

LECCIÓN QUINTA

LA JUSTICIA

DIEGO POOLE DERQUI

5 LECCIÓN QUINTA: LA JUSTICIA

5.1	INTRODUCCIÓN	1
5.2	EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL CONCEPTO DE JUSTICIA	2
5.3	JUSTICIA GENERAL	7
5.3.1	<i>Marginación de la noción de justicia general. Diferencia entre justicia general y legal</i>	7
5.3.2	<i>"Iustitia in se omnem virtutem complectitur". El hombre como animal político</i>	8
5.4	JUSTICIA PARTICULAR	10
5.4.1	<i>Qué es la justicia particular</i>	10
5.4.2	<i>Justicia conmutativa</i>	12
5.4.3	<i>Justicia distributiva</i>	13
5.4.4	<i>Justicia legal "stricto sensu"</i>	15
5.5	LA "JUSTICIA SOCIAL"	16
5.6	JUSTICIA Y BIEN COMÚN	17

5.1 INTRODUCCIÓN

La noción de justicia es un tema fundamental de la filosofía del Derecho, y también uno de los más complejos, por la gran variedad de significados que este término ha albergado a lo largo de la historia

La labor del jurisprudente -el sentido de la profesión jurídica- es ayudar a la gente a discernir lo que debe dar y lo que puede exigir. Principalmente esto es una función del juez, pero también lo es de un notario, de un abogado, y en general de cualquier hombre de bien que quiera ser justo. El jurista no sólo tiene que saber si una acción es legal o ilegal, sino si es justa o injusta: la legalidad es sólo un indicio de justicia. Por eso la virtud del jurista consiste principalmente en saber discernir no tanto el contenido de la ley, como lo que se debe dar, lo justo, el *ius*. Por eso la función esencial del jurista es la de decir el derecho, *iuris dicere*, y, con ello, asegurar que se vive la justicia.

Para discernir lo justo, lo que cada uno debe al otro, es necesaria la virtud de la prudencia. Al juez, salvo en los procedimientos ejecutivos, sólo le compete decir el derecho de las partes, no satisfacerlo. Por eso, hablando con propiedad, la justicia la viven los mismos litigantes, no el juez, pues éste sólo se limita sólo a decir cómo tienen que actuar las partes. De todos modos, el juez satisface una deuda con los litigantes cuando dicta sentencia en tiempo y forma, con la diligencia posible en el caso de que se trate. En este sentido sí se puede decir que el juez realiza un acto de

justicia cuando hace su trabajo, pero del mismo modo, ni más ni menos, que realizan actos de justicia todos aquellos profesionales que realizan su trabajo debidamente.

En este tema haremos primero un repaso histórico de las nociones fundamentales de justicia, para centrarnos luego en el enfoque clásico de origen aristotélico, que concibe la justicia como la virtud de dar a cada uno lo suyo.

Nuestra preferencia por el enfoque aristotélico tomista tiene al menos tres argumentos a su favor: Primero, la coherencia de esta noción de justicia con todo el esquema conceptual de las virtudes morales en el que la justicia se enmarca. Segundo, la adopción por el derecho romano, luego proyectado sobre todo el Derecho de Occidente, de una idea de justicia que, si bien procede del estoicismo, respeta la estructura conceptual de Aristóteles. Y, tercero, la autoridad de Santo Tomás sobre el pensamiento posterior, cuyo influjo se renueva cada año con una coherencia que el tiempo no hace más que confirmar. Ningún otro autor, ni antiguo ni moderno, ha tenido una influencia tan constante a lo largo de los siglos como Santo Tomás.

5.2 EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL CONCEPTO DE JUSTICIA

La noción de justicia es la más importante de toda la filosofía jurídica y política, y quizá, por la evolución de su significado, la más compleja de todas. Pero, entre los diversos significados que, a lo largo de la historia, ha recibido el término justicia, hay uno que, desde el derecho romano hasta nuestros días, no ha perdido vigencia. Se trata de la noción de justicia como virtud, como inclinación a dar a cada uno lo suyo, a la que alude la definición que las Pandectas atribuyen a **Ulpiano** (título I del Digesto bajo la rúbrica *De iustitia et iure*, fr. 10, pr): *iustitia est constans ac perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*; la voluntad resuelta e inalterable de dar a cada uno lo suyo. Esta noción de la justicia como virtud moral nos la encontramos, siglos antes, muy desarrollada en la obra de **Aristóteles**, especialmente en su *Ética a Nicómaco*. Será luego la escolástica medieval, especialmente por influjo de la obra de **Santo Tomás**, la que difunda por el orbe cristiano el esquema aristotélico de las virtudes. El Magisterio de la Iglesia Católica asume esta noción y la expresa como «*Virtud moral que consiste en la constante y firme voluntad de dar a Dios y al prójimo lo que les es debido*» (CEC, 1807).

