

## Bien común y bienes públicos

Montserrat Herrero

### 1. El prejuicio nominalista sobre el bien común

La expresión bien común pertenece al mundo significativo del cristianismo. La filosofía política de la antigüedad se refirió al fin de la vida política con otras denominaciones como justicia, en el caso de Platón, vida buena, en el de Aristóteles, o paz, en el caso de Agustín de Hipona, entendida como resultado del orden adecuado de las cosas y las personas. En cualquier caso, el cristianismo se siente heredero de la tradición grecolatina en lo que se refiere a la concepción filosófica de la realidad humana.

Sin duda, uno de los elementos más relevantes de esa tradición es el realismo cognoscitivo en sus diferentes versiones. La posibilidad de conocer el mundo y al hombre es el eje sobre el que gira la concepción política de la mayor parte de los autores que se incluyen en esa tradición. No es extraño que el particular idealismo de Platón aparezca esbozado en su *República*, pues el conocimiento firme de la idea de bien, por encima de cualquier tentación, es condición del buen gobierno, si es que éste quiere instaurar una república justa. Del mismo modo, el realismo aristotélico, el probabilismo ciceroniano o el iluminismo agustiniano son parte central de su teoría sociopolítica.

La crítica moderna a estas concepciones de lo político tiene su origen sin duda también en presupuestos de tipo gnoseológico. El giro



BIEN COMÚN Y BIENES PÚBLICOS

Montserrat Herrero

más profundo en la concepción de lo político, que conduce a la construcción del Estado Moderno y a su consecuente individualismo, hunde sus raíces en la concepción nominalista del conocimiento: no existe lo universal, por tanto, tampoco puede existir algo así como un fin común universal compartido en su totalidad por todos y cada uno de los miembros de una comunidad política. Lo común no puede ser más que una agrupación de caracteres similares, pero no un fin del que se pueda participar. Este es el dogma de la fe nominalista.

Para lo que en su día se denominó "la opinión moderna", los conceptos surgen, como diría Heurico de Auxerre, por agrupación. Ni el entendimiento ni la memoria pueden captar todos los individuos. La mente sólo es capaz de reunir (*coarctatio*) una multitud de individuos bajo un nombre, formando así la idea de los géneros y las especies. Ahora bien, nunca la mente da un paso más en la *coarctatio* formando algo así como el concepto de *ousia*. Los conceptos, por tanto, son una especie de etiquetas. Pedro Abelardo manifestó con claridad, a través de la distinción entre *vox* y *sermo*, que lo que se puede atribuir a varios individuos es un nombre, no una realidad. Aquello que se nombra y que es confusamente concebido en un *nomen universale* no está en la realidad tal y como es concebido. Posteriormente Wilhelm Ockham considerará que los universales son términos que significan cosas individuales, a las cuales representan en las proposiciones. Sólo existen las cosas individuales y nada de lo que existe puede ser completamente común a dos. Lo único que se puede hacer con los individuos es sumarlos en razón de algunas características comunes, que en ningún caso refieren absolutamente a su modo de ser, pues, en su opinión, es imposible demostrar que una cosa exterior pudiera ser causa en algún sentido de nuestro acto de conocer. Lo único que le preocupa, por tanto, es analizar los posibles "paralelismos", en expresión de André de Muralt, entre los conceptos y las cosas en función de la sustitución (*suppositio*) de los nombres por las



cosas que tenemos por reales<sup>1</sup>. Este es, en buena parte, el fundamento gnoseológico de las teorías modernas del consenso como generador de verdad política. Hobbes toma este punto de vista en perspectiva utilitarista y, para él, los nombres vienen a significar lo que producen en los oyentes, de modo que el significado del lenguaje es un producto del mismo lenguaje; hablar es una acción completamente performativa.

¿Cómo se puede entender desde este principio gnoseológico una noción de bien común? No puede ser otra cosa que una etiqueta que alguien quiere imponer a una comunidad. Una etiqueta que está confeccionada desde estilos de vida individuales, que se quieren imponer. Es decir, se interpreta lógicamente desde esos presupuestos conceptuales, de un modo monolítico y dogmático, y se le acusa de ser antipluralista e intolerante. Es lo que hace uno de los incisivos críticos de la tradición del bien común como es Isaiah Berlin<sup>2</sup>.

Pero esta acusación es realmente extraña al concepto de bien común en cuanto uno se libera del prejuicio nominalista. Precisamente, sólo una realidad universal puede ser plural en su modo de existencia concreta. En la medida en que desaparece esta posibilidad, el pluralismo no puede ser otra cosa que disensión abierta entre diferentes opiniones y puntos de vista sin posibilidad de reconciliación definitiva.

