La persona y el bien común, op. cit.*, pp. 76 y 77; vid., asimismo, del mismo autor, *De Bergson a Tomás de Aquino: ensayos de metafísica y moral*, trad. Gilberte Moteau de Buedo, Club de lectores, Buenos Aires, 1967, p. 176).

47. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sum. th., op. cit.*, I-II, q. 21, a. 4, ad.3.

48. *Ibidem*, p. 78.

El bien común de la sociedad está, pues, por una parte, esencialmente subordinado al bien temporal, pero, por otra, al bien supratemporal de la persona humana, por cuanto está dotada de una subsistencia espiritual que la hace trascender.

3. Evolución de la teoría del bien común

El bien común, como categoría política, ha ido desapareciendo, poco a poco, del vocabulario de los políticos. Señalábamos al comienzo de estas páginas que en nuestros días se utilizan otras expresiones, tales como «interés común» o «interés general». Conviene advertir, llegados a este punto, que la sustitución de estos términos no ha sido casual, no se ha debido a una evolución natural de la lengua, sino que obedece a razones ideológicas e históricas. Lo veremos más claramente haciendo un breve recorrido de la evolución de la teoría del bien común en la historia de las ideas.

a) Pensamiento griego

El autor que planteó por primera vez la cuestión del bien común fue Platón en un diálogo con los sofistas. En *La República* (cap. IV), puso los

cimientos teóricos para el desarrollo posterior de una teoría del bien común. En esta obra, Platón defendió que el bien común, como fin del Estado, trascendía los bienes particulares, en tanto que la felicidad global debía ser superior a la felicidad de los individuos.

Del mismo modo que Platón, Aristóteles situó el bien de la *polis* por encima del bien particular, en la medida en que era el fin político el que definía la identidad del hombre. En otras palabras, en la antropología aristotélica, la identidad del hombre estaba configurada por su condición de miembro de la *polis*. Lo político hacía al hombre como tal. Para Aristóteles, el hombre solitario que sólo buscaba su bien era un *ídiōn* (traducido al lenguaje actual, *idiota*). El hombre no-político era un ser defectuoso o inferior. El fin último del hombre era, ciertamente, la felicidad, pero ésta sólo se alcanzaba y garantizaba en la comunidad. Aristóteles completó el planteamiento platónico sobre el bien común desarrollando una de sus dimensiones esenciales: la del modo de participación de los miembros de la *polis* en el bien común⁴⁹ (*Política*, III). Ello suponía que la sociedad organizada en

49. «Toda ciudad o Estado es, como podemos ver, una especie de comunidad, y toda comunidad se ha formado teniendo como fin un determinado bien –ya que todas las acciones de la especie humana en su totalidad se hacen con la vista puesta en algo que los hombres creen ser un bien–. Es, por tanto, evidente que, mientras que todas las comunidades tienen algún bien, la comunidad superior a todas y que incluye en sí todas las demás, debe hacer esto en un grado supremo por encima de todas y aspira al más alto de todos los bienes; y ésta es la comunidad llamada el Estado, la asociación política» (ARISTÓTELES, *Política*, *op. cit.*, p. 1411).

un Estado debía proporcionar lo necesario a cada uno de los miembros para su bienestar y felicidad como ciudadanos. De este modo, el bien del todo no era tal si no repercutía en la felicidad de cada uno⁵⁰.

b) Pensamiento medieval

El mensaje evangélico supuso una ruptura radical y, por tanto, una novedad respecto a los griegos. El reconocimiento de la persona, como tal, así como de sus derechos naturales inviolables, fundados en la dignidad humana como reflejo de la semejanza del hombre a la persona de Cristo, supuso un escándalo y un cambio de paradigma antropológico y teológico que tuvo una repercusión obvia en la comprensión de la política. El ser humano tuvo que reconocer a Dios como fin último para ser comprendido como un todo en sí mismo, cuyo fin no estaba sólo en la comunidad política. Se asentó la idea de que la sociedad era necesaria, porque el hombre era por naturaleza un ser social, pero el ser humano, en cuanto persona, dotada de un alma espiritual, no se agotaba en la sociedad, sino que la trascendía. La Revelación supuso el prendimiento de la idea de fraternidad, de comunión, como un tipo de relación fundada por el propio Dios a tra-

50. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, en *Obras*, Aguilar, Madrid, 1973, pp. 86-87.

vés de su Hijo encarnado. La semejanza con la sociedad trinitaria dota a la sociedad humana de un sentido trascendente del que estaba desprovista en el pensamiento político anterior.

Los Padres de la Iglesia desarrollaron profundas reflexiones sobre la política y desencadenaron toda una teoría sobre el bien común que logró su máximo esplendor en la figura de Tomás de Aquino. El Doctor Angélico partió de algunas tesis de San Agustín, pero sobre todo se basó en la obra aristotélica. Santo Tomás afirmó que la sociedad humana, como tal, tiene fines propios, que son fines naturales, a los que hay que atender y que hay que realizar. Los fines espirituales y el fin supremo del sujeto no son incompatibles con el bien común de la sociedad en cuanto tal, sino que pertenecen a otro orden. En este sentido, Santo Tomás entendía que ambas realidades, el bien personal y el bien común, estaban llamados a integrarse y a complementarse.

El Renacimiento español

Las tesis tomistas tuvieron una gran repercusión y expansión en la España del Renacimiento a través de la Escuela Española del Derecho Natural, que aglutinaba a teólogos, juristas y filósofos. Entre sus representantes destacaron Francisco de Vitoria (reconocido como fundador del Dere-

cho Internacional Moderno), Martín de Azpilcueta, Luis de Molina o Francisco Suárez (teórico de la democracia y de la soberanía popular). Todos ellos tuvieron encomendada la difícil tarea de reflexionar y dar respuesta, por una parte, a las cuestiones que planteó la Conquista de América (como los *justos títulos*, o la condición humana y espiritual de los indios); y, por otra parte, a la cuestión de la Reforma protestante, que supuso el inicio de uno de los períodos más belicosos de la historia europea.

Los juristas clásicos españoles sentaron las bases de una teoría política del bien común. Sobre la concepción cristiana del hombre levantaron una concepción de la sociedad, la cual estaba al servicio de la persona y de la historia, para colaborar con Dios en el gobierno del mundo. El bien común se constituía, dentro de este pensamiento, como la ley institucional de la sociedad. De este modo, su teoría del Estado quedaba reducida a una teoría del bien común cuyo fin era lograr la conciliación entre las aparentes antinomias consagradas por los autores contractualistas modernos: individuo/sociedad; libertad/autoridad; nación/comunidad internacional.

Los teólogos españoles del renacimiento definieron el bien común como bienestar general y como felicidad política. Entendían que el bien común era el fin del Estado. El bien natural de la comunidad política y su significado último era el de la paz social. Una paz social que no estaba identi-

ficada con la tranquilidad en la servidumbre coactivamente mantenida; no era la seguridad de una clase sobre la opresión de los demás; ni el orden en la tiranía que inmoviliza. El bien común era la tranquilidad en el disfrute de todos los derechos humanos por todos los ciudadanos, una unidad en la caridad⁵¹. Se entendía, así, el bien común como la situación en la que era posible la conservación y el progreso de la comunidad para la plena realización temporal del hombre.

e) La modernidad

En la Edad Moderna se produce un giro copernicano en el ámbito de la moral, la política y el derecho. El desarrollo de las ciencias positivas y la crisis a la que se había abocado la filosofía, en tanto que metafísica, condujeron a la minusvaloración y a la sustitución de categorías puramente especulativas, como las de verdad, bien o belleza, por nociones más comprensibles a los ojos del nuevo conocimiento y del nuevo modelo de sabio, el científico. Sólo la ciencia, en cuanto ciencia empírica, era considerada saber socialmente reconocido. Los saberes clásicos, la ética, la política, y también la religión, fueron excluidos de la esfera del conocimiento y que-

51. Vid. PEREÑA, L., *Hacia una sociología del Bien Común*, A.C.N. de P., Madrid.

daron relegadas al ámbito de la «opinión». Ésta designaba para los modernos lo que no podía ser verificado ni por la experiencia ni por medios de racionalidad científica (como llegaría a afirmar el neopositivismo a principios del siglo XX). Se defendió la necesidad de marginar las representaciones éticas y religiosas de la vida buena y del bien común a un estatuto de opiniones, relativas y privadas. La noción de bien, por tanto, se privatizó y relativizó.