Antes de Aristóteles, **Platón** consideró que la justicia era equivalente a integridad moral o equilibrio entre las potencias del alma y, simultáneamente, equilibrio social. Platón presentó la comunidad política como un gran organismo, cuya justicia se mantiene cuando cada miembro de la Polis realiza la función que le corresponde en el todo social (cf. *La República*, L.I, 352d, L.II, 368a, y muy especialmente, L.IV, 427d).

San Agustín siguió la misma línea que Platón, pero trató de compaginarlo con la noción bíblica de justicia: pensó que la armonía personal o rectitud moral dependía de la sumisión del hombre a Dios. La buena relación con Dios sería la causa del equilibrio en el interior de cada hombre, y de la armonía entre los hombres y con el resto de la Creación. Este orden, que, según San Agustín, era total y perfecto en el estado de justicia original, se perdió por la rebelión del hombre contra su Creador, y desde entonces el hombre, con la ayuda de Dios, se esfuerza por reconquistarla mediante el amor. En esto consiste precisamente la noción cristiana de justificación: una regeneración progresiva del orden perdido en el interior del hombre; una restauración que, con avances y retrocesos, se proyecta inevitablemente en la vida social, porque los hombres, como dice San Agustín, cuanto más se acercan a Dios, más se acercan los unos a los otros (cf. *De Civitate Dei*, L XIX, 4, 4). En su más profundo sentido, para el obispo de Hipona, la justicia es el *ordo amoris*, es el orden en el amor (Cf. *Octoginta Trium Questiones*, 36). Con todo esto, San Agustín no hace sino desarrollar el concepto bíblico de justicia, donde el hombre justo es aquél que identifica su querer con el de Dios. Quizá en ningún otro pasaje de la Biblia se recoja mejor esta idea que a lo largo del Salmo 119.

Ocho siglos más tarde, la escolástica medieval recibiría, junto con el influjo del pensamiento de San Agustín y del Derecho romano, la filosofía de Aristóteles, que distinguía dos nociones de justicia: una general y otra particular. La justicia general tenía un carácter arquitectónico, pues comprendía la dimensión social de todas las virtudes. La justicia particular, en cambio, era una especie dentro del género de la justicia general, caracterizada por una cierta igualdad y exigibilidad en los intercambios y en los repartos. **Santo Tomás** asumió esta concepción y definió la justicia como «el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho». (S. T., II-II, q.58, a.1, s). Esta fórmula es casi igual a la de Aristóteles: «*La justicia es el hábito según el cual se dice que uno es operativo en la elección de lo justo*». (Cf. *Ética a Nicómaco*, V, 9). Más adelante volvemos sobre esta definición. Hasta el siglo XIV la justicia fue concebida, pues, como una cualidad propia del deudor: la persona justa era aquella que pagaba sus deudas en tiempo y forma, y el término derecho significaba principalmente el objeto de la justicia, el *ius suum*, el bien debido que se hacía efectivo mediante la justicia.

A partir de **Ockham**, en cambio, el derecho pasa a significar el poder que uno tiene sobre un bien. El derecho ya no se concebirá como un objeto externo a la persona, sino como un atributo de la propia personalidad, una cualidad del sujeto, una libertad, una facultad de actuar. La justicia, como correlato del derecho, no será ya la virtud de dar el derecho, sino el conjunto de condiciones que garantizan el poder legítimo de cada individuo. La justicia aristotélica, virtud moral afincada en la voluntad, por la que el hombre tendía a dar y respetar aquello que a cada uno le

correspondía en el contexto de la sociedad, se despersonaliza e invierte su dirección: ya no es la cualidad personal del deudor que le inclina a saldar sus deudas, sino un conjunto de condiciones externas al sujeto que tienden a garantizarle su esfera de dominio. El *ius* o lo justo, objeto de la justicia clásica —aristotélica, romana y, luego, tomista—, deja de ser algo objetivo, aquello que liga objetivamente al acreedor con su deudor, para significar el interés legalmente protegido. La responsabilidad por la justicia recaerá entonces sobre el sistema, por cuanto el derecho, a partir de Ockham, se identificará con el poder de reclamar algo en juicio en virtud de una previa delegación de poder hecha por el gobernante.