La definición aristotélica del universal, tal como la transmitió Boecio, es la siguiente: universal es lo que se puede predicar de una pluralidad, singular es lo que no. Tomás de Aquino posteriormente puntualizará: "los universales no son cosas subsistentes, sino que existen en

<sup>1</sup> Muralt, A. de (2002), p. 60.

<sup>2</sup> Berlin, I. (2001). Sobre este particular he desarrollado algunos argumentos en Herro, M. (2006), pp. 127-140.



las cosas singulares"<sup>3</sup>. Así, por ejemplo, la naturaleza humana sólo tiene existencia en este o aquel hombre, y la universalidad que se asigna a la humanidad en el concepto es un resultado de la abstracción<sup>4</sup>. Ahora bien, eso no supone la irrealidad del concepto universal, pues en el existente es real, aunque, efectivamente, se puede decir que el modo de ser esa realidad es diferente en la mente que en su modo de existencia particular. Lo que ocurre es que, la forma que existe de un modo individual en la existencia concreta, se convierte en un objeto de exclusiva atención de la mente, por una actividad inmaterial de esta, y ahí aparece como universal. El fundamento objetivo del concepto universal es la esencia objetiva de la realidad individual, que en esa actividad es liberada de sus elementos individuales. Tomando el ejemplo de la naturaleza humana, se puede decir que está individualizada en la realidad y universalizada en la mente, pero es la misma realidad.

Dicho esto, se entenderá mejor la siguiente afirmación: el bien común como fin del vivir político es un concepto universal, y solo se puede proponer como tal en la medida en que sea un concepto universal. Su realización concreta es, por tanto, siempre plural.

Esto quiere decir que no se puede hacer de él una definición detallada como si fuera una suma de bienes particulares. Más bien, como tal concepto universal, su realización concreta es participada y varía en los diferentes contextos históricos.

## 2. El bien común como fin último

El bien común universal, en la filosofía de Tomás de Aquino, es Dios mismo y la bienaventuranza eterna. Toda comunidad más reducida en extensión que la de los hombres con Dios tiene sus propios bienes

<sup>3</sup> Tomás de Aquino, *Summa contra Gentes*, 1, 65. También *Summa Theologiae*, I, q. 85 y 86.

<sup>4</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 85, 1 ad 1 y 2 ad 2.



comunes, que han de entenderse como ordenados a aquel bien último. Así lo es también el bien común de la sociedad civil, que, según su entender, consiste en la paz y la unión de los ciudadanos entre sí y con quienes gobiernan; y el bien común moral, que consiste en vivir según la virtud y alcanzar así la felicidad.

De esta caracterización se deduce que el bien común es un fin último para el hombre. De hecho, en la tradición cristiana, la primacía del bien común sobre el bien privado es absoluta si se trata de realidades del mismo género<sup>5</sup>. Es decir, que el bien común debe orientar el bien privado y no al revés. Lo contrario sería justamente el origen de todo desorden en el gobierno civil y en la vida moral.

Al afirmar la primacía del bien común sobre los bienes privados, sin embargo, la doctrina tomista no atenta contra la dignidad superior de la persona humana, sino que más bien reconoce su rasgo esencial. Precisamente, el ordenamiento de la vida humana al bien común es lo que diferencia al hombre del resto de los animales y del mundo vegetal, es decir, de los seres que sólo son capaces de autoconservarse y que, por tanto, todo lo que realizan lo hacen instintivamente por su propia autoconservación. La capacidad de desconsiderarse a sí mismo en favor de otro es lo propiamente humano, y es de donde brota la perfección última de su carácter de persona. De ahí que ninguna de las virtudes sea tal sin quedar inserta en un orden de justicia, que es el fin natural de todas ellas, mientras que la caridad es su fin sobrenatural.

El bien propio de la persona no es el bien particular o privado, sino ante todo el bien común en todas sus formas y en su orden. La primacía de esos bienes comunes radica en la estructura misma de la persona. El bien común es por excelencia el bien propio de la persona, de ahí

<sup>5</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 152, a. 4 ad 3.



que sea parte esencial de su fin último, es decir, de aquello en cuyo logro consiste su felicidad plena, una felicidad que ya no deja nada por desear.