Thomas Hobbes

Thomas Hobbes (1588-1679) fue uno de los autores que rompió con la doctrina ética de la vida buena, pues creyó ver en las determinaciones objetivas y universales del bien una ilusión y un imposible: «En efecto, las palabras bueno y malo (...) se entienden siempre con respecto a la persona que las emplea; porque no existe nada que sea tal, simple y absolutamente; ni ninguna regla común de lo bueno y lo malo que pueda derivar de la naturaleza de los objetos mismos, tal regla proviene de cada cual»⁵².

Esta concepción ética supuso dos consecuencias: en primer lugar, en el ámbito de la moral individual, se abandonó la problemática de la vida

52. HOBBS, T., *Leviatán*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1989, cap. VI.

buena; y en segundo lugar, en el ámbito político, se desechó la cuestión del bien común⁵³ como fin y fundamento último de la política y el derecho. La unidad política se presentaba en estos autores como una finalidad sin fin determinado.

El ámbito de la filosofía, y, en general, del pensamiento deja traslucir habitualmente una realidad más de fondo. Cuando Hobbes planteó la necesidad de relativización del bien respondía a la problemática política que se planteaba en su tiempo. Durante el siglo XVII se desencadenaron en Europa una serie de conflictos bélicos que tuvieron su origen en las diferencias religiosas. En Inglaterra, éstas dieron lugar a una guerra civil que se desarrolló entre 1640-1649 y que enfrentó a puritanos, anglicanos y católicos. Hobbes consideró que la causa de la guerra era el enfrentamiento entre las distintas opiniones religiosas y su deseo de prevalecer unas sobre otras. La voluntad de imposición de cada religión se basaba, a su juicio, en la convicción de que representaba el bien común y la verdad frente a las otras que revestían posiciones falsas. Para este autor, sólo había una salida del estado de guerra: el abandono de todo principio de coexistencia basado en la idea de una concepción común de bien o verdad. Hobbes entendió que

53. Hobbes se pronunciaba sobre el bien común en el capítulo XI del *Leviatán* de este modo: «Porque no existen en realidad ni ese *finis ultimus* (o fin último) ni ese *sumum bonum* (o bien supremo) de que tratan los libros de los antiguos moralistas».

sólo un principio simbólicamente «neutro», no teleológico y que, por lo tanto, no indicara ninguna perspectiva de sentido (de bien), podría aspirar a una verdadera universalidad. En otras palabras, el estado de violencia generalizado provocado por los enfrentamientos religiosos, correspondía a su idea de «estado de naturaleza». Para huir de éste (interpretado como estado de guerra entre opiniones relativas al valor y sentido de la existencia), se exigía el abandono de toda representación simbólica universal del «bien común», en tanto que principio fundador de la coexistencia. Ésta se debía fundar en el poder del soberano del Estado (*Leviatán*).

El abandono de la noción de bien común tuvo una serie de consecuencias:

a) Se produjo un cambio en el modo de entender la felicidad política. Desde este momento, la felicidad basada en el bien individual comienza a tomar fuerza dentro del pensamiento político. En este sentido, la novedad de la idea moderna de felicidad con respecto a los clásicos reside en la función decisiva que se atribuye a la posesión de objetos. La felicidad para los modernos deja de ser un modo de ser para convertirse en un añadido al hombre. A partir de entonces, la felicidad se expresa como un estado psíquico que se vincula a la satisfacción de necesidades. «La adquisición de una primera cosa deseada (será) la vía que conduce a la adquisición de

una segunda»⁵⁴. La calidad de la vida se definirá, a partir de ahora, por la cantidad de objetos poseídos, o por la cantidad de poder que permita adueñarse de ellos⁵⁵. En definitiva, para los pensadores de la modernidad, el contenido de la felicidad es cuantificable. La felicidad dejaba de pertenecer al ámbito del ser para pasar al ámbito exclusivo del tener.

Esta concepción economicista del bien individual se hizo extensiva a la comprensión individualista del bien común, que se entenderá como la acumulación de capital por parte de los Estados. Un Estado era mejor en función de los medios económicos y financieros que poseyera. El Estado de Bienestar (*Welfare State*) es una de las materializaciones de estas ideas. El bienestar de los ciudadanos no era espiritual, en el sentido de ser más libres, más humanos, sino que se cifraba en ser más ricos, más aposentados. La felicidad humana común se vincula al enriquecimiento desmedido. El grado de felicidad de una sociedad ya no se mide por el número de suicidios, sino por la cuantía de bienes que poseen sus habitantes.

b) La política comenzó a concebirse como mera coexistencia. El Estado, en tanto que representación de la común voluntad humana de coe-

54. Vid. GÓMEZ-MULLER, A., *Ética, coexistencia y sentido*, CEJA, Bogotá, 2003, p. 78.

55. Vid., MACPHERSON, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo de Hobbes a Locke*, Fontanella, Barcelona, 1979, p.172.

xistencia, es reducido a instancia reguladora del enfrentamiento de intereses particulares, pues la coexistencia queda, a partir de este momento histórico, desprovista de sentido. El «bien» no es más que lo que contribuye a la coexistencia y el «mal» lo que la daña. La coexistencia pasa a ser un fin que se basta a sí mismo. El afán de seguridad es la unidad de la fuerza común, sustituyendo al sentido compartido o al valor común. La unidad política se presenta como una finalidad sin fin, que recibirá el calificativo de utilidad pública, interés general y, en ocasiones, aunque vaciado de contenido, bien común. Todos estos sustantivos designan la finalidad de coexistencia.

La noción de voluntad general: Jean Jacques Rousseau

Hasta la Edad Moderna, las dualidades esenciales que configuran al ser humano (individualidad/sociabilidad; libertad/autoridad; etc.) se habían interpretado en clave de unidad. Como decía Jacques Maritain: si distinguimos, es para unir. Sin embargo, la filosofía moderna interpretó estos pares en clave de dicotomía y exclusión. La exaltación moderna de la individualidad, en detrimento de la sociabilidad, condujo al establecimiento de una relación dicotómica entre el individuo y la sociedad, y planteó a la teoría política nuevas dificultades. Desde la postura «puramente» individualista

no era posible: a) Explicar lo político en el hombre. b) Argumentar la obediencia a la autoridad política. c) Justificar los fines de la sociedad.

J.J. Rousseau (1712-1778) trató de dar solución a la dicotomía individuo/sociedad a través del concepto de «voluntad general», que concibió como la síntesis entre lo individual y lo colectivo. A esta síntesis se llegaba a través de una mediación artificiosa, el Estado, que, como hemos visto, surgió del pacto/contrato social originario. Con esto, Rousseau trató de armonizar la irreconciliable antítesis entre individualidad y colectividad, libertad y autoridad. La voluntad general debía indicar la voluntad colectiva del cuerpo político que tendía al interés común. La voluntad general residía en el pueblo y se manifestaba por medio de las leyes votadas directamente por éste. El pueblo era considerado partícipe de la voluntad general, soberano y súbdito, en cuanto que dirigía y era dirigido. El ciudadano por su parte, súbdito libre, porque al someterse a la ley que él había contribuido a crear, obedecía a una decisión que representaba su auténtica voluntad o deseo natural de justicia. Bien entendido que Rousseau nunca pretendió hallar algo así como una voluntad universal, ya que estaba muy lejos de la búsqueda de lo universal como afirmación de una moral de todo el género humano⁵⁶.

