

¿ES POSIBLE UNA POLÍTICA JUSTA SIN REFERENCIA AL BIEN?

MARÍA TERESA CID*

1. El contractualismo político y la tradición artificialista: Hobbes

En la primera mitad del siglo XVII, en el contexto de las guerras civiles, Tomás Hobbes (1588-1679), sustituyó la vieja tradición de la razón y la naturaleza, por la de la voluntad y el artificio¹; heredero de unas ideas y contemporáneo y observador privilegiado de unos hechos históricos, supo comprender y sintetizar teóricamente una posible solución a los problemas religioso-políticos de su patria. Y al ser teórica su propuesta, siguiendo el nuevo método matemático-científico, ha trascendido su momento histórico concreto para convertirse en un clásico de la teoría política².

La política tradicional consistía en “pastorear” la vida colectiva como decían los *Espejos de príncipes*³. Según la tradición de la razón y la naturaleza, la política no tenía otro propósito que el de corregir el mal tomando como criterio el bien común. La política era un arte. La metafísica científica de Hobbes presupone una nueva concepción del orden como el resultado de la reducción de las ideas a un sistema, el del orden social, una estructura obra de la voluntad humana⁴. Según L. Strauss, “si nos interpretamos correctamente, nos damos cuenta de que nuestra perspectiva es la misma que la de Hobbes”⁵.

* Profesora de la Universidad CEU-San Pablo de Madrid (España).

¹ Cfr. M. OAKESHOTT, *Hobbes On Civil Association*, Blackwell, Oxford 1975, 7. Cfr. D. NEGRO PAVÓN, *Lo que Europa debe al cristianismo*, Unión Editorial, Madrid 2006, 57-58.

² Cfr. J. M. OSÉS GORRAÍZ, “Hobbes: la República cristiana”, en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, n. 72 (abril-junio 1991) 171-199.

³ En Occidente la literatura de edificación o “espejos” de príncipes se remonta a la antigüedad griega (Isócrates) y latina (Marco Aurelio); fueron el origen de los tratados políticos que se multiplicaron en la Edad Media. La teorización medieval del monarca ideal se construye sobre constantes influjos de la ética. La idea del rey sometido a norma se liga a la idea del príncipe que debe mirarse en los espejos escritos por los sabios. Cfr. M. A. GALINO CARRILLO, *Los tratados de educación de príncipes (siglos XVI y XVII)*, CSIC, Madrid 1948; A. RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, *Los reyes sabios. Cultura y poder en la Antigüedad Tardía y en la Alta Edad Media*, Actas, Madrid 2008.

⁴ Cfr. D. NEGRO PAVÓN, *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid 2009, 43.

⁵ L. STRAUSS, *¿Qué es la filosofía política?*, Guadarrama, Madrid 1970, 233.

Anticipándose a Kant, afirma Hobbes: “las sociedades numerosas y duraderas no se fundan en el amor recíproco de los hombres, sino en el miedo mutuo”⁶, mediante la construcción de un hombre nuevo igualitario y solidario por una necesidad utilitaria. El Estado de paz es el resultado del miedo. El mundo de la *polis* o la *civitas*, como lo ontológicamente primero del ser humano, se hunde para dar paso a unos hombres solitarios, libres, iguales, movidos por los mismos impulsos internos y en estado de guerra permanente. Por tanto, el orden político no es algo previo a la existencia del hombre⁷.

El orden político se configura a imitación de un paradigma religioso secularizado: Dios *omnipotente*, creador del hombre y garante de la salvación y de la paz futura e interminable, es el modelo de un Estado *omnipotente* que salva al hombre del peligro de la muerte, de la inseguridad y de la miseria. El hombre tiene que salvarse en este mundo, por sus propias fuerzas mediante la política como el poder de todos monopolizado por el nuevo Estado-Leviatán, un dios, mortal en tanto construido por el hombre. Según la lógica del pacto, la política asumirá las funciones de la antigua religión, pero con la vista puesta en el futuro, no en la eternidad. La operación salvífica comienza con el *pactum societatis* y termina con el *pacto subjectionis*; en realidad, constituyen un solo pacto, pues son simultáneos.

El contractualismo, dice el mismo Hobbes en la primera página de *Leviatán*⁸, surge como un *fiat* análogo al de la creación; aunque es una *creatio ex nihilo* limitada al orden humano perturbado por las pasiones. El orden estatal es para Hobbes un orden natural de segunda mano, artificial, cuyo autor es el hombre, un orden cultural, obra de la voluntad y la razón natural. Ahora bien, “en el orden estatal hobbesiano, que implica la idea de orden cultural, confluyen las dos ideas teológicas del *ordo creationis* y el *ordo redemptionis*. El objetivo consiste en crear un orden sólido para redimir a los hombres víctimas de sus pasiones”⁹.

El propósito de Hobbes era dominar las pasiones, para ello recurrió al expediente de potenciar la mayor de todas, la vanidad, el orgullo, la soberbia, configurándola como poder. Espera hacer de ella, mediante su racionalización como poder político, un instrumento benéfico: el Estado¹⁰.

⁶ T. HOBBS, *De Cive*, E. LYNCH (ed.), Península, Barcelona 1987, 198-199.