De su carácter de "fin último" y de su carácter de "común" puede venir alguna luz para una definición material y no puramente formal de ese concepto. Pues, de otro modo, el bien es lo que quiere la voluntad, entendida como deseo racional. De esa definición no se desprende ninguna determinación sustancial objetiva del bien, sino que más bien remite a una buena voluntad, es decir, nos obliga a emprender la búsqueda de determinaciones en la voluntad. Esas determinaciones son las virtudes. Sin duda, hay una circularidad en la determinación de la buena voluntad y del bien último. No es posible una deducción lineal, en sentido estricto, en este punto.

De todas maneras, intentaré, en primer lugar, esa determinación objetiva del bien común como fin último. Lo primero que hay que poner de manifiesto es que se puede decir que algunos de los bienes a los que aspiramos, por su carácter de fines últimos, trascienden los fines inmediatos de cualquier acción concreta. Es una experiencia habitual que hay cosas que, o bien nos dejan de parecer deseables una vez alcanzadas, o bien una vez alcanzadas aun dejan algo por desear. Cuando eso ocurre, es señal de que aquello que deseábamos era un medio para otra cosa. El concepto de fin ha de distinguirse del de medio de un modo no solamente temporal o procesual, si es que la distinción entre medios y fines ha de ser relevante normativamente para la acción. Cuando decimos que un fin es aquello por lo que se quiere otra cosa, aun no hemos dicho lo suficiente sobre el carácter de lo que es un fin. Del mismo modo que cuando decimos que el fin último es aquello por lo que se quieren las demás cosas, tenemos la impresión de que un acto voluntarista del hombre puede decidir sobre el contenido de ese objeto último al cual decide encaminar sus acciones. La cuestión, entonces, es si podemos hallar una razón de fin suficiente, que excluya definitivamente el carácter de medio de algunos bienes. Entonces sí hallaríamos una

definición material y no meramente formal del fin último, y también estaríamos cerca de una definición material del bien común. Desde mi punto de vista, fines últimos son aquellos bienes que no se pueden querer como medios sin que con ello desaparezcan en su realidad. Quizás el ejemplo más claro de este tipo de bienes es la amistad. Una amistad que se quiere como medio para algún tipo de utilidad, deja de existir como tal. Es un bien que no se puede querer como medio para otra cosa sin que su realidad se esfume.

Además, lo que perseguimos como fin último, por su eminencia, relativiza todos los demás deseos. Si, como decía, no parece adecuado entenderlo temporalmente, es decir, como algo que se produce sólo al final de un curso de acción, entonces se debería entender como un horizonte trascendental. Si no existiera ese horizonte, los fines de nuestras acciones serían inconmensurables entre sí: no podríamos equipararlos ni ponerlos, por tanto, en mutua relación.

Ese tipo de bienes eminentes que tienen el carácter de fin último no se quieren por otra cosa, y tampoco son efecto de una serie de acciones determinadas, como se podría pensar desde el prejuicio nominalista, sino que han de estar presentes absolutamente en cada una de nuestras acciones, las cuales, consiguientemente, los representan o simbolizan. La metafísica utiliza el término participación para referirse a esta experiencia. Lógicamente, sólo tiene sentido hablar de participación si se concibe el bien común como universal.

La existencia temporal del ser humano impide que los bienes que tienen ese carácter de ultimidad se realicen de una vez por todas; su permanencia sólo puede venir de la repetición de acciones. Vivir en la presencia de ese tipo de bienes y en su goce requiere hacerlos presentes en cada una de las acciones. Es la forma de hacer presente lo eterno en el tiempo, lo infinito en lo finito, lo esencialmente invariable en el cambio constante de la vida.



El carácter de universalidad del bien común y su prioridad teleológica sobre el bien particular nos lleva a considerarlo como un fin de ese tipo. Pero además, el carácter de común de ese bien nos lleva a incluir una nueva determinación en la lógica del fin último, a saber: un bien común lo es, no sólo si no se puede querer como un medio para otra cosa, sino además si sólo se puede experimentar como realidad cuando se vive en común. Quizás el ejemplo más clarificador para ilustrar este aspecto sea la paz. Basta con que una persona o un grupo dentro de una comunidad no la quiera, para que deje de existir. Es un tipo de bien, por tanto, que sólo se puede gozar en común. Además, efectivamente, no puede ser un medio para otra cosa. La guerra sí puede ser un medio para la paz, pero nunca al revés, sin que inmediatamente desaparezca la paz en cuanto tal.