56. Vid. LÓPEZ CALERA, N., *Yo, el Estado*, Trotta, Madrid, 1992, pp. 83-90.

La voluntad general se distinguía de la voluntad particular, que tenía al interés individual; y, a pesar de que en rigor no fue considerada por Rousseau como la voluntad de la mayoría, en la práctica se materializó a través de la voluntad de la multitud.

La teoría de la voluntad general se relacionó posteriormente con el marxismo. Para esta ideología política, la sociedad libre era aquella en la que se obedecía a la voluntad general, concebida como la voluntad sustancialista de un todo. Sólo era necesario encontrar el tipo de sociedad en la que esto fuera posible. Y, para ello, no se dudó en legitimar el totalitarismo materialista como medio para conseguirlo.

El interés general

La noción de voluntad general fue desplazada del vocabulario político por la de «interés general» consagrada por el liberalismo anglosajón. Este concepto incidía en el aspecto individual y subjetivo frente a la connotación totalizante de la voluntad general. Con el liberalismo incipiente, «el bien común deja de ser el bien de la comunidad para empezar a ser el beneficio de los individuos que la componen, que son los únicos entes reales; el término que mejor define esta noción es el de interés general»⁵⁷. El inte-

57. VELARDE, C., «Liberalismo y liberalismos», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, n° 40, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, p. 20.

rés general se comprendió como el interés de todos (los miembros de una comunidad política), pero no en virtud de la unidad moral de los individuos en orden a un fin, sino como resultado del esfuerzo individual de cada uno por moderar sus pasiones egoístas y fomentar las benevolentes a partir de un juicio moral *societario*⁵⁸.

d) Pensamiento contemporáneo

La comprensión de la ética y de la política en las sociedades occidentales actuales es heredera de los planteamientos del pensamiento moderno donde, como hemos apuntado, se rechaza cualquier aproximación universalista de sentido.

La dicotomía justicia/bien

Una de las claves sobre las que se construyen las principales teorías políticas actuales es la separación dicotómica entre lo justo y lo bueno. Si en los pensadores clásicos la justicia era una de las manifestaciones del bien, en la actualidad, ambas nociones se conciben desvinculadas. El bien

58. LÁZARO CANTERO, R., «Adam Smith: interés particular y bien común», *Cuadernos Empresa y Humanismo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, pp. 37 y ss.

se considera perteneciente a la esfera de lo privado, por lo que no es posible teorizar o extraer conclusiones con carácter universal, dada su relatividad e inconsistencia epistémica. El carácter particular del bien determina la imposibilidad cognitiva de juzgar lo bueno o malo, a nivel tanto individual como colectivo. Sin embargo, dentro de estos planteamientos ¿qué principios fundamentan nuestra convivencia?

La justicia se entiende hoy como un conjunto de normas estatales cuyo cometido es regular la convivencia social y asegurar que ninguna perspectiva de sentido (es decir, que posea una concreta concepción del bien) se imponga sobre las otras. Surge así una visión que ha de ser *neutral*, renunciando a una búsqueda común de sentido. Se afirma que toda respuesta válida al problema de las condiciones generales de una justa existencia exige una dicotomía entre la pregunta por lo justo y la pregunta por el bien⁵⁹. Para justificar esta separación tanto John Rawls como Jürgen Habermas, dos de los autores más influyentes de nuestro tiempo, recurren, principalmente, a dos razones: a) Las concepciones del bien son irreductiblemente particulares y, por tanto, plurales. b) La existencia común debe

59. Ninguna concepción del sentido de la existencia puede pretender legítimamente obtener estatuto de principio fundador de la coexistencia. Se encontrarían desprovistas de toda universalidad, porque carecen de neutralidad. Para fundar la coexistencia habría un solo camino: abandonar resueltamente el dominio del bien y apoyarse en lo justo. La justicia será ahora el criterio de validez pública del bien, pero ninguna concepción del bien puede ser criterio de la validez pública de lo justo.

basarse en principios formales y simbólicamente «neutros», que trasciendan el particularismo de las concepciones del bien.

Para estos autores, lo justo se identifica con la equidad o con la imparcialidad. Así, para Rawls, la equidad es sinónimo de justicia y aquella se define como «igualdad de oportunidades». Una sociedad será justa cuando los principios que la rigen la conduzcan a la igualdad de oportunidades para todos sus miembros. En Habermas, la justicia se identifica con la imparcialidad. Ello significa que, para que una sociedad sea justa, la política debe asumir la función de árbitro que impida que ninguna perspectiva de sentido se imponga sobre otra. Por consiguiente, su misión debe limitarse a determinar la validez prescriptiva de las normas (derechos y deberes) que puedan regular la coexistencia de valores y formas de vida. En definitiva, según esta visión, la política, para ser justa, debe abandonar la búsqueda de sentido y de valores comunes de coexistencia.

Procedimentalismo

En el pensamiento político actual, la justicia, como criterio rector válido de las relaciones sociales, se comprende, fundamentalmente, como procedimiento. Esto significa que lo que determina que una acción política sea justa, no es tanto el contenido de la acción, sino la realización de esa

acción a través del cumplimiento de normas de procedimiento que obedecen a criterios «no fundados moralmente». El procedimentalismo no busca, pues, una idea de justicia. Por el contrario, entiende que la justicia se asegura vinculando las decisiones a las reglas de juego político previamente establecidas en el contrato social; por ello, normalmente, los autores procedimentalistas son también contractualistas.

El ya citado John Rawls es uno de los principales exponentes del procedimentalismo y del neocontractualismo. En su obra *Teoría de la Justicia* pretendió establecer los principios que debe asumir una sociedad para ser justa. En su opinión, la *posición original* –versión rawlsiana del moderno estado de naturaleza–, se identifica como un estado pre-político, imparcial, neutral, que establece unas reglas de procedimiento que, a su vez, conforman el núcleo del contrato social que da lugar al origen de la comunidad política. Los participantes en el contrato deben asegurar que los principios escogidos proporcionen a todos un tratamiento justo, es decir, de igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos. Según Rawls, cada persona debe tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas iguales, compatible con un sistema semejante de libertades para todos. Además, las desigualdades económicas y sociales deben ser distribuidas de manera que redunden en los mayores beneficios posibles para los menos

beneficiados. Los cargos y funciones deben ser abiertos a todos en circunstancias de igualdad equitativa de oportunidades⁶⁰.

Las objeciones que pueden hacerse a los planteamientos de Rawls continúan siendo, en gran medida, las oponibles a una política contractualista e individualista que rehúye cualquier búsqueda de principios éticos comunes y de un bien común.

La falacia del Estado neutral: la crítica de los comunitaristas

A partir de los años setenta surgió un nutrido grupo de intelectuales, amparados por las tesis hegelianas y aristotélicas, que se encuadraron en una teoría reactiva a algunos de los planteamientos liberales. Tal teoría se denominó comunitarista. Entre sus principales representantes han destacado Charles Taylor, Michael Walzer y Alasdair MacIntyre.