⁷ Cfr. D. NEGRO PAVÓN, “Thomas Hobbes. De la razón estética a la razón política”, en *Revista de Estudios Políticos*, n. 212 (marzo-abril 1977) 34.

⁸ T. HOBBS, *Leviatán, o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Alianza Editorial, Madrid 2002, 7.

⁹ Cfr. D. NEGRO PAVÓN, *Lo que Europa debe al cristianismo*, cit., 57-58.

¹⁰ Cfr. D. NEGRO PAVÓN, *El mito del hombre nuevo*, cit., 60.

Su punto de partida antropológico era doble: por un lado, la idea-creencia protestante de la corrupción de la naturaleza humana –que afectaba a la razón–, confirmada empíricamente por la situación de Europa; por otro, la opinión de Maquiavelo, quien también describiera la naturaleza humana como esencialmente corrupta. Maquiavelo había afirmado que el objeto de la política es el poder, y asimismo, Bodino había enseñado que, concentrando el poder en el aparato estatal, éste deviene soberano, un poder tal que puede permitirse ser neutral entre los bandos y poner fin a la guerra civil.

En la situación de guerra civil generalizada, para Hobbes la única solución posible era –con el precedente de Bodino¹¹–, la construcción de un poder fuerte limitado por su propia racionalidad. De ahí su nueva ciencia de la política como cratología, una teoría del poder cuyo monopolio atribuyó al Estado. Su Estado de poder soberano –es decir, sin contradicción–, monopolizaba la política. Así podría neutralizar los conflictos y las Iglesias, causa de las guerras civiles de religión. La solución hobbesiana fue el contractualismo. El contrato como medio para instituir lo público, el Estado, en contraposición a lo privado, la sociedad.

En Hobbes, el contrato no es el resultado de una negociación real, sino un producto de la imaginación que construye una suerte de modelo jurídico para mejorar la situación de la condición humana¹². Según el pensador inglés, lo que une contractualmente a los hombres es el consentimiento utilitario, inherente a toda concepción contractualista. Es éste el que da lugar a las relaciones morales y unifica su conjunto formando una trama, la sociedad. La sociedad es el artefacto correspondiente a la tradición moral individualista.

El atomismo político de Hobbes se vincula claramente con su nominalismo y su visión de que el bien lo determina cada persona por lo que desea¹³. De acuerdo con su decisionismo, Hobbes no busca compromisos sino soluciones al estado de naturaleza, una situación en la que no existían vínculos comunales. Para él, el compromiso –el pacto en términos medievales– no es el fin de la actividad política, sino el medio para salir de una

¹¹ Cfr. J. A. PARDOS, “Juan Bodino: soberanía y guerra civil”, en F. VALLESPÍN, (ed.), *Historia de la teoría política*, t. 2., Alianza Editorial, Madrid 1990, 209-253.

¹² D. NEGRO PAVÓN, “La imaginación política de Hobbes”, en *Revista de Estudios Políticos*, nn. 212 y 213 respectivamente (1977); Cfr. C. DEWITT THORPE, *The Aesthetic Theory of Thomas Hobbes*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1940.

¹³ Cfr. CH. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1989 (trad. esp., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 2012, 127).

forma de vida precaria mediante la institución de un poder fuerte. La única solución es el salto a la sociedad mediante el contrato (*pactum societatis*), legitimada por el consentimiento de todos.

La teoría de Hobbes aboca a la conclusión de que la misma posibilidad de la existencia humana, de la salvación temporal, depende del *consentimiento*, como lo piensan después, Habermas, y Rawls. El primer fruto del *con-sentimiento*, un sentimiento compartido, es la socialización al convertirse el instinto primario de conservación en egoísmo. La razón aparece como una adaptación al medio, como una capacidad de calcular cómo satisfacer la principal motivación egoísta: la conservación de la vida. Y la razón, como capacidad de calcular cómo adaptarse, inventa el contrato, y con él la sociedad, y el Estado para arbitrar los conflictos impartiendo justicia.

Después de Hobbes y Locke, Hume criticó el contractualismo como fundamento de la sociedad: una sociedad no se constituye por un acuerdo de voluntades, sino que preexiste al acuerdo o compromiso político¹⁴. Sin embargo, la mentalidad contractualista no decayó, se fortaleció con Rousseau. Llegó a ser tan predominante, que tanto la teoría política como la política práctica se convirtieron desde entonces en ciencia del poder. El pensamiento político moderno y contemporáneo sigue en gran parte todavía en la línea del contractualismo.

La visión actual de la justicia, ampliamente compartida, sobre lo que es la justicia arranca de Grozio, y especialmente de Hobbes, para quien la justicia sería una adecuada regulación de la convivencia social que realiza el Estado en modo que tal que evite los conflictos entre grupos rivales o entre individuos concediendo determinados derechos subjetivos¹⁵. En el ámbito público, predominaría la justicia a la cual se accedería por medio del *acuerdo*¹⁶; se trata de lograr un *orden exterior justo*, independiente de las disposiciones subjetivas, válido y aceptado por todos.

La justicia se ve, entonces, no tanto como una virtud del sujeto, cuanto como un recto ordenamiento social que garantice una igualdad de posibilidades a través de un cauce procedimental: para esto será necesaria la eliminación de toda preferencia subjetiva, ya que solo así se podrá tener una visión igualitaria. Será en el positivismo jurídico donde se separará el orden del derecho del orden de la justicia.