La cuestión, por tanto, está en saber qué bienes podemos perseguir en común, o aún mejor, de qué tipo son los bienes que sólo se pueden gozar universalmente en común. Ellos son los que han de estar presentes como el fundamento de todas nuestras acciones morales, y quienes se frustran cuando se pretenden asir de manera inmediata o cuando se pretenden usar como medios. Además de la paz, podemos reconocer como bienes de ese tipo: el respeto, el honor, la decencia, la confianza, la veracidad. El ser humano los entiende como promesa. No son el tipo de bienes que se quieren como un medio para otra cosa: la alimentación, la vivienda, la sanidad, etc., sino bienes que se quieren por sí mismos. Sólo cuando éstos están presentes, los demás lo están de modo efectivo, y no al revés. De ahí su importancia en la vida política.

El bien común se presenta, por tanto, como lo incondicionado de la experiencia política. Aquello sin lo cual toda experiencia política se hace imposible. Lo incondicionado es aquello que se quiere por encima de toda condición —y es este un punto crucial para el buen entendimiento de la relación entre bien común y derecho—. Lo incondicionado,



dirá R. Spaemann, “nunca puede adquirir la forma de un fin que deba fomentarse, sino sólo la del respeto ante su representación”<sup>6</sup>. En este sentido, nunca debe tener la forma de un deber concreto, y aún menos de un derecho subjetivo. Más bien es condición de validez de toda obligación. Por eso el bien común trasciende la esfera de los derechos y los deberes jurídicos de los ciudadanos, aunque efectivamente estos están encaminados a que el bien común esté siempre representado.

En definitiva, en la comunidad política han de comparecer los bienes humanos universales; sin ellos no están asegurados ni los bienes públicos ni los bienes individuales o privados, que hacen posible el ejercicio de la libertad. Sin embargo, la comunidad política no puede de hecho —por su carácter de fin último— obligarlos, tampoco asegurarlos; sí, en cambio, respetar y hacer posible su representación.

En contadas ocasiones la filosofía política contemporánea hace referencia al concepto de bien común. Charles Taylor es uno de los filósofos que ha dedicado algunas páginas a este concepto. No le gusta, sin embargo, hablar de algo así como de un bien común con carácter universal, sino más bien de bienes sociales o de bienes comunes en plural. Distingue dentro de los bienes sociales entre bienes mediatamente comunes, que son aquellos que pueden disfrutarse individualmente, pero se gozan más si se comparten, como por ejemplo, escuchar una composición musical; y bienes inmediatamente comunes, que son aquellos que consisten en el mismo compartir, como es el caso de la amistad.<sup>7</sup> Y distingue ambos de lo que llama bienes convergentes, de los cuales disfrutamos colectivamente sólo porque el vivir en común es el modo de acceso a ellos, pero no porque su razón de ser tenga que ver con la comunidad. Desde su punto de vista, desde luego certero, el que

<sup>6</sup> Spaemann, R. (2001), p. 11.

<sup>7</sup> Taylor, C. (1995), “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo”, p. 251.





existan bienes sociales o inmediatamente comunes, es decir, el que existan aspiraciones humanas para las que es esencial una comprensión común<sup>8</sup>, es congruente con la naturaleza política del hombre. Además de la amistad, son ejemplo de este tipo de bienes la franqueza, la igualdad y la participación política.

Su planteamiento puede parecer similar al que expongo en estas breves páginas, sin embargo, cuando habla de bienes comunes, en plural, pone el énfasis en que esos bienes son siempre propios de una comunidad determinada y no tienen carácter universal, es decir, elude el hecho de que todos los hombres pueden aspirar a compartir esos bienes en toda comunidad, es decir, excluye su carácter incondicionado, lo cual sería incompatible con su perspectiva relativista cultural.

### 3. La inapropiabilidad del bien común a diferencia de la apropiación de los bienes públicos

Como recuerda A. d'Ors, "la jurisprudencia romana distingue entre lo que es común porque no es susceptible de apropiación, ni privada ni pública, y lo público, que pertenece a la comunidad. (...) Así, el derecho romano (*Instituciones de Justiniano* 2, 1) distinguía aquellas cosas, que por derecho natural son comunes de todos, de las públicas (propias de la *res publica*), de las de una corporación (de una *universitas*), de las privadas (de los *singuli*) y de las *nullius* (...) (*res sine domino*)"<sup>9</sup>. El bien común no pertenece a la *republica*, en el sentido de que no es objeto de apropiación por parte de ella<sup>10</sup>. Tampoco, por esa misma razón, puede manipularlo.