Desde Ockham, pero más todavía desde Lutero, que despreciaba lo jurídico como algo mundano, poco propio de almas entregadas, el derecho en su sentido jurídico será siempre fruto de una previa concesión o reconocimiento por parte del legislador, que otorga la *potestas vindicandi et defendendi in humano iudicio*, en la que Ockham cifraba el derecho en sentido estricto (cf. *Opus nonaginta dierum*, cap. XIV, *Breviloquium de principatu tyrannico*, Libro III, cap.7). De este modo, desde el siglo XIV, se anuncia ya el utilitarismo del pensamiento jurídico moderno, que termina por negar al derecho toda frontera precisa: a lo sumo, vagamente se dirá que los derechos propios, identificados con libertades, terminan donde empiezan los del prójimo, porque en el fondo sus límites no serán otros que los de la potencia expansiva de la personalidad. En la Modernidad, por tanto, la justicia ya no se refiere tanto al *ius suum*, al bien de otro, como al *ius meum*, a mi derecho, o mejor dicho, a mi pretensión, que los demás han de respetar y satisfacer. La orientación de la justicia se invierte: ya no va desde mí hacia los demás, sino desde los otros hacia mí. De este modo, como acabamos de ver, la justicia ya no implicará una cualidad personal, un hábito de dar o respetar, sino un principio organizativo de reparto de bienes y de protección de la autonomía de los sujetos. Y si hay un sujeto identificable del que se predique la justicia, éste será principalmente el Estado.

Hobbes desarrolla y proyecta sobre la ciencia jurídica el voluntarismo iniciado por Guillermo de Ockham. Según Hobbes, no hay injusticia donde no hay ley, y no hay ley donde no hay una voluntad humana superior que la imponga. Para comprender la noción hobbesiana de la justicia, que luego repetirán muchos otros autores positivistas, es muy significativa la definición de ley civil que el mismo Hobbes nos ofrece: «Ley Civil es, para cada súbdito, aquellas reglas que el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto». (Leviatán, XXVI, §3) Y más adelante, comentando su propia definición, añade: «las leyes son normas sobre lo justo y lo injusto, no pudiendo ser reputado injusto lo que no sea contrario a ninguna ley» (Leviatán, XXVI, §4) Se trata, por lo tanto, de un positivismo extremo, que hace depender la justicia de la mera observancia de la norma legal.

Más tarde, **Kant** vinculará estrechamente las nociones de justicia y libertad externa, entendida ésta como autonomía o independencia respecto al arbitrio de los demás. Para Kant, la justicia, más que una cualidad personal, es un ideal colectivo: la convivencia pacífica entre personas libres. La libertad se diferencia del arbitrio injusto —según Kant— en que aquélla puede coexistir con la libertad de los demás según una máxima universal (cf. Kant, Principios Metafísicos del Derecho, Introducción a la teoría del derecho, C. Principio Universal del Derecho). El criterio fundamental para considerar si una máxima de conducta es universal, y por tanto justa, es la igualdad: no podemos ser obligados por otros a más de lo que podríamos nosotros obligarles si estuviéramos en las mismas condiciones. Y una acción será justa —siempre según Kant— si directamente o por medio de su máxima, la libertad de cada uno puede coexistir con la libertad de todos los demás según una ley universal.

El problema que plantea la noción kantiana de justicia es, además de su despersonalización, su excesiva formalidad y subjetividad: la proyección universal de un criterio de conducta queda confiada, en última instancia, a la apreciación personal (la referencia al derecho positivo, o a un observador "imparcial", desplaza la misma pregunta sobre el legislador o sobre dicho observador). En definitiva, para Kant, la justicia es una noción formal, un ajuste entre autonomía e igualdad, de tal suerte que uno puede (tiene derecho) a exigir de los demás aquello que, según su propia apreciación, podrían exigirle a él en las mismas circunstancias.

Ya entrados en el siglo XX, especialmente por influjo de la obra de **Kelsen**, se atribuirá al concepto de justicia una mera significación "ideológica", en un sentido muy próximo al que Marx daba a este adjetivo, como disfraz de intereses. Lo cual no es sino la consecuencia del descrédito en el que, desde el inicio de la Modernidad, había caído la filosofía moral, identificada las más de las veces con sentimientos irracionales. Kelsen, al criticar la noción clásica de justicia, puso bajo sospecha todo intento de enjuiciar moralmente al derecho, intento que consideraba un subterfugio para imponer sobre los demás convicciones, especialmente religiosas, no fundamentadas racionalmente. Kelsen, como Hume, identificó convicción con sentimiento y lo enfrentó a la razón. La claridad de la obra de Kelsen, junto con el clima relativista que imperaba en Occidente, contribuyó a que su doctrina se impusiera con rapidez en el pensamiento jurídico de la segunda mitad del siglo XX. En este periodo se hizo común la convicción de que todo intento de juzgar la justicia o injusticia de una norma o de un comportamiento, consiste en proyectar sobre ella los propios sentimientos de bondad o maldad; sentimientos, que, por irracionales, deberían estar sustraídos al debate público y racional.