¹⁴ Cfr. D. NEGRO PAVÓN, *El mito del hombre nuevo*, cit., 63.

¹⁵ Cfr. L. MELINA -J. NORIEGA -J. J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Palabra, Madrid 2007, 483-490.

¹⁶ 'Ordinary Life' de la cual habla: CH. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad humana*, cit., 28.

2. El neocontractualismo rawlsiano

J. Rawls se propone presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un nivel más elevado de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant¹⁷. El objetivo del contrato es el de determinar principios de justicia desde una posición de igualdad. Mientras que la posición originaria de Rawls se corresponde con la idea del estado natural, también difiere de ella, porque cree que el estado natural no es realmente una “posición inicial de igualdad”.

La posición originaria intenta “representar la igualdad entre los seres humanos como personas morales, y los principios de justicia resultantes son aquellos que las personas consentirían en cuanto seres iguales, cuando saben que ninguno de ellos se encuentra favorecido por contingencias sociales y naturales”¹⁸. Así pues, el argumento de Rawls no es que una cierta concepción de la igualdad se derive de la idea de un contrato hipotético. Más bien, el contrato hipotético es una manera de conformar una cierta concepción de la igualdad y de extraer las consecuencias de dicha concepción para la justa regulación de las instituciones sociales.

Puesto que la premisa del argumento es la igualdad, y no el contrato, para criticarlo es necesario probar que no representa una concepción adecuada de igualdad. No es suficiente decir que el contrato es históricamente inadecuado, o que el velo de la ignorancia es psicológicamente irreal. La cuestión no es si la posición originaria existió alguna vez, sino si es probable que los principios que serían elegidos en ella resulten equitativos. En Rawls, el contrato social es un instrumento para encarnar una concepción de la *igualdad*.

Pretende elaborar un sistema de justicia autónomo respecto de la consideración del bien, de tal suerte que defiende una subordinación del concepto de bien al de la justicia en el ámbito social. Para ello, la justicia pasa a ser un principio “contractualista”, una forma específica de llegar a acuerdos. Pretende ampliar el concepto de justicia del *hecho* de la determinación de unos límites, al *procedimiento* de llegar a ellos: “desplaza el acento del *hecho* de la objetividad de la justicia, al del acuerdo beneficioso para las partes. La dificultad que encuentra es determinar los principios de tal acuerdo (el procedimiento), que deben ser aceptados por todos y que por eso deben ser mínimos, los imprescindibles para dar lugar al proceso del acuerdo. Al

¹⁷ Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1971 (trad. esp.: *Una teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México 1979, 11).

¹⁸ J. RAWLS, *Una teoría de la justicia*, cit., 19. 21.

fin y al cabo, lo fundamental del sistema va a ser la *imparcialidad*, en la que va a centrar la justicia, es decir, un principio formal que permita siempre reformular los acuerdos concretos”¹⁹.

Se trata de una justicia definida por encima y aparte del bien, que solo puede fundamentarse en el acuerdo. Tal presupuesto requiere, a su vez, una posición originaria que lo hace posible y que, desde la postura de Rawls, se presenta como un puro postulado, un concepto débil del bien. Esta debilidad interna de su sistema es la que la *ética del discurso* va a criticar y desarrollar en el marco más amplio de una “sociedad de comunicación”²⁰. El problema es que tal comunicación se centra en el acuerdo y no en la atracción del bien. Es una consideración derivada de la distinción entre lo público (lo justo) a lo que se debe subordinar lo privado (lo bueno)²¹.

Rawls presenta la justicia como “*justice as fairness*”, la cual implica que el Estado ha de ser neutral respecto a los valores, no sería misión del Estado promover el bien, debería limitarse a asegurar la convivencia pacífica. La razón de fondo parece ser la defensa de una emancipación del hombre ante un orden creacional unido al bien, la defensa de una “autonomía absoluta”, que dejara abierto al hombre un campo de libertad sin más horizonte que sus propias elecciones. Esta postura pretende que los sujetos se desvinculen si es necesario de su concepción del bien, pero sobre todo considera la sociedad como algo secundario en la que los sujetos participan cuando ya están completamente individualizados y solo para lograr ponerse de acuerdo sobre lo que les conviene.

Se considera la sociedad un mero acuerdo de voluntades de personas ya formadas que fundan la convivencia humana en un pacto del libre albedrío sin contenidos previos; el bien se relega al ámbito privado. Se da primacía a los sistemas procedimentales en el orden político, tratando de determinar la estructura social por la sola justicia. Una justicia que se autoconstituye a sí misma mediante un procedimiento acordado, de tal modo, que ni siquiera se hace una referencia sustantiva al bien para poder determinar los contenidos concretos de la justicia.

El problema que esconde esta concepción basada solo en la justicia, es que al haberse centrado en los bienes intercomunicables entre los hombres, olvida el bien primero de todos: el bien de la vida que se ha de reconocer

¹⁹ J. J. PÉREZ-SOBA, “Justicia y amor”, en L. MELINA –J. NORIEGA –J. J. PÉREZ-SOBA, *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad, y acción cristiana*, Palabra, Madrid 2006, 241.

²⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid 2000.