El bien común y la justicia son el fin de la acción tanto de las instituciones públicas como de las privadas. Los bienes públicos no se sola-

8 Taylor, C. (1995), "La irreductibilidad de los bienes sociales", p. 190.

9 d'Ors, A. (2002), p. 18. En el capítulo primero hay un epígrafe dedicado a diferenciar entre lo común y lo público.



pan con el bien común. Tampoco la existencia de bienes públicos garantiza el bien común. La denominación de público o privado no hace referencia al fin de la acción, sino al ámbito de distribución de las consecuencias de las acciones. Parece claro que hablamos del ámbito de lo público, cuando las acciones generan bienes que afectan a un alto número de personas o incluso a toda una comunidad; cuando afectan solamente a un individuo o a su círculo más inmediato, hablamos de ámbito privado. Es cierto que prácticamente todas las acciones de los individuos, de un modo u otro, aunque sea lejanamente, afectan al conjunto de la sociedad, pero se puede distinguir entre ellas dependiendo de que afecten a un número mayor o menor de personas o a la totalidad. Lo que define, por tanto, lo público a diferencia del bien común es la posibilidad de apropiación de los bienes en que consiste; y, a diferencia del bien privado, la accesibilidad de esos bienes a toda la comunidad<sup>11</sup>.

10 R. Alvira habla en el mismo sentido de lo "indisponible": "Lo común es lo que nos antecede a todos y lo que nos une a todos; lo particular es el modo en que cada uno participa de ello. Lo común es, por tanto, lo indisponible por nuestra libertad. Podemos sólo aceptarlo —cada uno a su modo— o rechazarlo". Véase Alvira, R. (2009), p. 73.

11 La idea de la inapropiabilidad de algunos tipos de bienes por parte de la esfera jurídica ha sido expresada por Hegel de un modo original en *Principios de la filosofía del derecho*, § 60. En su consideración, son bienes inexpropiables los que constituyen la esencia de la autoconciencia. Estos bienes no pueden ser asegurados con la fórmula contractual como las formas de propiedad. Son denominados por Hegel determinaciones sustanciales y entre ellos se encuentran: la vida, el trabajo en parte, la familia y el Estado, además de la religión y, lógicamente, la misma libertad. Está considerando la inexpropiabilidad y no su carácter de fines últimos o de bienes comunes. Para Hegel, la existencia misma del Estado sería el bien común esencial. Esa existencia incluye como momentos esenciales de su concepto a la familia y a la sociedad civil, las cuales no anulan en ningún sentido la existencia del Estado. Más bien se incluyen en ella. Los fines últimos habrían de buscarse en el ámbito del espíritu absoluto y en el espíritu objetivo sólo en la medida en que es mediación respecto de aquel.



El concepto de lo público, por tanto, no tiene por qué entenderse por relación al Estado Moderno. Como he señalado, la idea de lo público está presente ya en el pensamiento jurídico romano donde, sin embargo, no existe aun la realidad del Estado Moderno. Tanto los particulares como las asociaciones de la sociedad civil generan bienes públicos, como es obvio. Sin embargo, generalmente, se asume como significado propio de lo público y lo privado lo que estos han venido a significar en el contexto de la filosofía política moderna: en ella el Estado se concibe como un pacto social, y él y su acción producen específicamente lo que se consideran bienes públicos. De ahí la confusión ideológica reinante cuando se trata de estos conceptos.

La mayoría de los textos filosófico-políticos anteriores a Hobbes vivían de la convicción de que no hay un punto cero en el origen de las sociedades, sino que el hecho de la sociabilidad trasciende al pertenecer a una sociedad concreta o al vivir regido por una constitución concreta, aunque sólo se pueda hacer efectivo históricamente y, por tanto, modeladamente. En el planteamiento de Hobbes, sin embargo, la sociabilidad misma depende del momento de la decisión política y se origina mediante un contrato.

Planteamientos contractualistas de la vida política existen desde la época medieval. Toda relación de gobierno se basaba en un pacto entre el gobernante y el pueblo. Es esa la trama de la relación entre el señor y el vasallo. No existía, sin embargo, la idea del contrato social. Para los iusnaturalistas del XVI y comienzos del XVII el contrato es aun una relación natural; es la representación formal del hecho de la asociación natural entre los hombres.