Los autores comunitaristas han criticado profundamente la concepción individualista liberal que defiende una idea de hombre entendido como un ser abstracto o ahistórico. Frente a tal concepción, reclaman una antropología que enraíce de nuevo al ser humano con su comunidad, puesto que, para los

60. RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, trad. M^ª Dolores Gonzalez, Fondo de Cultural Económica, México, 1979.

comunitaristas, lo que dota de identidad a cada persona es su pertenencia a una comunidad política concreta, determinada por una cultura, una lengua o tradición. El comunitarismo pretende recuperar la dimensión social entendida, sobre todo, como condición histórica, tradicional y cultural del ser humano. Sin embargo, un punto débil en sus planteamientos es que el comunitarismo no incide en la concepción de la sociabilidad humana como tal –cosa que sí hicieron las tesis aristotélica y tomista–, sino que, con gran frecuencia, reduce la sociabilidad humana a su impronta en la dimensión cultural o histórica concretas. De este modo, el comunitarismo entiende que la persona no es un ser natural y constitutivamente social. La sociabilidad continúa siendo, al igual que ocurría en el individualismo, el resultado de una convención.

Por otro lado, frente al individualismo liberal, hay que destacar que el comunitarismo ha reivindicado los derechos colectivos de las comunidades, como los derechos culturales o el derecho de autodeterminación.

Respecto al neutralismo liberal, los comunitaristas rechazan el Estado neutral en favor de una política comunitarista del bien común, que sostiene que los ciudadanos sólo se identificarán con el Estado y aceptarán sus pretensiones como legítimas cuando exista un modo de vida común que sea visto como modo de vida supremo, un modo tal que su continuidad y florecimiento se considere algo importante en sí mismo, y no sólo instru-

mentalmente, para el logro del bien de cada uno, o el de todos colectivamente. Las personas no respetarán pretensiones de otras a menos que estén vinculadas entre sí en virtud de concepciones del bien compartido⁶¹. Sin embargo, el profundo arraigo conceptual que la noción comunitarista de bien común tiene en la cultura o tradición particular puede inducir a un cierto relativismo cultural.

La determinación liberal y comunitarista del bien común

La forma que utilizan los liberales para determinar el «bien común», designado con el calificativo «interés general», es la de combinar las preferencias individuales. El bien común será el resultado de tal combinación o agregación⁶². Ha de adaptarse, por tanto, para que pueda encajar en el conjunto de preferencias y concepciones de lo bueno sostenidas por los individuos. Por su parte, el comunitarismo acertó al destacar la necesidad de recuperar, e integrar, la dimensión ética de la política. El comunitarismo hace un intento por recuperar la noción de bien común o de bienes socia-

61. Vid. KYMLICKA, W., *Filosofía política contemporánea: una introducción*, trad. Roberto Gargarella, Ariel, Barcelona, 1995, pp. 227-249

62. «Mostramos que algo es justo, o para el bien común, demostrando que hace distinciones pertinentes, y estas distinciones son pertinentes si proporcionan “un saldo ventajoso para todos los interesados”» (BARRY, E., «El interés público», en *Filosofía política*, Anthony Quinton (ed.), trad. E.L., Suárez, Fondo de Cultura Económica, 1974).

les⁶³. Sin embargo, entiende que el bien común, más que adaptarse a preferencias individuales, proporciona criterios para evaluar tales preferencias. Por ello, las formas de vida de la comunidad constituyen, de por sí, una base para la valoración social de las concepciones de lo bueno (relativo a la procedencia cultural, no hay intento por alcanzar nociones universales). La importancia que se conceda a las preferencias de un individuo dependerá del grado en que ese individuo se adecue al bien común. No obstante, la noción comunitarista de bien común tiene un cierto carácter procedimental, que la aleja de una concepción práctica y valorativa.

La teoría liberal socialdemócrata del «interés común»

La interpretación del «bien común» que han desarrollado las tesis liberales y comunitaristas, desvinculada de un contenido ético-filosófico, es reba-

63. La propuesta de la teoría pluralista de bienes por Michael Walzer ha tenido una gran influencia. Walzer propone para determinar el bien común una teoría pluralista de bienes, esta teoría defiende la idea general de que no existe un único bien común de la sociedad, sino que los bienes son plurales. Cada uno de ellos se ubica en un ámbito o esfera social diferente. Walzer señala, principalmente, doce bienes, entre ellos: pertenencia; educación; seguridad y bienestar; dinero y mercancías; cargos y puestos de responsabilidad; trabajo duro; tiempo libre (ocio); poder político (justo y democrático); reconocimiento social de los miembros de una comunidad (autoestima y respeto); beneficios de tecnologías punteras; igualdad; libertad. Walzer completa su teoría defendiendo la necesidad de que no exista ningún bien dominante: dinero, pureza de sangre, etc., porque ello supondría crear exclusiones de aquellos que no se ajusten al cumplimiento. Vid. WALZER, M., *Las esferas de justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, trad. Heriberto Rubio, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

tida, en la actualidad, por algunos defensores del modelo político liberal socialdemócrata. Entre estos teóricos destacan Victoria Camps y Salvador Giner⁶⁴.

Esta corriente propone el concepto «interés común», definido como el criterio legitimador del poder. En este sentido, señalan que, «el servicio a un interés común debe legitimar al gobierno democrático puesto que no podemos llamar justa a la mayoría de los poderosos. Si un gobierno aspira realmente a servir a los principios de justicia, ha de empeñarse en el descubrimiento y la persecución del interés común»⁶⁵. Sin embargo, no se establece cuáles son los criterios de justicia, ni por qué se ha de perseguir el interés común, porque ello supondría adentrarse en los contenidos éticos objetivos o universales de la política.

La teoría socialdemócrata del «interés común» tiene como punto de partida la denuncia de la falta de contenidos éticos en la política occidental actual⁶⁶ –sus críticas están dirigidas, fundamentalmente, contra los postulados relativistas, neutralistas y procedimentalistas– y, ciertamente, el diagnóstico crítico que realizan estos autores evidencia con claridad algunas de

64. Ambos han escrito un breve ensayo cuyo título es *El interés común*, donde expresan su propuesta política. Vid. *El interés común*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.

65. *Ibidem*, p. 24.

66. En este sentido señalan, «las reglas del juego, por justas que parezcan, no bastan para asegurar el advenimiento de fines morales (...) Que hoy se echan de menos los contenidos es evidente. El reproche consabido de las campañas electorales es, precisamente, a la ausencia de proyectos y programas, (...) Vivimos instalados en una cultura satisfecha con las microteorías, los minimalismos y los discursos fragmentarios» (*ibidem*, pp. 26-27).

las carencias de la realidad política actual. Sin embargo, su propuesta política del interés común es vaga y difusa. Esta teoría liberal socialdemócrata, en la mayoría de las ocasiones, ha quedado vacía y bajo el riesgo de caer en relativismo o subjetivismo. «La tentación del relativismo o el subjetivismo es sin duda fuerte y un buen número de incautos han caído en ella, llegando a la conclusión de que no existen principios ni valores universalizables, sino que el mundo de las valoraciones es siempre relativo a tradiciones y culturas, o bien depende de las preferencias subjetivas. Sin embargo, relativismo y subjetivismo son aves de vuelo corto y vista miope que se ven forzadas a aterrizar en cuanto se enfrentan a las exigencias de la realidad (...) Porque la realidad social exige respuestas de altura humana, respuestas entreveradas de principios y valores universalizables (...) El universo de cuestiones que se abren ante el ser humano en cada ámbito es inmenso y sus respuestas no pueden venir sólo del derecho sino desde la moral»⁶⁷.

e) El bien común en la Doctrina Social de la Iglesia

La Doctrina Social de la Iglesia (DSI) ha ido desarrollando, desde sus inicios, una teoría social magisterial, heredera del pensamiento político escolástico y renacentista cristiano, que ha afianzado la noción de bien co-

67. CORTINA ORTS, A., *Alianza y contrato: política, ética y religión*, op. cit., p. 109.

mún como fundamento de su concepción del orden político. La DSI ha revitalizado y reformulado, a partir de la realidad política de nuestro tiempo, la teoría clásica, haciendo un examen del bien común que resulta de vital importancia, ya que contribuye a su actualización y sirve de contrapunto a muchas de las tesis defendidas por las teorías políticas procedimentalistas que dominan el ámbito intelectual contemporáneo.