²¹ Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “Justicia y amor”, cit., 241.

necesariamente como un don²². De aquí que el formalismo inherente a una concepción de la sociedad solo contractual, conlleva el problema de la determinación de quiénes son los “invitados” al contrato, pues se pueden introducir criterios de exclusión. La importancia que adquieren así los acuerdos afecta al modo de apreciar la vida humana que pasa a depender de valoraciones externas de plausibilidad social²³.

No tiene en cuenta ni que la sociedad forma parte de la identidad del individuo ni que éste busca en la sociedad valores más elevados que los de su propia conveniencia. Es lo que ha destacado la crítica comunitarista: resalta la imposibilidad de definir lo justo como algo anterior al bien, ya que solo a través de la inmersión en una determinada comunidad o sociedad, que genera una concepción del bien específica, es posible adquirir un sentido de lo justo²⁴. Volver a la primacía del bien sobre la justicia es un argumento definitivo para poder comprobar el papel del amor en el origen de todo acto de justicia. Fomentar unas buenas relaciones entre los ciudadanos es un fin principal de la política, como dice Aristóteles: “Parece que las ciudades permanecen unidas por la amistad y los legisladores se preocupan de ella más que de la justicia”²⁵.

3. Reconocer el bien del otro: algo más que respeto

La experiencia del derecho y correlativamente de la justicia, surge en la relación entre las personas, y nos permite distinguir la primera característica de la justicia en cuanto virtud, el reconocimiento de la alteridad. Se dirige siempre hacia otra persona, no hacia uno mismo. Ha sido precisamente la pérdida de vista de la perspectiva específica de la virtud lo que ha llevado a considerar la justicia como la defensa de los propios derechos contra la amenaza potencial que representan los demás. Y así han surgido una serie de sistemas de justicia meramente procedimentales –como el rawlsiano–, es

²² Cfr. BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, nn. 26; 74-75.

²³ Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “El amor y su relevancia social”, en *Teología y Catequesis* n. 114 (2010) 59-89.

²⁴ Cfr. A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1981 (trad. esp.: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 2001); ID., *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid 1992; M. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, New York 1982 (trad. esp.: *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona 2000); CH. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1989 (trad. esp. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 2012).

²⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1. 8, c. 1 (1155a22-24).

decir, reglas que determinan los presupuestos para poder llevar a cabo un acuerdo justo entre los distintos intereses.

En este tipo de propuestas, el punto de inicio del que se parte está subordinado al objetivo de alcanzar un acuerdo, y no tanto de responder a un bien común. Con ello, “se confunde el sentido del interés en la acción humana”. No se trata de defender un acuerdo a base de intereses individuales, “sino de tener un interés real por la justicia como bien en sí mismo, lo cual supone reconocer el derecho del otro”²⁶. En el fondo, esto conduce a un cambio radical en el concepto de derecho que está en la base de la justicia. Se pasa a una consideración del derecho como “interés privado a defender” para pedir un reconocimiento social del mismo, sin referencia a un bien común que lo sostenga. A partir de esta visión se ha llegado a confundir el “derecho” con la mera socialización de los propios deseos subjetivos sin necesidad de que estos tengan ningún contenido social. En estos sistemas procedimentales se parte de la propia visión subjetiva, y no de la comunicación en el bien como soporte de la sociedad humana. Se reduce el derecho a un sistema de procedimientos garantistas, que en el fondo desprotege los auténticos derechos.

El derecho, el *ius*, surge del necesario reconocimiento de un bien objetivo para la estabilidad de las relaciones humanas; nace en el trato común entre las personas en relación con los bienes que se comunican entre sí. La dificultad de hablar de “derecho” estriba en su posición a modo de principio en la intención de la justicia. Lo que caracteriza la virtud de la justicia según su definición más clásica es “dar a cada uno lo suyo”²⁷. La determinación de “lo suyo” no se debe al juicio subjetivo del que actúa, sino que solo puede ser reconocido como *precedente*: “no es derecho por ser reconocido, sino que se ha de reconocer por ser derecho”²⁸.

La justicia no es el momento primero de la relación, sino que corresponde a un momento segundo, ya que se funda en la relación que tiene un determinado bien con un sujeto, en virtud de la cual algo se constituye en propiedad de alguien. El hecho de que algo se deba a alguien no es obra de la justicia, sino de ese acto primero. Al acto de justicia le precede el acto por el cual alguien hace algo suyo²⁹.

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

²⁶ J. J. PÉREZ-SOBA, *Amor, justicia y caridad*, Eunsa, Pamplona 2011, 151.

²⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57.

²⁸ J. J. PÉREZ-SOBA, *Amor, justicia y caridad*, cit., 146.

²⁹ Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “Justicia y amor”, cit., 239.

propiedad de alguien. La justicia es algo segundo³⁰. La justicia presupone el derecho. Si es cierto que el hombre posee irrevocablemente un *suum*, un “derecho”, es porque el hombre es *persona*, y recíprocamente, si no se reconoce la personalidad del hombre en su íntegra realidad, desaparece toda posibilidad de determinar el fundamento del derecho y de la justicia. Así podemos comprender que la especificidad de la justicia no se encuentra simplemente en la igualdad con la que tratemos a los demás por cuanto no tuviéramos afección de personas, ni la universalidad con la que queremos y trabajamos por los demás, sino que la especificidad se encuentra en el *suum*: esto es, en la relación que tiene tal bien con su sujeto³¹.