Por ejemplo, para Althusius viene a ser una propensión social innata y una explicación suficiente de los grupos humanos. Figura en el pensamiento de este autor de dos formas: como un momento específicamente político en la explicación de las relaciones existentes entre un gober-



nante y su pueblo, al estilo en que lo consideraban los medievales, y como una explicación de la existencia de cualquier grupo humano consolidado. Existe en toda asociación un acuerdo tácito<sup>12</sup>. Pufendorf subraya esta misma idea: para que una multitud pueda considerarse como una cierta unidad, como una persona, es necesario que una sus voluntades mediante pactos, y no se entiende cómo si no puede haber una unión de los que son iguales por naturaleza<sup>13</sup>. Es decisivo este apunte, pues justamente en las teorías no contractualistas esa unión se genera desde la dependencia entre hombres que son desiguales en algún aspecto relevante para la comunidad política o, al menos, salvo raras excepciones, suele teorizarse en términos de desigualdad.

El contractualismo que nace con el planteamiento hobbesiano es de diferente corte: coloca la decisión política en el centro de la vida política. Una vez que aparece este paradigma no se abandona a la hora de conceptualizar lo político, es decir, a partir de ese momento se es o bien contractualista o bien anticontractualista. De hecho, el paradigma se repite, cierto que con notables variaciones que aportan matices necesarios al problema, en Locke, Rousseau, Kant, Rawls, Habermas y Taylor, entre otros. En este escenario, el Estado es el actor principal del logro de la paz, la seguridad y el bienestar de los individuos, los cuales se entienden como bienes públicos. Una vez construida la máquina estatal, los individuos pueden descansar en el goce de los placeres, pues el Estado se ocupa de los bienes públicos. Sólo en este contexto político pueden nacer las políticas sociales con su tinte moralizante. Pareciera que sólo la administración pública tiene el derecho a producir los bienes más dignos.

<sup>12</sup> Althusius, J. (1990), cap. XXIV.

<sup>13</sup> Pufendorf, S. (1980), Libro II, cap. 5 y 6.



Una cierta tragedia se vive entonces en la comunidad política entre las exigencias de la comunidad y las pretensiones de las voluntades individuales, una dialéctica entre lo público y lo privado. El poder y la acción política aparecen cada vez más alejados de la esfera de acción de los individuos a quienes prestan supuestamente su servicio. El concepto de lo público se traslada hacia lo producido por el Estado, es decir, recibe su calificación por el sujeto que lo produce y no por el alcance de la distribución, como en la vieja definición del derecho romano. Se excluye así de la participación en lo público a los individuos particulares. Esta concepción es falaz, puesto que parece claro que sin la acción de los particulares la comunidad política carecería de los bienes públicos necesarios para la vida.

Pero además, como decía, el bien público y el bien común no son solapables. El fin de la acción política, es decir, de la acción en favor del conjunto de una comunidad, es el bien común, el cual se define esencialmente por lo que consolida la perfección de una vida humana digna vivida en común. Los bienes públicos son los bienes apropiables en una comunidad para el conjunto de los ciudadanos que pertenecen a ella, son condiciones de posibilidad de una vida digna. Tanto uno como otros son responsabilidad del Estado, de la sociedad civil y de los individuos, por mucho que con la creación del Estado Moderno se haya consolidado el monopolio de lo público por el Estado.

Tanto el bien común como los bienes públicos hacen referencia a una comunidad; sin embargo, el primero es no apropiable, los segundos sí lo son. De ahí que el primero pueda gozarse universalmente, mientras que los segundos deban sufrir siempre una acotación. El primero es un fin último; los segundos son más bien medios. El primero no está a disposición de las voluntades de quienes gobiernan, es decir, no es manipulable en su contenido; los segundos dependen de la habilidad de quienes gobiernan y de todos los ciudadanos e instituciones de una comunidad política.



#### 4. El bien común y la buena voluntad

La realización de cualquier bien es fruto de la voluntad y, en concreto, de una buena voluntad. La cuestión del bien común, por tanto, no puede abordarse más que atendiendo, junto a la determinación objetiva, a su determinación subjetiva, como decía anteriormente.

Uno de los ejemplos canónicos en la historia del pensamiento político de esa determinación es la *República* de Platón. En ella se plantea la analogía entre el orden del alma humana y el orden de la polis. La justicia de la polis está en función del ejercicio de la virtud por parte de los ciudadanos. Pero, al tiempo, hay algunos que necesitan de la virtud política, la justicia, para generar su propia virtud moral. Se da una circularidad virtuosa entre persona y comunidad política, que está lejos de algunas de las trivializaciones que estamos acostumbrados a leer en los comentarios de esta obra de la antigüedad.

La ciudad buena será: prudente, valiente, moderada y justa<sup>14</sup>. Tomando esta aserción como punto de partida, Platón responsabiliza a los diferentes tipos de hombres de cada una de las virtudes de la ciudad. En esa responsabilidad, el criterio cualitativo es superior al cuantitativo. Lo decisivo es la excelencia de las partes y no el número. De modo similar, es la diferenciación y no la igualdad lo que contribuye a la perfección de la polis.