La Doctrina Social de la Iglesia

La Doctrina Social de la Iglesia se funda de forma explícita en el siglo XIX con el documento titulado *Rerum Novarum*, primera Encíclica social publicada en el año 1891 por S.S. León XIII. En esta Encíclica, el Papa expresó su preocupación por la «cuestión social/obrero», denunciando de manera rotunda, por una parte, la dramática situación social y económica de los obreros, fruto de un sistema económico injusto y desigual; y por otra, el sistema comunista que se erigía como único medio ideológico de resolución de estas injusticias. El Papa defendió en *Rerum Novarum* un modelo de sociedad fundado en la justicia social y la dignidad humana, derivado del valor trascendente del ser humano.

La preocupación social, a partir de este momento, va a constituir un compromiso institucional por parte de la Iglesia Católica. Desde el Papa León

XIII, todos los Pontífices llevarán a cabo una labor extraordinaria en este ámbito⁶⁸. S.S. Juan Pablo II descartó cualquier intento ideológico de convertir la DSI en una especie de alternativa política entre liberalismo y comunismo, o en una ideología entre otras: «la doctrina social de la Iglesia no es, pues, una “tercera vía” entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una categoría propia. No es tampoco una ideología, sino la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología y especialmente de la teología moral» (*Sollicitudo rei socialis*, 72).

68. Los documentos magisteriales que se han sucedido desde entonces han sido: Pío XI –Encíclica *Quadragesimo Anno*, promulgada en el 40º aniversario de la Encíclica *Rerum Novarum* (15-V-1931)–; Pío XII –Radiomensaje *La Solennità* (1-VI-1941), que celebra el 50º aniversario de *Rerum Novarum*, Radiomensaje de Navidad (24-XII-1944)–; Juan XIII –Encíclicas: *Mater et Magistra* (15-V-1961), que conmemora el 60º aniversario de *Rerum Novarum*; y *Pacem in Terris* (11-IV-1963)–; Concilio Vaticano II –constitución pastoral *Gaudium et Spes* (7-XII-1965) sobre la Iglesia en el mundo actual–; Pablo VI –Carta apostólica *Octogesima Adveniens*, promulgada en el 80º aniversario de la *Rerum Novarum* (14-V-1971), Encíclica *Populorum Progressio* (26-III-1967)–; Juan Pablo II –Encíclicas: *Laborem exercens* (14-IX-1981), *Sollicitudo rei socialis* (30-XII-1987), *Centesimus annus*, ante el 100º aniversario de *Rerum Novarum* (1-V-1991)–.

La DSI, en su empeño por la verdad en el ámbito de los conflictos sociales del hombre, ha estado en contra de las grandes corrientes de pensamiento social contemporáneo opuestas a la verdad de la dignidad humana (fascismo, liberalismo, comunismo). Ha destacado por ser polémica con su tiempo y, en ocasiones, por un carácter abiertamente defensivo⁶⁹. Desde el nacimiento de la DSI, todos los Pontífices han advertido de los riesgos y peligros que ha conllevado la adscripción a una ideología que se funda en una concepción reduccionista del hombre y la sociedad⁷⁰. Esta advertencia se basa en la propia experiencia histórica del siglo XX. Las grandes ideologías

69. CUADRÓN, A., DÍAZ SANTIAGO ESCUDERO, J.M., FUENTE, S., SOUTO, J., *Doctrina Social de la Iglesia (manual abreviado)*, BAC, Madrid, 1996, p. 7.

70. En este sentido, S.S. Pablo VI, en *Octogesima Adveniens*, señaló que: «El cristiano que quiere vivir su fe en una acción política, concebida como servicio, tampoco puede adherirse sin contradicción a sistemas ideológicos que se oponen radicalmente o en los puntos sustanciales a su fe y a su concepción del hombre: ni a la ideología marxista, a su materialismo ateo, a su dialéctica de violencia y a la manera como ella entiende la libertad individual dentro de la colectividad, negando al mismo tiempo toda trascendencia al hombre y a su historia personal y colectiva; ni a la ideología liberal, que cree exaltar la libertad individual sustrayéndola a toda limitación, estimulándola con la búsqueda exclusiva del interés y del poder, y considerando las solidaridades sociales como consecuencias más o menos automáticas de iniciativas individuales y no ya como fin y un criterio más elevado del valor de la organización social (...) La fe cristiana se sitúa por encima y a veces en oposición a las ideologías, en la medida en que reconoce a Dios, trascendente y creador, que interpela a través de todos los niveles de lo creado al hombre como libertad responsable (...) El peligro estaría además en adherirse a una ideología que no repose sobre una doctrina verdadera y orgánica, refugiarse en ella, como una explicación última y suficiente de todo y construirse así un nuevo ídolo del cual se acepta, a veces sin darse cuenta, el carácter totalitario y obligatorio. Y se piensa encontrar en él una justificación para la acción, aún violenta; una adecuación a un deseo generoso de servicio; éste permanece pero se deja absorber por una ideología, la cual –aunque propone ciertos caminos para la liberación del hombre– desemboca finalmente en hacerlo esclavo».

políticas que dominaron el pasado y presente siglo: liberalismo, comunismo y fascismo, ampararon y justificaron en nombre de «ideales humanistas», actos de barbarie que menoscabaron la dignidad de millones de seres humanos: campos de concentración, explotación obrera, *Gulags*, persecuciones religiosas, genocidios, etc.

Un rasgo importante que caracteriza a la DSI es su dimensión histórica, que se manifiesta en su profundo arraigo en la realidad socio-política de la época en que se pronuncia y en su conocimiento vivo e histórico de lo real. La DSI se refiere explícitamente a los problemas del momento histórico en que aparecen las Encíclicas, pretendiendo influir en algunos de los problemas de su tiempo y transformarlos positivamente. Para ello acude, en busca de criterios de juicio, a los principios que dimanaban de la Revelación y del derecho natural, aplicándolos progresivamente a las situaciones históricas cambiantes e introduciendo los giros y modificaciones necesarias al exponer los principios, que van encontrando el cambio de expresión oportuno para sintonizar con las realidades del tiempo en el que se proponen⁷¹.

La DSI aspira además a determinarse desde un carácter evangélico, como corresponde a la misión propia de la Iglesia, que le permita captar

71. CUADRÓN, A., et al., *Doctrina Social de la Iglesia (manual abreviado)*, op. cit., pp. 28-29.

con lucidez los signos de su tiempo. En palabras de S.S. Juan Pablo II: «La enseñanza y difusión de esta Doctrina Social forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia. Y como se trata de una doctrina que debe orientar la *conducta de las personas*, tiene como consecuencia el “compromiso por la justicia” según la función, vocación y circunstancias de cada uno. Al ejercicio de este *ministerio de evangelización* en el campo social, que es un aspecto de la *función profética* de la Iglesia, pertenece también la *denuncia* de los males y de las injusticias. Pero conviene aclarar que el *anuncio* es siempre más importante que la *denuncia*, y que ésta no puede prescindir de aquél, que le brinda su verdadera consistencia y la fuerza de su motivación más alta» (*Sollicitudo rei socialis*, 41).