El derecho se puede entender, entonces, como una forma de reconocer los vínculos objetivos propios de la relación con las personas. La justicia nos revela la capacidad de poder reconocer el *bien debido* a cada persona y a sus acciones. El amor es fundamento de justicia porque es la única actitud adecuada ante una persona. La presencia de un afecto en el amor no es signo de subjetivización, sino de comunicación y, de hecho, es imposible definir la justicia sin un afecto inicial que una a los hombres entre sí en la búsqueda del bien.

Existe una relación indisoluble entre la justicia y el modo como los bienes se comunican entre los hombres. Se trata de los bienes para la persona a los que de algún modo “tenemos derecho”, sea por exigencia de nuestra naturaleza, sea por el mérito de nuestras acciones. Los bienes necesarios para la existencia, son aquellos de los que depende nuestra vida personal, por eso, el primer derecho es el derecho a la vida. El siguiente nivel de necesidades corresponde a las realidades comunitarias principales que son necesarias para el desarrollo de la persona. La primera de ellas, la familia, bien social por excelencia, que cuenta con sus propios derechos que deben ser reconocidos a nivel social³².

Después están las necesidades que nacen del trato social: educación, trabajo y cultura, enmarcadas en la participación en el mundo de la política. En cuanto todas ellas están abiertas a un campo muy amplio de acción, se habla de cierta igualdad de posibilidades que tienen que ver con las condiciones iniciales de acceso a estos ámbitos. Con todos estos bienes –incluido el bien de la fe, protegido por el derecho a la libertad religiosa–, se configura una dimensión humana que apunta al bien de la persona en su vocación, por ello, el conjunto de los bienes de la justicia tiene que ver con la

³⁰ Cfr. J. PIEPER, *La justicia*, en ID., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 2007, 89.

³¹ Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “Justicia y amor”, cit., 217-255.

³² Cfr. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Carta de los derechos de la familia* (25-11-1983); FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 44.

búsqueda de una verdad en un ámbito de libertad. Estos bienes configuran una visión global de la sociedad, que es el fundamento de un sistema más o menos completo de derechos. Asegurar su aceptación suficiente en las legislaciones ha conducido a la formulación de los *derechos humanos* como un referente moral imprescindible en la vida de las sociedades y en el ámbito del derecho constitucional e internacional.

Por ello, una visión de la justicia que se centre exclusivamente en el afecto del *respeto*, es insuficiente, porque se fundamenta en un elemento ajeno a la primacía del bien de la que depende, en definitiva, la percepción real de la justicia³³. La justicia exige el *interés* por su cumplimiento, por ser necesario para que se viva el orden interior del bien en las relaciones humanas. El respeto es insuficiente, solo el bien en su comunicabilidad permite explicar la justicia en su verdadera dimensión: "La justicia en cuanto virtud toma en cuenta los distintos vínculos personales que se establecen en la vida, porque son fuente de acciones debidas. De este modo, se ha de reconocer cómo la justicia nunca se separa de la construcción de una comunión de personas y que no existe una verdadera comunión en la injusticia, aunque pueda haber en ella un acuerdo de intereses"³⁴.

La justicia en cuanto virtud es una disposición a querer, una "perpetua y constante voluntad"³⁵ de responder al bien debido a los demás: "Mira el derecho, pero sabe de deberes. La justicia conforma así toda una serie de acciones que van construyendo las distintas comunidades humanas desde una verdad del bien que las hace estables, que ayuda a la madurez integral de las personas y, en definitiva, de la auténtica realización de la vocación de las personas"³⁶. La virtud de la justicia hace referencia no solo a un orden social, si no sobre todo, a un modo de querer en cuanto afecta a otras personas. En la concepción clásica, es considerada como una virtud del sujeto agente, esto es, como una excelencia de su carácter que le permite vivir bien su papel en la sociedad, convirtiéndose en justo porque da lo justo. En ella está en juego la verdad de la convivencia social en su relación con el bien de la persona en cuanto tal³⁷.

Obviar el tema del bien y del derecho que sobre él se tiene, como ocurre en la reducción de la justicia al recto procedimiento para alcanzar un acuerdo con imparcialidad, no solamente puede suponer verdaderos tropiezos, sino que contradice la racionalidad intrínseca de las relaciones so-

³³ Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *Amor, justicia y caridad*, cit., 157.

³⁴ J. J. PÉREZ-SOBA, *Amor, justicia y caridad*, cit., 158.

³⁵ *Digesto* 1, 1, 10.

³⁶ J. J. PÉREZ-SOBA, *Amor, justicia y caridad*, cit., 158.

³⁷ Cfr. J. PIEPER, *La justicia*, cit., 85-172.

ciales, ya que tales relaciones están fundadas en la comunicación de bienes específicos, por lo que se da una supremacía del bien sobre la justicia³⁸. La pretensión moderna de la justicia en cuanto se concentra en la justicia social de las instituciones refleja una dimensión verdadera de la justicia³⁹, aunque no única ni la más importante. Solo vinculando la justicia social a la justicia como virtud se asegura que tales instituciones y legislaciones puedan llegar a ser lugares de vida común donde las personas puedan ser ellas mismas.