A finales del siglo XX, el protagonismo de la noción kelseniana de justicia fue cediendo el puesto a la teoría de la justicia de **Rawls**, quien centró su definición en la idea de imparcialidad en la organización de la vida social (*Justice as Fairness*). Se

trataba de una noción de justicia entendida más como criterio organizativo de la vida comunitaria, que como virtud personal. Rawls partía de una noción del hombre individualista y tendencialmente insolidario. El valor fundamental en torno al cual giraba toda su doctrina era el de autonomía personal, entendida como ausencia de limitaciones externas. Su doctrina —en la misma línea que Kant— pretendía establecer unos criterios para que los hombres pudieran convivir respetando el máximo posible de autonomía en un plano de igualdad. Las cargas y ventajas comunes habrían de ser repartidas —según Rawls— sin prever la situación que cada cual desempeñaría en la vida social, de tal modo que el reparto de bienes y cargas no discriminara a nadie. El Estado no debería prejuzgar los proyectos de vida que sus ciudadanos eligieran con libertad y conocimiento de causa, y habría de presumir que todos los proyectos son igualmente legítimos por el sólo hecho de proceder de la libertad de cada cual. De este modo, Rawls entendió la justicia como el conjunto de principios que han de informar las pretensiones de los ciudadanos para que puedan ser compatibles entre sí con un mínimo de cooperación (Rawls, n. 3, §10). El sentido de la justicia de los ciudadanos ha de llevarles a respetar y a mantener, a pesar de las dificultades, los principios acordados. La actuación del Estado será justa en la medida en que tienda a hacer efectivo el reconocimiento de la igual autonomía de todos los ciudadanos. Y puesto que —siempre según Rawls— no hay un criterio superior al de la autonomía personal, para que las decisiones públicas puedan imponerse sobre los demás, habrían de ser tomadas respetando al máximo un proceso en el que participasen, en la medida de lo posible, todos los ciudadanos. Será justa, por tanto, toda intervención estatal que siga un proceso justo, cualquiera que sea su resultado último; y sólo podrá ser justo el proceso en el que, en cada paso, intervenga la voluntad de todos.

El problema de la teoría de la justicia de Rawls era su falta de referencia a un principio objetivo con el que poder medir la importancia de cada pretensión personal. Rawls confiaba ciegamente en la potencialidad de un diálogo racional que, según él, nos conducirá a la elección de los criterios más adecuados. Pero lo cierto es que diálogo como tal no puede ser el criterio último de solución de los asuntos. El diálogo es sólo el escenario apropiado para la exposición de los criterios de solución, donde las partes enfrentadas exponen sus motivos, que sólo concluirán racionalmente sobre premisas que son anteriores al mismo diálogo. Una discusión verdaderamente racional acerca de las libertades en conflicto sólo podrá comenzar si el diálogo no se refiere simplemente a la libertad de realizar los propios intereses, sino a los bienes o valores que cada uno de esos intereses permite realizar (la vida, la diversión, etc.). (Cfr. A. Heller, cap. V, n. 2. Cf. A. MacIntyre, n. 17)

5.3 JUSTICIA GENERAL

La expresión “justicia general” nos la encontramos ya en el Libro V de la *Ética* a Nicómaco, de Aristóteles. Ahí la equipara con la justicia legal. La justicia general o legal, según Aristóteles, es la manifestación de toda la virtud en la relación con los demás. En este capítulo veremos cómo, con el paso del tiempo, se fue desvirtuando la noción de justicia legal hasta reducir su significado a aquella manifestación de la justicia por la cual se contribuye al bien común en la medida establecida por las leyes.

5.3.1 MARGINACIÓN DE LA NOCIÓN DE JUSTICIA GENERAL. DIFERENCIA ENTRE JUSTICIA GENERAL Y LEGAL

Muchos de los autores que, en supuesta continuidad con Aristóteles y Santo Tomás, han reflexionado sobre la justicia, han subrayado excesivamente la noción de justicia particular, dejando un poco de lado la noción de justicia general, cuando resulta que ésta es una pieza clave para entender todo el esquema aristotélico-tomista de las virtudes. Aunque Santo Tomás coincide sustancialmente con Aristóteles en la noción de justicia general, hay una diferencia de matiz, que conviene advertir: mientras que el Estagirita subraya más el carácter genérico que tiene esta virtud en la que se enmarcan todas las virtudes sociales, incluida la justicia particular, Santo Tomás incide más en la inmediata vinculación que tiene la justicia general o legal con el bien común. Por la justicia general —explica Santo Tomás— se ordenan las acciones al bien de la comunidad en su conjunto, y no sólo al de un acreedor particular.

Ciertamente, todo acto que afecte a otra persona, puede hacerse igualmente teniendo presente el bien común, y por eso, puede caer de alguna manera bajo el dominio de la justicia general. La justicia particular, en cambio, es una especie de la justicia general cuyo objeto propio es el bien de una persona particular, con quien se relaciona el deudor según una cierta igualdad.