El bien común, fundamento del orden socio-político

La temática del bien común se aborda por primera vez, de modo explícito, en la Encíclica del Papa Juan XXIII, *Mater et Magistra* (MM), que, además de conmemorar el 60.º Aniversario de la Encíclica de León XIII, *Rerum Novarum*, retomando temas ya clásicos en la DSI (el salario justo, las condiciones laborales, etc.), introduce un tema novedoso: la «socialización», que conecta con el problema doctrinal del bien común. Del bien común se dice que «pone de relieve el sentido humano y la capacidad para

animar las estructuras sociales en su totalidad y en cada uno de sus sectores concretos, estimulando las transformaciones en profundidad según el criterio de la justicia social» (MM, 66-67). Por ello, «en los hombres investidos de autoridad pública ha de estar presente y operante una recta concepción del bien común; concepción, que ha de respetar el conjunto de las condiciones sociales que permiten y favorecen, en los seres humanos, el desarrollo integral de su persona» (MM, 65).

En la Encíclica *Pacem in terris*⁷² (PT) el Papa Juan XXIII hizo especial hincapié en el bien común como fundamento del orden socio-político, y en la parte II de la Encíclica: «Las relaciones entre los hombres y los poderes públicos dentro de las comunidades políticas», señaló que «la prosecución del bien común constituye la razón misma de ser de los poderes públicos, los cuales están obligados a procurarlo, reconociendo y respetando sus elementos esenciales y según los postulados de las respectivas situaciones históricas» (PT, 37). Su concepción de la comunidad política se estructuró en torno a dos conceptos como ejes: la autoridad y el bien común. Invocando la sociabilidad natural humana, rechazó la concepción política según la cual la sociedad es un cúmulo de individualidades donde cada

72. La Encíclica *Pacem in Terris* fue presentada por S.S. Juan XIII, como una gran oferta para todos los pueblos, sin distinción de razas o ideología, en orden a construir un orden mundial basado en la justicia y en los derechos humanos.

cual debe guardarse de invadir el ámbito de otros. Mantuvo una concepción de la comunidad donde cada uno es responsable de la vida de los demás. Por ello, dicha comunidad sólo sería coherente si se rigiera por los criterios de la verdad (reconocimiento de la dignidad y de los derechos), de la justicia (respeto de los derechos), del amor (promoción de los derechos) y de la libertad (que haga posible ejercicio de la responsabilidad personal)⁷³. Juan XIII entendió que la realización del bien común implicaba poner a salvo los derechos y los deberes de la persona humana; y para ello, los gobernantes debían considerar como su deber principal, por una parte, el que aquellos derechos fueran reconocidos, respetados, armonizados, defendidos y promovidos; y que, por otra, cada uno pudiera más fácilmente cumplir sus deberes. «Porque tutelar el intangible campo de los derechos de la persona humana y facilitarle el cumplimiento de sus deberes ha

73. De dicha concepción de la comunidad política se sigue una comprensión del bien común que es pilar del orden político, es un bien en el que deben participar todos los miembros de una comunidad política, pero en grados diversos según sus propias funciones, méritos y condiciones. Por ello los gobernantes han de poner todo su empeño en servir al interés de todos sin favoritismo alguno en pro de cualquier individuo o de cualquier clase social (PT, 56). El bien común se refiere a todo el hombre, esto es, tanto en las exigencias del cuerpo como en las del espíritu. De ahí se sigue que los gobernantes deben procurar lograrlo por los medios y en la proporción conveniente a aquél: de tal suerte que, respetando la jerarquía de valores, promuevan a un mismo tiempo y en la proporción debida la prosperidad material y los bienes del espíritu (PT, 57). Compuesto, en efecto, el hombre de un cuerpo y de un alma inmortal, en el curso de su terrenal existencia no puede satisfacer las exigencias todas de su naturaleza ni alcanzar la perfecta felicidad. Y así, los procedimientos, puestos en práctica para lograr el bien común, han de ser tales que no sólo no pongan obstáculos, sino que ayuden al hombre en la consecución de su fin ultraterreno y eterno (44). (PT, 59).

de ser el oficio esencial de todo poder público» (PT, 60). Por lo tanto, cuando los poderes públicos no reconocen o violan los derechos del hombre, no sólo faltan a su propio deber, sino que sus disposiciones quedan sin fuerza alguna para obligar (PT, 61).

En el Concilio Vaticano II se profundizó en la doctrina social del bien común y la Constitución pastoral *Gaudium et spes* propuso una definición de bien común que se ha consolidado en la DSI posterior. En el n. 26 de esa Constitución conciliar se señala al respecto: «el bien común –esto es, el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección– se hace actualmente cada vez más universal, llevando consigo derechos y deberes que tocan de cerca a todo el género humano. Todo grupo social debe, por lo tanto, respetar las necesidades y legítimas aspiraciones de los demás grupos, así como el bien común de toda la familia humana».

La Congregación para la Educación Católica elaboró, con fecha del 30-XII-1988, un documento esencial para la DSI: las «Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación sacerdotal». En él, se exponen los principios, valores y metodología de la DSI. Los principios esenciales en los que se funda la DSI son: la dignidad

humana⁷⁴; la sociabilidad⁷⁵; la solidaridad y subsidiariedad⁷⁶ (como principios reguladores de la vida social); el destino universal de los bienes⁷⁷; y el

74. Dignidad sagrada de la persona: Es el principio primero y fundamental. «La dignidad de la persona humana se basa en el hecho de que es creada a imagen y semejanza de Dios y elevada a un fin sobrenatural trascendente a la vida terrena. El hombre pues, como ser inteligente y libre, sujeto de derechos y deberes es el primer principio y, se puede decir, el corazón y el alma de la enseñanza social de la Iglesia (...) Es un principio que en su alcance antropológico constituye la fuente de los otros principios que forman parte del cuerpo de la doctrina social. El hombre-persona es el sujeto y el centro de la sociedad, la que con sus estructuras, organizaciones y funciones tiene por fin la creación y la continua adecuación de las condiciones económicas y culturales que permitan al mayor número posible de personas el desarrollo de sus facultades y la satisfacción de sus legítimas aspiraciones de perfección y felicidad. Por esta razón, la Iglesia no se cansará nunca de insistir sobre la dignidad de la persona humana, contra todas las esclavitudes, explotaciones y manipulaciones perpetradas en perjuicio de los hombres no sólo en el campo político y económico, sino también en el cultural, ideológico y médico» (OEDSI, 31). «Los derechos humanos son la expresión social de la dignidad humana. Los derechos humanos deriva, por una lógica intrínseca, de la misma dignidad de la persona humana. La Iglesia ha tomado conciencia de la urgencia de tutelar y defender estos derechos, considerando esto como parte de su misma misión salvífica, a ejemplo de Jesús que se manifestó siempre atento a las necesidades de los hombres, particularmente de los más pobres» (OEDSI, 32).

75. Naturaleza social del hombre: «La persona humana es un ser social por naturaleza: o sea, por su innata indigencia y por su natural tendencia a comunicar con los demás. Esta sociabilidad humana es el fundamento de toda forma de sociedad y de las exigencias éticas inscritas en ella. El hombre no puede bastarse a sí mismo para alcanzar su desarrollo completo, sino que necesita para ello de los demás y de la sociedad. Este principio de la interdependencia persona-sociedad, vinculada esencialmente al de la dignidad de la persona humana, se refiere al complejo entramado de la vida social del hombre que se regula según leyes propias y adecuadas, perfeccionadas mediante la reflexión cristiana» (OEDSI, 34).