El papel de la norma, aun siendo indispensable, sin embargo, es subordinado y epistemológicamente dependiente de las virtudes morales. En la sociedad moderna pluralista es importante, sobre todo, redescubrir la idea del bien común y sus exigencias fundamentales, que han encontrado una cierta expresión en las declaraciones de los derechos humanos. El punto de inicio del que se parte está subordinado al objetivo de alcanzar un acuerdo y no tanto de responder a un bien común. La verdad de nuestro interés no reside en unos efectos determinados, sino ante todo en la promoción de un bien que nos interesa y que, por eso mismo, puede consistir en un bien común. Por tanto, no se trata de defender un acuerdo a base de intereses individuales, de defender el mío o conceder al del otro, sino de tener un *interés real por la justicia* como un bien en sí mismo, lo cual supone reconocer el derecho del otro. El objeto de la justicia se fundamenta entonces en el acto de dar, no se da cualquier cosa, sino lo debido en cuanto debido. La determinación de lo debido no se separa entonces de la conciencia de otros modos de dar que no son de estricta justicia. La misma justicia solo encuentra su última luz en una gratuidad que tiene que ver con el amor que engendra una persona. Esta dimensión de gratuidad es esencial para que el orden social sea verdaderamente humano⁴⁰.

De otro modo, desaparece la necesaria referencia a la justicia respecto del bien común. En el fondo, conduce a un cambio radical en el concepto de derecho que está en la base de la justicia. Se pasa a una consideración del derecho como “interés privado a defender” para pedir un reconocimiento social del mismo, sin referencia alguna a un bien común que lo sostenga. A partir de esta visión se ha llegado a confundir el “derecho” como una mera socialización de los propios deseos subjetivos sin necesidad de que

³⁸ Cfr. la defensa que hace del bien: CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona 1994.

³⁹ Cfr. J. RAWLS, *Justice as Fairness: a restatement*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 2001.

⁴⁰ Cfr. BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 6: “La «ciudad del hombre» no se promueve solo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión”.

estos tengan ningún contenido social. Desde esta perspectiva, a partir de la propia visión subjetiva, ya no se reconoce la grandeza de la comunicación en el bien como soporte firme de la sociedad humana.

4. La política al servicio del bien común: justicia y amor

La vida democrática no se reduce a una serie de procedimientos, sino que debe definir un espacio abierto de participación, para que todo lo que no pasa por la política no quede reducido a la categoría de residuo o a algo que, como mucho, hay que tolerar⁴¹. La razón fundamental es que la sociedad no es el objeto de la política, sino el fin al que debe servir la política. La sociedad se conforma por unos “bienes humanos relevantes”⁴² que cuentan con su propia objetividad y que requieren un reconocimiento público por medio de su institucionalización⁴³.

Por eso mismo, el amor tiene una dimensión social y, solo en la medida en que se tiene en cuenta la lógica interna del amor, el hombre es capaz de edificar una sociedad verdaderamente humana⁴⁴. En el origen de cualquier sociedad se da siempre algo recibido en lo que se puede denominar una tradición vivida⁴⁵, a la cual una persona se incorpora pues adquiere por ella los significados básicos que le hacen “ser más”. Esta tradición es la que conforma un sentido de *pertenencia* en el que se percibe la importancia de la comunión de personas como un bien superior (bien común)⁴⁶ y la libre implicación personal (vocación) en el desarrollo de dicho bien. Se trata de un vínculo previo a cualquier elección. Desde esta perspectiva se puede percibir que existe una cierta continuidad y no una fractura entre las distintas comuniones que conforman la vida de los hombres: la familia, el trabajo y la sociedad, indispensables para el desarrollo de la vida humana.

⁴¹ Cfr. S. ZAMAGNI, *Por una economía del bien común*, Ciudad Nueva, Madrid 2012, 158.

⁴² Los hiperbienes de los que habla: CH. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., 120 ss.

⁴³ Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “El amor y su relevancia social”, cit., 80.

⁴⁴ Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *Amor, justicia y caridad*, cit., 137.

⁴⁵ A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame University Press, Notre Dame, Ind. 1988. 349-388; cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “La educación entre la tradición y la posmodernidad”, en L. JIMÉNEZ (dir.), *Innovación educativa y tradición*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2015, 37-68.

⁴⁶ Cfr. J. BALLESTEROS, “Del bien común al bien de la comunión”, en R. RUBIO DE URQUÍA -J. J. PÉREZ-SOBA (eds.), *La doctrina social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate*, BAC, Madrid 2014, 283-304.

El pretendido subjetivismo del término bien que domina el pensamiento relativista, se basa en el hecho que los hombres buscan bienes muy distintos, incluso contradictorios. Pero la cuestión no es tanto “qué bien buscamos, cuanto *por qué* lo buscamos, qué nos mueve a hacerlo. Y desde esta perspectiva la unidad entre los hombres empieza a emerger con la objetividad de los bienes, esto es, la razón misma del bien moral. Una persona puede acumular el dinero por todos los medios, mientras otra lo derrocha a espuestas y una tercera lo considera secundario. Pero en todos los casos se aprecia una inclinación a poseer que les es común. Lo común no es la respuesta, sino el deseo que está en su base (...) Es aquí donde en el momento de dirigir su deseo, alcanza un bien superior, el bien de la justicia que todos los hombres han de tener en cuenta”⁴⁷.