¿Por qué Aristóteles dice que la justicia general es compendio de toda virtud y la identifica sin más con la justicia legal? Las leyes del Estado ético de Aristóteles tendían a hacer del ciudadano una buena persona, o lo que es lo mismo, una persona completamente integrada en la comunidad, de tal modo que quien cumplía todas las leyes, quien estaba habituado a cumplirlas, era una persona completamente buena (cf. *Política*, L III, c.2 y 3) Las leyes de la antigua Grecia tendían a asegurar esta perfecta integración en la *polis*, y quien las cumplía de buen grado, porque apetecía el mismo fin que el legislador, tenía la justicia general o legal. Y la justicia así entendida era la virtud perfecta, por un doble título: primero, por lo que es común a toda justicia, esto es, que perfecciona los actos —no sólo los apetitos—; y segundo, porque la justicia general dispone al hombre a amar un bien mayor que el bien particular, que es el de la comunidad en su conjunto.

Aunque Santo Tomás fue fiel a la distinción aristotélica entre justicia general y particular, lo cierto es que, en el momento en que él escribe, ya había desaparecido la idea de un Estado ético, garante de la vida virtuosa de los ciudadanos. Por influjo del cristianismo, ya no había esa identificación entre poder religioso y poder civil, y, por tanto, las leyes humanas no tenían la finalidad "maximalista" propia de la filosofía griega, o dicho de otro modo, el ámbito de la legalidad política ya no era tan extenso como el de la moralidad. Las obligaciones de contribuir a las tareas comunes se imponían sólo en la medida en que eran necesarias para la pervivencia de la comunidad. De este modo, la observancia de la ley *civil* ya no era garantía de la virtud completa o perfecta, por lo que la noción de justicia legal se fue reduciendo hasta significar sólo aquella manifestación de la justicia por la que se contribuye directamente con las cargas comunes *en la medida establecida por las leyes*.

De ahí que la doctrina iusfilosófica posterior fuera abandonando progresivamente la expresión *justicia general*, quedándose sólo con la de *justicia legal*, referida a aquella manifestación de la virtud de la justicia por la que los miembros de una comunidad contribuyen a soportar las tareas comunes en la medida establecida por las leyes del Estado. Santo Tomás trató de mantener la noción de *justicia general* según el esquema clásico, pero sin vincularla ya a la ley civil, sino a la voluntad divina. Y de esta suerte, enlazó la noción aristotélica de justicia general con la agustiniana de justicia plena, como completa observancia de la ley de Dios y compendio de toda virtud.

5.3.2 "IUSTITIA IN SE OMNEM VIRTUTEM COMPLECTITUR". *EL HOMBRE COMO ANIMAL POLÍTICO*

Que el hombre sea un animal político significa que, para llevar a término su propia naturaleza, para alcanzar la plenitud de su forma, necesita de la vida en común. Quizá por una cierta reacción pendular frente a los colectivismos del siglo XX, se vuelva otra vez a subrayar la índole personal de la propia realización. Pero que el hombre sea un ser social no significa que se diluya en la masa perdiendo su personalidad, sino que su bien depende de estar adecuadamente dispuesto hacia el todo del que naturalmente forma parte. En este sentido, Santo Tomás suele repetir, parafraseando a San Agustín, que *es deforme cualquier parte que no se armoniza con el todo* (cf. San Agustín, Confesiones, c.8).

Y, puesto que el hombre es un ser social, esto es, un ser cuya realización no se puede lograr en solitario, sino en comunidad, en la medida en que la justicia general dispone al hombre hacia la comunidad, en esa misma medida le perfecciona. Dicho con otras palabras, si la virtud es perfección del hombre, por la que éste lleva a término la labor incoada por la naturaleza, y el hombre es naturalmente un ser social, la justicia, en cuanto perfecciona la dimensión social del hombre, perfecciona al hombre mismo.

El hecho de que la virtud de la justicia se mida por cosas exteriores, no impide que la justicia sea fundamentalmente una disposición interior: la justicia se mide por cosas externas debido a la naturaleza corporal de que tenemos los hombres, que, salvo raros casos de transmisiones telepáticas, nos comunicamos entre nosotros por medio de acciones y cosas externas. Dicho de otro modo, cuando Aristóteles define la justicia general como *el uso de toda virtud hacia los demás* y la califica como *virtud perfecta o completa*, presupone las demás virtudes, porque concibe la justicia general como la perfección última del dinamismo moral, ya que —como se ha dicho antes— es más perfecto *hacer* el bien con obras que solamente pensarlo o desearlo, y es mejor amar más el bien común que el particular.