76. Solidaridad y subsidiariedad, reguladoras de la vida social: «La solidaridad y la “subsidiariedad” son otros dos principios que regulan la vida social. Según el principio de solidaridad toda persona, como miembro de la sociedad, está indisolublemente ligado al destino de la misma y, en virtud del Evangelio, a destino de salvación de todos los hombres (...) Las éticas de la solidaridad requieren que todos los hombres, los grupos y las comunidades locales, las asociaciones y organizaciones, las naciones y los continentes participen en la gestión de todas las actividades de la vida económica, política y cultural, superando toda concepción puramente individualista. Complemento de la solidaridad debe considerarse la “subsidiariedad” que protege a la persona humana, a las comunidades locales y a los “grupos intermedios” del peligro de perder su legítima au-

bien común, como fundamento del orden socio-político. Acerca de este principio señala: «Al hablar de las leyes de los principios que rigen la vida social, es preciso tener presente, en primer lugar “el bien común”. Este, si bien en sus “aspectos esenciales y más profundos no puede ser concebido en términos doctrinales, y menos aún determinado en sus contenidos históricos”, sin embargo, puede ser definido como “el conjunto de condiciones sociales que consienten y favorecen en los seres humanos el desarrollo íntegro de su persona”. El bien común, pues, aun siendo superior al interés privado, es inseparable del bien de la persona humana, comprometiendo a los poderes públicos a reconocer, respetar, acomodar, tutelar y promover los derechos humanos, y a hacer más fácil el cumplimiento de las respectivas obligaciones. Por consiguiente, la realización del bien común puede considerarse la razón misma de ser de los poderes públicos, que están obli-

tonomía. La Iglesia vela atentamente por la aplicación justa de este principio en virtud de la dignidad misma de la persona humana, del respeto de lo que hay de más humano en la organización de la vida social, y de la salvaguardia de los derechos de los pueblos en las relaciones entre sociedades particulares y sociedad universal» (OEDSI, 38).

77. El destino universal de los bienes: «Con este “principio típico de la doctrina social de la Iglesia” se afirma que los bienes de la tierra están destinados al uso de todos los hombres para satisfacer su derecho a una vida conforme con la dignidad de la persona y a las exigencias de la familia. En efecto, “Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa, bajo la guía de la justicia y de la caridad”. De lo que se deriva que el derecho a la propiedad privada, en sí legítimo y necesario, debe ser circunscrito dentro de los límites impuestos por su función social (...). Derecho común de todos a usar los bienes de la creación entera: el derecho a la propiedad privada como subordinado al derecho al uso común, al destino universal de los bienes» (OEDSI, 42).

gados a llevarlo a cabo en provecho de todos los ciudadanos y de todo hombre –considerado en su dimensión terrena-temporal y trascendente– respetando una justa jerarquía de valores, y los postulados de las circunstancias históricas. Considerado, pues, el bien común, por la Iglesia, como un valor de servicio y de organización de la vida social y del nuevo orden de la convivencia humana, ella pone de relieve el sentido humano y la capacidad para animar las estructuras sociales en su totalidad y en cada uno de sus sectores concretos, estimulando las transformaciones en profundidad según el criterio de la justicia social» (OEDSI, 37).

En 2005, el Pontificio Consejo «Justicia y Paz» ha presentado el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, elaborado por encargo de S.S. Juan Pablo II y dedicado a él. El *Compendio* incluye las líneas fundamentales del «corpus» doctrinal de la enseñanza social católica; y recopila las principales aportaciones magisteriales sobre la temática del bien común en el apartado II del Capítulo Cuarto, que lleva por título: *Los principios de la Doctrina Social de la Iglesia*⁷⁸.

Llegados a este punto, podemos señalar como elementos esenciales de la doctrina magisterial del bien común los siguientes:

78. Vid. PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2005, pp. 90-93.

a) *Complementariedad entre el bien particular y el bien común.* El bien común no es la negación del bien particular, ni viceversa. Cuando ambos se presentan en conflicto, la solución no viene por la simplificación de anular una dimensión del hombre, sino por el esfuerzo de salvar las dos. Como ha enseñado Juan Pablo II: «La persona se ordena al bien común porque la sociedad a su vez está ordenada a la persona y a su bien, estando ambas subordinadas al bien supremo, que es Dios».

b) *Igualdad de los particulares ante el bien común.* El principio de igualdad implica un tratamiento igual para iguales y desigual para desiguales, ello significa la negación de todo tipo de discriminación. A su vez, desde el punto de vista político, este principio supone trabajar por la promoción de condiciones de igualdad entre los ciudadanos. Una política del bien común, que integra la individualidad y la sociabilidad, implica el trabajo por la igualdad.

c) *Limitaciones de los derechos de los ciudadanos ante las demandas del bien común.* En ocasiones el bien común demanda que el bien particular, ceda ante las exigencias de la colectividad. Un ejemplo claro se muestra en la necesidad de limitar en ocasiones el derecho a la propiedad particular, en beneficio de una propiedad compartida, común. S.S. Pío XI señalaba a este respecto que: «Quedando siempre a salvo los derechos pri-

marios y fundamentales, como el de la propiedad, algunas veces el bien común impone restricciones a estos derechos». En este último caso el propietario debe ser recompensado convenientemente.

d) *Gradualidad en la aplicación del bien común.* El bien común debe redundar en beneficio del conjunto de los ciudadanos, pero no del mismo modo ni en el mismo grado. Han de ser beneficiados, primariamente, los más débiles y los más necesitados.

e) *El bien común abarca a todo el hombre.* El bien común no se reduce al logro o garantía de bienes materiales o bienes espirituales sino que viene referido a ambos, puesto que el hombre está integrado por ambas dimensiones. «Una sociedad que, en todos sus niveles, quiere positivamente estar al servicio del ser humano es aquella que se propone como meta prioritaria el bien común, en cuanto bien de todos los hombres y de todo el hombre»⁷⁹.

f) *El bien común debe respetar la ley natural y la dignidad humana.* Si el bien común está íntimamente ligado a la naturaleza humana es lógico que en su obtención se sigan los dictámenes de la ley que rige esa naturaleza.

79. *Ibidem*, p. 90.

En cuanto a los valores concretos que la DSI defiende como integradores del bien común pueden destacarse: 1) la defensa y protección del territorio propio; 2) el uso de la lengua propia; 3) la independencia de la justicia del poder legislativo; 4) la enseñanza; 5) los servicios públicos (transporte, vivienda, asistencia sanitaria, comercio, agua potable, energía eléctrica, etc.); 6) la garantía de atención en la enfermedad, viudedad, vejez, desempleo; 7) la regulación jurídica justa en el ámbito laboral (deberes y derechos de empresarios y trabajadores); 8) la defensa de los derechos de los ciudadanos; 9) la exigencia jurídica respecto al cumplimiento de los respectivos deberes; 10) la defensa de la libertad personal y de las libertades sociales; 11) la protección de la moralidad pública; 12) la protección del medio ambiente; 13) la previsión de los bienes de consumo y la regulación del intercambio comercial; 14) la garantías jurídicas de protección de la libertad de la conciencia, de religión y de culto; 15) la armonía y conjunción entre las diversas clases sociales y profesionales; 16) la vigilancia sobre el recto funcionamiento de los poderes del Estado.

En resumen, la DSI trata de interpretar la realidad socio-política a partir de la verdad sobre el hombre y a la luz de la Revelación. Desde ahí, funda su misión histórica y profética de *denuncia* y *anuncio*. Tiene, por tanto, una doble misión, por una parte, negativa, de crítica a situaciones de injusticia y, por otra, positiva, de propuesta y de esperanza. Y es en este

diálogo donde la DSI ha recuperado la clásica teoría del bien común, en la medida en que responde a una comprensión integradora y no reductiva del hombre y la sociedad.

* * *

Tras haber examinado distintas concepciones políticas al respecto, puede advertirse ya con claridad que la problemática que encierra el bien común no es meramente conceptual, sino que está asociada a un determinado modo de entender al hombre y a la sociedad, que repercute en el modo de concebir y plantear la política: «el concepto de Bien Común presenta un carácter marcadamente ético»⁸⁰. La sintética exposición de las distintas doctrinas que hemos procurado, permite observar que todas las propuestas políticas, con independencia de su contenido, persiguen un fin político, que no es otro que alcanzar la felicidad o bienestar de los ciudadanos de una comunidad política concreta. Esto supone que toda propuesta política, por estar ligada irremediabilmente a la persecución de un fin humano, está vinculada a una ética.