En la base de la progresiva sustitución del bien por la obligación hay un cierto escepticismo en torno a la naturaleza del bien humano. Hablar de bien humano es distinto de hablar de las concepciones del bien humano. La ética moderna asume conscientemente una concepción individualista del bien, que contrasta abiertamente con el planteamiento clásico. La realización del bien humano depende de la propia virtud y de la fortuna, noción que incorpora la aportación de los demás, en particular de la propia familia y la ciudad. Ciertamente el bien humano se refiere a la realización del hombre, la cual es siempre fruto de acciones libres. En este sentido, el bien humano es un bien práctico-moral, y en lo esencial depende de la responsabilidad moral de cada uno, pero también de la contribución de otros agentes.

No cabe limitarse a reiterar que cada uno posee su particular concepción del bien. Es preciso esforzarse por extender racionalmente la convicción moral de que el logro de una convivencia en paz y justicia es un bien para todos y cada uno, es decir, un bien común, y hacerlo sobre *bases distintas a la que propuso Hobbes* –el miedo a la muerte violenta–, pues es manifiesto que hay una minoría significativa que, a causa de su particularísima concepción del bien, no parece tener miedo a la *muerte violenta*.

Se trata de encontrar un fundamento nuevo que permita poner de manifiesto la emergencia del bien en la vida social. No podemos olvidar que todo el siglo XX se ha caracterizado por una progresiva marginación de la categoría del “bien” en la ética, mediante la sustitución por otros términos como el “valor”, la “justicia”, sobre los que se intenta fundar la convivencia humana. Sin duda ello se debe a la dimensión metafísica que contiene en sí misma la categoría del bien, que remite a la existencia de un Bien supremo, Dios.

⁴⁷ Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA –R. RUBIO DE URQUÍA, “Introducción”, en R. RUBIO DE URQUÍA –J. J. PÉREZ-SOBA (eds.), *La doctrina social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate*, cit., LXI.

Que la vida humana sea “siempre un bien”, es inseparable de su consideración como un don y del hecho de que incluya una lógica del amor que supera la del simple respeto. El bien es entonces una fuente de *sentido*, fundamental para las acciones humanas, y en particular para las relaciones sociales. El primer elemento en juego en una verdadera unión entre los hombres es el *sentido de la vida* que se transmite⁴⁸. Partiendo de esta perspectiva se comprende por qué la encíclica *Caritas in veritate* reserva un papel muy importante a la aceptación del don de la vida para el desarrollo social⁴⁹. Y es que la vida es un bien muy especial sin el cual los demás “bienes para la persona” parecen palidecer⁵⁰. El hombre no se define solo por su autonomía sino más bien por su relacionalidad, que se inicia con la filiación. En la modernidad se intentado construir la *fraternidad universal* entre los hombres fundándose sobre la *igualdad*. Poco a poco, sin embargo, hemos comprendido que esta fraternidad, sin referencia a un Padre común no logra subsistir. Es necesario volver a la verdadera raíz de la fraternidad⁵¹.

Una de las principales dificultades del pensamiento social actual consiste precisamente en haber suprimido la dimensión del bien como fundamento de la sociedad. La recuperación del concepto de bien común pasa, por tanto, por reconocer el valor moral del mismo. Si no se considera desde la perspectiva de la acción, el bien común será siempre visto como una mera suma de bienes materiales o de consumo, sin ningún contenido moral directo. Por ello, el mejor modo de recuperar esta dimensión es la dinámica del amor, puesto que el bien se introduce en la estructura amorosa en el ámbito de la relación interpersonal⁵².

⁴⁸ La vida no se puede concebir como un dato biológico sino como una *razón de vivir*. Cfr. V. E. FRANKL, *El hombre en busca de sentido. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano*, Paidós, Barcelona 1999.

⁴⁹ BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 75.

⁵⁰ Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “L’amore come principio di conoscenza sociale: verso una nuova epistemologia”, en J. J. PÉREZ-SOBA –M. MAGDIĆ (a cura di), *L’ Amore principio di vita sociale. “Caritas aedificat” (1 Cor 8, 1)*, Cantagalli, Siena 2011, 29-67.

⁵¹ Cfr. FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 54. Cfr. F. BOTTURI, “Il bene della relazione e i beni della persona”, en L. MELINA –J. J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Il bene della persona nell’agire*, LUP, Roma 2002, 161-184; J. J. PÉREZ-SOBA, “La familia, bien de la persona y bien común”, en *Communio* (ed. española, nueva época) n. 6 (Otoño 2007) 29-46.

⁵² Cfr. L. MELINA –J. J. PÉREZ-SOBA, “La persona agisce nel bene: appetibilità, perfezione e comunicazione. Note introduttive”, en L. MELINA –J. J. PÉREZ-SOBA (eds.), *Il bene e la persona nell’agire*, Lateran University Press, Roma 2002, 9-17; J. J. PÉREZ-SOBA, “L’amore come principio di conoscenza sociale: verso una nuova epistemologia”, cit., 29-67.

El amor revela el bien en cuanto comunicativo, no es un mero sentimiento que recluye a las personas en su propia vivencia emotiva sino un elemento dinámico que permite construir una vida. En efecto, el bien llega a ser común en la medida en que es objeto de una acción que responde a su comunicabilidad potencial poniéndola en acto. El bien común no se define sin más por el objeto, sino por la acción que realizan juntos: “El desarrollo nunca estará plenamente garantizado por fuerzas que en gran medida son automáticas e impersonales, ya provengan de las leyes de mercado o de políticas de carácter internacional. El desarrollo es imposible sin hombres rectos, sin operadores económicos y agentes políticos que sientan fuertemente en su conciencia la llamada al bien común”⁵³.