Por eso, la justicia general es la virtud que manifiesta la mayor firmeza posible de la voluntad en la tendencia hacia su bien propio, que es la perfección del individuo *en la comunión con sus semejantes*. Y la justicia general es virtud de virtudes porque presupone las demás virtudes morales, que sirven a la justicia general como instrumentos: toda *acción* humana presupone una cierta disposición del apetito sensitivo, que la fomenta o que la frena, y, cuando hay virtud, el apetito sensitivo *acompaña, secunda y fortalece* la tendencia del apetito racional o voluntad hacia su bien propio. Por eso, el virtuoso hace el bien *apasionadamente*, es decir, en sintonía con sus pasiones sensitivas, porque las tiene correctamente adaptadas a la razón.

Nos puede resultar difícil comprender esto quizá por el enfoque analítico con el que solemos abordar el estudio de las virtudes humanas: cada una por separado, como si fueran compartimentos estancos. No debemos perder de vista que *todas ellas son aspectos de un mismo proceso perfectivo por el cual el hombre se dispone adecuadamente hacia el fin en vista del cual fue creado, un fin que se expresa como convivencia o comunión*. Aristóteles lo explica comparando las virtudes con las artes que se subordinan entre sí en orden a la consecución del fin del arte principal, que a su vez presuponen a las demás como escalones previos (cf. *Ética a Nicómaco* I, 1). Se trata de un proceso continuo en el que la justicia es como el paso ulterior de la virtud moral, de una virtud que, dirigida por la prudencia, comienza a formarse y afianzarse por la templanza y la fortaleza, pero que se perfecciona por la justicia. Quizá ahora entendamos mejor el viejo adagio del poeta Teognis de Megara que cita Aristóteles en el libro quinto de su *Ética a Nicómaco*: *Iustitia in se omnem virtutem complectitur*, la justicia comprende en sí toda virtud, precisamente porque presupone siempre otras virtudes. La idea de que nadie puede ser buen ciudadano sin ser a la vez un hombre bueno expresa lo mismo, y así también lo reconoce Santo Tomás en su comentario a la *Ética a Nicómaco*, V. 3, §657. (...) «en la mejor comunidad política nadie puede ser un ciudadano bueno y no ser a la vez un hombre bueno». Dicho en términos actuales, moralidad y solidaridad se identifican.

Santo Tomás, a la luz de la fe cristiana desarrollada por la teología de los Padres de la Iglesia, añadirá a la justicia aristotélica, la caridad, como reina de las virtudes. La justicia sería entonces el paso *penúltimo* de la perfección moral, porque la caridad sería la virtud del fin último, esto es, aquélla por la que el hombre se dispone adecuadamente a la comunión con Dios y con sus semejantes en Dios. Según Santo Tomás, todo el dinamismo perfectivo que se opera en el hombre por las virtudes morales, incluida la justicia, se consolida y alcanza su plenitud en la bienaventuranza eterna, que es la vida comunitaria de los hombres en Dios. Dicho en sentido negativo, mientras no exista esa tendencia estable de la voluntad humana hacia la comunión de los hombres en Dios, no habrá ninguna virtud humana *completamente formada*. (Cf. II-II, q.23, a.7, ad.2)

5.4 JUSTICIA PARTICULAR

En la primera clasificación de la justicia que hace Aristóteles, la justicia particular es considerada como una especie dentro del género de la justicia general o legal. Como hemos visto, la justicia general engloba toda manifestación de la virtud en el trato con los demás, y así cualquier virtud moral, en la medida en que tiene trascendencia hacia los demás, caería bajo la justicia general. La justicia particular, en cambio, equivale a lo que hoy comúnmente entendemos por justicia, como aquella virtud de dar a cada uno lo debido. De ahí que la justicia particular se caracterice por una especial exigibilidad y una cierta igualdad, ya sea entre lo previamente dado y lo debido, ya sea entre lo lesionado y lo reparado, o ya sea la igualdad proporcional propia de los repartos.

5.4.1 QUÉ ES LA JUSTICIA PARTICULAR

La justicia particular es una virtud moral, especie de la justicia general, que inclina a dar a cada uno lo suyo según una cierta igualdad y una razón perfecta de débito (cf. S.T., I-II, a.60, a.3, ad.1).

Por la justicia particular, el hombre se dispone a dar lo estrictamente debido, ni más ni menos. Lo estrictamente debido también puede ser llamado *lo justo*, que se corresponde con el *ius suum* de los juristas romanos. Lo justo constituye la medida de la justicia, el importe de la deuda. A lo justo se le llama también *lo igual*, porque con ello se mantiene la igualdad en una relación entre dos personas. En este sentido, podemos decir que la justicia particular es una virtud de respeto o de *solidaridad mínima*, no de amor —aunque ciertamente el respeto sea el primer paso del amor—. Por la justicia particular damos a cada uno lo que previamente, antes del acto de justicia, era suyo, no lo que era nuestro.