En primer lugar, la ciudad es prudente por la prudencia de sus gobernantes, la parte más restringida de ella. En segundo lugar, se puede llamar valerosa a una ciudad mirando a la parte que la defiende<sup>15</sup>. Ciertamente

14 Platón, *República*, 427e: es esta la primera vez que aparece enunciada y explicada la doctrina de las cuatro virtudes cardinales, si se entiende por tales aquellas cuyo conjunto forma la perfecta bondad.

15 Platón, *República*, 429b.





que el valor resulta de la constancia en la recta opinión sobre las cosas que se han de temer. De ahí que los valientes, los guardianes, hayan de ser también sabios y prudentes como los gobernantes. En tercer lugar, la templanza es un orden y dominio de los placeres y la concupiscencia, y comporta el ser dueño de sí mismo. Esta virtud han de tenerla todos los ciudadanos, tanto los gobernantes como los gobernados, pero sobre todo ha de ser patrimonio de los artesanos y agricultores, que son quienes más en contacto están con los bienes materiales<sup>16</sup>. Ahora bien, así como la prudencia y la valentía, residiendo en una sola parte de la ciudad, la hacen a toda ella recta y valerosa, no ocurre lo mismo con la templanza. La ciudad sólo será templada si lo es cada uno de los hombres que habitan en ella. La justicia es la última virtud que queda por considerar. Visto el conjunto, la justicia es que cada uno haga lo suyo y no se dedique a más. Es "la posesión y práctica de lo que a cada uno es propio"<sup>17</sup>.

Una vez llegado aquí, decide servirse de lo conseguido para ir a ver la justicia en el alma del hombre, por si lo hallado en el hombre singular pudiera servir para comprender el Estado. Argumenta Platón que en el alma existen las mismas partes que en la ciudad. Al raciocinio le compete mandar; a la cólera, defender; y a la concupiscencia, obedecer. Hay justicia en el alma cuando cada parte hace lo que le es propio. La injusticia es la extralimitación de cada una de las partes. La justicia, por tanto, no es primeramente acción exterior, sino la acción de ordenamiento del hombre sobre sí mismo<sup>18</sup>.

16 Platón, *República*, 431 e.

17 Platón, *República*, 434 a.

18 Platón, *República*, 443b-d.



La analogía entre la justicia en el alma del individuo y la justicia política no es meramente una propuesta metodológica para el conocimiento, como parece a primera vista, sino que existe una influencia entre ambas. Para el sabio, la justicia política viene a ser la actualización de una disposición interior, pero para el resto de los hombres, que carecen de su capacidad dialéctica, la justicia en el alma ha de tener una "causa" política, porque por su propia inclinación natural no pueden realizar ese orden en ellos mismos. La presencia del bien común, de la justicia en terminología platónica, inclina a la voluntad a quererlo. Para la mayoría, por tanto, la justicia del alma se realiza gracias a la circunstancia política; sin embargo, para que exista justicia política es preciso que esa virtud preceda potencialmente en el alma de algunos individuos. En ese sentido, los sabios y prudentes son la causa de la justicia de la polis. En este modo de pensar lo político, el fin de la persona y el fin de la comunidad política se incluyen mutuamente de una manera compleja, no idéntica en todos los casos. Werner Jaeger<sup>19</sup> sostiene que la división de funciones en la ciudad no es para Platón más que una metáfora de la verdadera justicia, que es el orden del alma: una disposición constante de la buena voluntad<sup>20</sup>.

Efectivamente, con Platón, podemos decir que sin esta disposición benevolente, es decir, está disposición a querer el bien del otro en su orden, no se hace real el bien común en la república; ahora bien, lo que éste sea, lo que sea el orden de esa comunidad y el bien de sus ciudadanos, precede esencialmente a esa disposición, a pesar de que aquello en lo que consiste incluye la buena voluntad de los ciudadanos de la comunidad política. En qué consista el bien común no está en nin-

19 Jaeger, W. (1988), p. 636.

20 Platón, *República*, 443c-e.



gún caso a disposición del arbitrio de la voluntad subjetiva de los individuos.