Si el bien es la categoría principal que sirve de hilo conductor para determinar la verdad del amor, una de las novedades de la encíclica *Caritas in veritate* fue dar una definición del bien a partir del amor: “Hay que tener también en gran consideración el bien común. Amar a alguien es querer su bien y trabajar eficazmente por él. Junto al bien individual, hay un bien relacionado con el vivir social de las personas: el bien común”⁵⁴. Esta dinámica comunicativa genera el bien común como el bien propio de la vida social de las personas. El bien común no es un tipo de bien, no es un bien entre otros, sino una dimensión fundamental del bien que es siempre comunicativo⁵⁵. Es el bien humano inherente a la vida humana vivida en común⁵⁶. Por tanto, los bienes básicos de una sociedad no son los bienes de consumo o productos, sino las acciones humanas que surgen de la cooperación entre los hombres, en virtud de su participación en un mismo fin.

El bien es el fundamento de las relaciones humanas que, precisamente por esto, no son arbitrarias, sino que obedecen, en último término, a la lógica dirigida a realizar un bien mayor, como es el bien de la comunión. La comunión nace de un primer don compartido, pero que requiere la acción de las personas implicadas para hacerlo crecer⁵⁷. El hombre es libre no porque no tenga vínculos, sino al contrario, porque pertenece a una familia, a una comunidad que lo acoge y a la cual puede donarse. Es una

⁵³ BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 71; cfr. L. TH. SOMME, “L’agire umano nella prospettiva del bene comune”, en J. J. PÉREZ-SOBA –M. MAGDIČ (a cura di), *L’Amore principio di vita sociale. “Caritas aedificat” (1 Cor 8, 1)*, cit., 187-201.

⁵⁴ BENEDICTO XVI, Carta Enc. *Caritas in veritate*, 7.

⁵⁵ Cfr. J. LARRÚ RAMOS, “La verdad de la caridad y el bien común”, en R. RUBIO DE URQUÍA –J. J. PÉREZ-SOBA (eds.), *La doctrina social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate*, cit., 305-320.

⁵⁶ Cfr. JUAN PABLO II, C.Enc. *Centesimus annus*, n. 47; CONCILIO VATICANO II, Cons.Pas. *Gaudium et spes*, nn. 26, 74.

⁵⁷ Cfr. BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 34.

libertad que construye la *ciudad común* no a partir del miedo al conflicto, sino por el deseo de consolidar las relaciones entre las personas. De hecho, los principales bienes de la vida son dones comunes recibidos por todos, y se transforman en la base misma de las comunidades que se pueden definir de algún modo como “naturales”.

En esta primera comunicación de bienes se articula una nueva racionalidad social estrechamente ligada a la del bien, que exige su integración mediante la *virtud*⁵⁸. Gracias a su inteligencia el hombre puede descubrir el bien que comparte con otros hombres como un fin de sus actos. Ello permite configurar un verdadero y propio “*ethos*” social, que comprende una serie de preferencias, de relaciones y motivaciones que se transmiten a través de la cultura, y que son fundamentales para la sociedad en su conjunto.

Por tanto, no es adecuado considerar el ámbito social como un mero sistema de acuerdos garantizados por un sistema procedimental. Cuando la acción política y la misma realidad social se separa de una idea real y fuerte de bien, se produce una desmoralización de la sociedad, ya que se comienzan a considerar negociables incluso los bienes excelentes que deberían ser los pilares de la convivencia⁵⁹.

La función de la comunidad política, por tanto, no es de mera distribución de bienes, sino de desarrollo de todo el conjunto de la sociedad que implica una creatividad de los hombres respecto de los bienes humanos que son históricos y culturales. La justicia es el objeto y, por tanto, también la medida intrínseca de toda política. Por eso, como advertía Benedicto XVI, “la política es más que una simple técnica para determinar los ordenamientos públicos: su origen y su meta están precisamente en la justicia, y esta es de naturaleza ética”⁶⁰. De este modo, es la misma justicia la que configura internamente las relaciones sociales para que se integren en la promoción del bien común y se cumpla su último destino que es el “desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres”⁶¹. Es necesario profundizar en la capacidad que tiene el amor de establecer vínculos entre los hombres a todos los niveles, y de constituir, por tanto, un auténtico fundamento para la sociedad⁶².

⁵⁸ Cfr. P. DONATI, *La familia como raíz de la sociedad*, BAC, Madrid 2013; J. J. PÉREZ-SOBA, *Amor, justicia y caridad*, cit., 99.

⁵⁹ Cfr. CH. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., 393.

⁶⁰ BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 28 a; cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, nn. 183, 205, 236, 241.

⁶¹ PABLO VI, C.Enc. *Populorum progressio*, n. 42.

⁶² Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA –M. MAGDIĆ, “Dialogo su un compito: edificare la «società della carità»”, en ID. (a cura di), *L' Amore principio di vita sociale. “Caritas aedificat” (1 Cor 8, 1)*, cit., 14.