La igualdad a la que se refiere la justicia particular se fundamenta en la igual dignidad entre las personas, y tiene, al menos, tres manifestaciones concretas: primero,

igualdad entre lo pactado y lo entregado; segundo, igualdad entre la prestación y la contraprestación, o entre la lesión y su reparación; y, tercero, igualdad proporcional por la que se equiparan dos relaciones.

Que la justicia particular atienda a **la razón perfecta de débito** significa que el bien debido no es sólo lo conveniente a otro, sino algo que realmente es del otro, pero que el deudor guarda todavía en su poder, y por eso tiene una especial exigibilidad. Esta cuestión nos remite al tema clásico de las fuentes de las obligaciones, esto es, de las causas por las cuales debemos algo a alguien: la naturaleza, el contrato y la lesión. Por **naturaleza** los hombres nos encontramos en determinadas situaciones que nos hacen estar en deuda unos con otros, y así, por ejemplo, los padres están en deuda con sus hijos, sin cuya colaboración éstos no podrían subsistir; y, en general, estamos en deuda cuando una especial situación de indigencia o quebranto de alguien sólo puede ser remediada con nuestra colaboración. Por **contrato** surgen también otras tantas obligaciones de justicia, como consecuencia de un acuerdo de administración o de intercambio de bienes o servicios entre deudor y acreedor. Y, en fin, por **lesión** o apoderamiento de los bienes de otro, surge también la obligación de justicia de reparar o restituir el bien lesionado o sustraído.

Estas obligaciones de justicia particular son también exigibles por la autoridad política, porque su cumplimiento es necesario para la misma subsistencia de la comunidad. Ciertamente, no es deber del gobernante exigir una plena solidaridad de los ciudadanos, pero sí un mínimo de colaboración y de respeto, por debajo del cual no es posible la vida en común, porque como dice Aristóteles, «*Es por una acción recíprocamente proporcionada por lo que la ciudad se mantiene unida*» (Aristóteles, L. V.5, 1133a). Y para preservar la asociación, hay que exigir, al menos, igualdad en los intercambios y repartos entre los ciudadanos y respeto a la posesión de los bienes legítimamente adquiridos.

La noción de justicia particular, concebida inicialmente como una especie de la justicia general, se ha convertido en la noción de justicia por excelencia, y esto ha sucedido en el ámbito de la teología y de la filosofía moral, y por su influjo, también en la filosofía del derecho. Pero, de este modo, al perder de vista la noción aristotélica de justicia general, se ha tomado la parte por el todo, lo particular por lo general. Tan sólo en el ámbito de la exégesis bíblica se ha mantenido la noción de justicia general, calificada con frecuencia como *justicia bíblica*, pero concebida como una noción periférica, y en cualquier caso, sin acomodo en la estructura conceptual de la teoría de la justicia. Esta marginación de la justicia general explica, entre otras cosas, la dificultad de catalogar adecuadamente el concepto de *justicia social* en el marco de una teoría de la justicia presidida ya sólo por los principios de estricta igualdad y razón perfecta de débito.

Dentro de la justicia particular, Aristóteles distinguía dos subespecies: la que se verifica en los intercambios o conmutaciones, llamada **justicia conmutativa o correctiva**, y la que se aplica a la distribución de cargas, bienes, funciones, honores o cualquier cosa compartida entre los miembros de una comunidad, llamada **justicia distributiva**.

5.4.2 JUSTICIA CONMUTATIVA

La justicia conmutativa es aquella manifestación de la virtud de la justicia particular que se genera como consecuencia del intercambio de bienes, o por la lesión o apoderamiento de los bienes del otro

La diferencia específica de la justicia conmutativa es que la deuda está vinculada a una conmutación, ya sea voluntaria, como es el caso de los contratos, o ya sea involuntaria, como es el caso de la lesión o sustracción de un bien ajeno (en cuyo caso la conmutación en que consiste la reparación o restitución es impuesta por el juez).¹

La fuente más común de obligaciones de justicia conmutativa es el contrato o acuerdo de voluntades por el que una o varias personas se obligan con otra u otras a la entrega de una cosa o a la prestación de un servicio. Desde el momento del acuerdo y en la medida en que no compromete a ejecución de acciones inmorales, surge la obligación de justicia de realizar el servicio o entregar la cosa en el momento y forma convenidos.