Desde la modernidad se ha tratado de separar el ámbito de la política del de la ética, para conseguir una supuesta neutralidad u objetividad de

80. LLANO CIFUENTES, A., *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona, 1999, p. 28.

aquella. Sin embargo, tal intento ha sido ficticio⁸¹. Las acciones políticas son acciones humanas y, como tales, están necesariamente connotadas por la moralidad, no es posible actuar amoralmente. Además, tales acciones son siempre susceptibles de un juicio moral, es decir, pueden ser calificadas como buenas o malas o, en lenguaje político, legítimas o ilegítimas. No es posible sustraerlas a dicho juicio. Precisamente el problema de la legitimidad del poder político pone de manifiesto la eticidad de la política. En la

81. La ética liberal y utilitarista es concebida como neutral e imparcial. Por ello, se erige como la única ética capaz de articular eficazmente la convivencia entre individuos. Los vocablos «interés general o común» son más neutrales que «bien común», en el sentido de más liberales. Algunas posturas liberales han modificado el significado del término neutralidad para dotar de validez a su propuesta y desvalorar otras. La concepción del ser humano en la que se ha fundado el liberalismo nos habla de una verdad del hombre, de no ser así no hubiera podido prosperar e instalarse como teoría política que domina el mundo. Sin embargo, el liberalismo es falso en lo que niega del ser humano. Al negar la sociabilidad, la libertad, la posibilidad del bien común, la interioridad, la trascendentalidad como realidades esenciales y originales en el hombre, ha rechazado lo que le dignifica, su condición personal. Las relaciones de injusticia estructural que dominan las relaciones Norte-Sur, la marginación de aquellos que no producen, la anomia o el consumismo son el resultado de un sistema político que se funda en una concepción parcial del hombre. El complejo sistema liberal se ha construido a partir de la eliminación de toda alternativa política posible. Cualquier crítica o propuesta que no se ajuste a las leyes propias de este sistema es tachado de irracional. Unas leyes se desarrollan de un modo abocado a un progreso inexorable, regido por unas leyes misteriosas que sólo los economistas y científicos parecen conocer. La sensación de falta de tiempo, de ausencia de dominio sobre nuestra propia vida, el vacío, el sin sentido son experiencias propias de un mundo regido por un sistema inhumano, un sistema perfectamente diseñado para las máquinas pero no para el hombre. La inutilidad del sentimiento de comunidad, de la voluntad de alcanzar un sentido común, de construir un espacio en el que las palabras tengan el mismo sentido para todos y donde valga la pena trabajar en una tarea común. Una sociedad con normas de hecho obligatorias pero sin real solidaridad y comunidad entre sus miembros. Una sociedad cuyos elementos están ligados entre sí, pero sin verdadero lazo, sin comunicación.

práctica política, todos los grupos políticos tratan de revestir sus propuestas de una legitimidad que procede de su atención al interés de todos los ciudadanos porque las acciones políticas que evidencian la persecución de fines exclusivamente partidistas o discriminatorios, son tachadas de inmorales o de ilegítimas.

La negación teórica de la eticidad de la política ha implicado la búsqueda de términos políticos aparentemente más *neutrales*. Sin embargo, ni el liberalismo, ni la socialdemocracia, ni el comunitarismo han logrado ofrecer, en sus propuestas conceptuales y terminológicas, una concepción neutral del bien común, sino más bien sendas versiones empobrecidas del mismo, en la medida en que han obviado dimensiones y aspiraciones esenciales del ser humano.

En nuestro tiempo, es preciso trabajar por una política que se fundamente en una concepción ética del bien común –comprendido como la totalidad de los factores de variada naturaleza (sociales, económicos, políticos, culturales, etc.) que, en cierta época y en determinado lugar, hacen posible el desarrollo integral de la persona, permitiéndole acceder sin obstáculos a cuanto humanamente la perfecciona–, porque sólo desde ahí, será posible dar soluciones de altura humana a los problemas políticos actuales.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVIRA, Tomás, CLAVELL, Luis, MELENDO, Tomás, *Metafísica*, 8.ª ed., EUNSA, Pamplona, 2001.
- ARENDT, Hannah, *¿Qué es la política?*, trad. Rosa Sala Carbó, Paidós, Barcelona, 1997.
- *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1998.
- ARISTÓTELES, *Política*, trad. Francisco de P. Samaranch, Aguilar, Bilbao, 1982.
- *Ética eudamiana*, ed. Aguilar, trad. Francisco de P. Samaranch, Aguilar, Bilbao, 1982.
- BALLESTEROS, Jesús, *Sobre el sentido del derecho: introducción a la filosofía jurídica*, 3.ª ed., Tecnos, Madrid, 2001.
- *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, 2.ª ed., Tecnos, Madrid, 2000.
- BALLESTEROS, Jesús et al., *Ética y política en la sociedad democrática*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981.
- COLOM, Enrique, *Curso de Doctrina Social de la Iglesia*, Palabra, Madrid, 2001.
- CRUZ, Alfredo, *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, 2.ª ed., EUNSA, Pamplona, 1992.
- GARCÍA, José Angel, *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre*, 2.ª ed., EUNSA, Pamplona, 2003.
- GÓMEZ-MULLER, Alfredo, *Ética, coexistencia y sentido*, CEJA, Bogotá, 2003.
- HERVADA, Javier, *Escritos de derecho natural*, 2.ª ed., EUNSA, Pamplona, 1993.
- *Introducción crítica al derecho natural*, Temis, Santa Fé de Bogotá, 2000.
- *¿Qué es el derecho?: la moderna respuesta del realismo jurídico. Una introducción al derecho*, EUNSA, Pamplona, 2002.
- HÖFFNER, J., *Doctrina social cristiana*, trad. Montserrat Herrero, Herder, Barcelona, 2001.
- LLANO, Alejandro, *Humanismo cívico*, Ariel Barcelona, 1999.
- MARITAIN, Jacques, *Los derechos del hombre y la ley natural* (1942), trad. Antonio Esquivias, Palabra, Madrid, 2001.
- *La persona y el bien común*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1947.
- *La defensa de la persona humana*, Ediciones Studium de Cultura, Buenos Aires, 1949.
- *El hombre y el Estado* (1950), trad. Juan Miguel Palacio, Encuentro, Madrid, 1983.

- MILLÁN PUELLES, A., *Persona humana y justicia social*, Rialp, Madrid, 1982.
- PEREÑA, Luciano, *Hacia una sociología del bien común*, A.C.N. de P, Madrid, 1956.
- PIEPER, Josef, *Justicia y Fortaleza*, trad. Manuel Garrido, 2.^a ed., Rialp, Madrid, 1972.
- PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2005.
- RAMÍREZ, Santiago, *Pueblo y gobernantes al servicio del Bien Común*, Suramérica, Madrid, 1956.
- RUIZ GIMÉNEZ, Joaquín, *La política, deber y derecho del hombre*, EPESA, Madrid, 1958.
- SELLÉS, Juan Fernando, *La persona humana*, parte I, publicado por Universidad de La Sabana, Santa Fé de Bogotá, 1998.
- SPAEMANN, Robert, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989.
- *Personas: acerca de la distinción entre algo y alguien*, trad. José Luis del Barco, EUNSA, Pamplona, 2000.
- VV.AA., *Doctrina Social de la Iglesia (manual abreviado)*, BAC, Madrid, 1996.
- ZARRAGÜETA, Juan, *Problemática del bien común*, A.C.N. de P, Madrid.