La modernidad política liberal, al tiempo que renuncia a analizar conceptualmente el aspecto objetivo del bien común, renuncia también a realizar ninguna determinación de la voluntad. Inmanuel Kant es uno de los mejores exponentes de esta renuncia y, consiguientemente, un contrapunto a la noción de bien común que estoy dibujando aquí. Desde su punto de vista, la moralidad no puede fundarse en nada empírico, por tanto, no puede establecer ningún bien o fin de la conducta, ni puede decirnos cómo tenemos que actuar. Para que una acción sea moral basta con que posea la forma de la moralidad. Es decir, basta con que sea una "buena voluntad": "Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad"<sup>21</sup>. Con esta frase comienza la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: ¿Qué entiende Kant por una buena voluntad? La buena voluntad no es buena por lo que realiza, es decir, por el bien, sino en sí misma. El contenido esencial de lo que sea el bien no la antecede, sino que es su producto. La buena voluntad es para Kant una voluntad que obra por deber, es decir, no por interés, o por inclinación, o por deseo. Es una voluntad que obra por respeto a la ley moral que se da a sí misma: la legalidad universal de una acción, el imperativo categórico. Esa voluntad, por tanto, carece de toda determinación *a priori*. Es decir, en su caso, el aspecto objetivo y el subjetivo no se implican mutuamente, a diferencia del planteamiento que he intentado esbozar. Por eso su ética pura resulta insuficiente como criterio orientador de la acción, tanto ética como política, quedando, finalmente, confinada a la costumbre. Una costumbre que no puede "dar razón" de sí.

<sup>21</sup> Kant, I. (2005). Comienzo del capítulo I, p. 69.



Más cercana al planteamiento platónico, la visión aristotélico-tomista de la moralidad apoya la buena voluntad en la teoría de las virtudes que determinan la subjetividad de un modo racional. Sin ellas, la voluntad humana no sería capaz de benevolencia y, consiguientemente, de realizar el bien común.

### Bibliografía

Althusio, Johannes (1990), *La Política: metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Alvira, Rafael (2009), "Bien común y justicia social en las diferentes esferas de la sociedad", *Revista Empresa y Humanismo*, vol. XII, nº 2, pp. 61-80.

Berlin, Isaiah (2001), *Dos conceptos de libertad y otros ensayos*, Alianza, Madrid.

d'Ors, Álvaro (2002), *Bien común y enemigo público*, Marcial Pons, Madrid.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1999), *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, traducción de J.L. Vermal.

Herrero, Montserrat (2006), "Qué puede significar bien común en la sociedad pluralista contemporánea", *Revista Empresa y Humanismo*, vol. IX, nº 1, pp. 127-140.

Jaeger, Werner (1988), *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México.

Kant, Inmanuel (2005), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid.

Muralt, André de (2002), *La estructura de la filosofía política moderna*, Istmo, Madrid.



Platón, *República*.

Pufendorf, Samuel (1980), *De la obligación del hombre y del ciudadano según la ley natural en dos libros*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.

Spaemann, Robert (2001), "Lo ritual y lo moral", *Anuario Filosófico*, vol. 35, pp. 1-18.

Taylor, Charles (1995), *Argumentos Filosóficos*, Paidós, Barcelona.

Tomás de Aquino, *Summa contra Gentes*.

Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*.



## Responsabilidad y humanismo en la empresa actual

Alejandro Llano

La responsabilidad es una dimensión constitutiva de la libertad. No representa algo así como su contrapartida negativa; una especie de "pero" que se le haya de poner a nuestra autónoma capacidad de decisión y realización: "Libertad, sí, sí, eso está muy bien, *pero* libertad responsable". Decir "libertad responsable" es una suerte de repetición, un pleonismo. Porque una libertad irresponsable no pasaría de representar algún tipo de veleidad o de capricho, carente de la categoría antropológica que a la libertad le corresponde en la comprensión del ser y del actuar humanos.

La libertad humana es un dinamismo básico, de cuya fuerza creadora surge la propia empresa como realidad socialmente relevante. Y la responsabilidad es, según dice Millán-Puelles, "la gallardía de la libertad", su resello ético, que no es algo que se le añade sino que forma parte de su propia esencia. Una consideración ética de las organizaciones sólo puede ser admitida si se acepta que la libertad es el dato radical. Porque la ética no es un conjunto de reglas, surgidas de no se sabe dónde, que vinieran a aguaros la fiesta con su cortejo de obligaciones y constricciones. La ética es la lógica interna de las acciones libres.

A su vez, la ética no es algo que esté exclusivamente enclavado en la intención subjetiva, sino que incluye necesariamente responsabilidades sociales objetivas. Porque la plena realización de la libertad humana sólo se alcanza en su proyección social, que nada tiene de etérea. No es válida, por lo tanto, la contraposición entre una esfera de libertad