Las deudas de justicia conmutativa surgen también como consecuencia de la lesión o del apoderamiento de un bien ajeno contra la voluntad del titular. La obligación de reparar puede existir incluso aunque el daño causado haya sido producido sin culpa o negligencia por parte del deudor. Si hay culpa o negligencia, en muchos casos habrá también una falta o un delito, lo que dará lugar a una doble deuda: deuda hacia el lesionado, que se satisface con la reparación —responsabilidad civil—, y una deuda hacia la sociedad —responsabilidad penal—, puesto que el infractor ha alterado el orden de la comunidad. La obligación de satisfacer la deuda hacia la

¹ La diferencia entre la justicia conmutativa y la distributiva no reside en que aquélla esté presidida por la igualdad aritmética, y ésta, por la proporcional, pues, aunque sea así en muchos casos, hay otros en que la igualdad de la justicia conmutativa es proporcional, y otros en los que la igualdad de la justicia distributiva es aritmética. Así, en el intercambio de bienes o servicios de diversa naturaleza —presidido por la justicia conmutativa— se establece una proporción para comparar su respectivo valor. Por ejemplo, una sola operación quirúrgica podría ser justamente retribuida con una gran cantidad de productos de la tierra, porque se entiende que el esfuerzo previo invertido para realizar dicha operación es mucho mayor que el esfuerzo para cosechar y recoger tales productos de la tierra. Y, por otra parte, también podría ocurrir que, excepcionalmente, en determinados repartos de bienes comunes, la igualdad sea puramente aritmética, de tal modo que lo justo sea dar a todos lo mismo. Entonces, ¿cuál es la diferencia fundamental entre justicia conmutativa y distributiva?

víctima es de justicia conmutativa, mientras que la obligación de cumplir la pena es una obligación de justicia legal.

También cae bajo la especie de justicia conmutativa la restitución que efectúa la autoridad de una comunidad cuando trata de reparar la injusticia de un previo reparto injusto.

5.4.3 JUSTICIA DISTRIBUTIVA

La justicia distributiva es aquella manifestación de la virtud de la justicia que se ejerce en el reparto de bienes y cargas o funciones entre los miembros de una comunidad

La justicia distributiva se predica no sólo del gobernante de la comunidad política, sino también de todo aquél que tenga que administrar y repartir bienes que son comunes. Cualquier persona que tenga a su cargo una comunidad —desde el presidente de una república, pasando por el administrador de una sociedad mercantil, hasta una madre de familia o el director de un club deportivo— ha de vivir la justicia distributiva en la medida en que ha de repartir bienes, cargas, tareas y funciones que son comunes. La colectividad, por tanto, no es nombre adecuado para calificar al sujeto que vive la justicia distributiva. Y, por su parte, Santo Tomás añade que, en cierta manera, también los que reciben los bienes o cargas del reparto justo viven la justicia distributiva en la medida en que están conformes con el reparto efectuado (cf. S.T., II-II, q.61, a.1, ad.3).

En muchas ocasiones, la justicia de la decisión de repartir o no repartir y el fin que se persiga con ese reparto, se medirá teniendo en cuenta el bien común *alcanzable* en una determinada comunidad, y por lo tanto, será un criterio relativo a las circunstancias concretas: las necesidades de la población, los bienes disponibles, los proyectos políticos a medio y largo plazo... **Pero una vez tomada la decisión de repartir, para que la distribución sea justa, ha de atenerse a los criterios del reparto justo. ¿Cuáles son estos criterios?** Siguiendo a Javier Hervada, podemos distinguir cuatro criterios: *Condición, capacidad, aportación y necesidad*. (cf. Hervada, §5, 2)

La **condición** es la situación especial en que se encuentra una persona frente a la comunidad. En la mayoría de los casos este criterio funciona como presunción jurídica de capacidad, aportación o necesidad. Por ejemplo, la condición de menor o mayor de edad, presume una mayor o menor aportación o necesidad; igual ocurre con la condición de nacional o extranjero, casado o soltero, jubilado o trabajador, hombre o mujer...

La **capacidad** se tiene en cuenta, sobre todo, en el reparto de cargas y funciones. El caso más típico es el de los impuestos: es justo que pague más quien

tenga mayor capacidad económica. Este criterio también se tiene en cuenta a la hora de repartir cargos públicos, y así, a la hora de habilitar a una persona para desempeñar un puesto de funcionario, es justo que se tenga en cuenta el mérito y la capacidad, en lugar de la necesidad o la aportación.

La **contribución** al bien de la comunidad es un criterio que se tiene especialmente en cuenta en las sociedades mercantiles, donde lo justo es repartir mayores dividendos a quien más ha contribuido con la puesta en marcha y mantenimiento de la empresa. Aquí se plantea la cuestión del salario justo, que ha de estar vinculado también a los beneficios de la empresa. Sería contrario a la justicia mantener completamente al margen de los resultados a los empleados que, con su trabajo, han contribuido a producirlos. El Estado también tiene en cuenta el criterio de la contribución a la hora de repartir determinados bienes, como por ejemplo la pensión de jubilación.

Por último, está el criterio de la **necesidad**, por el cual, en determinados repartos es justo que reciban más quienes más lo necesitan. Esta satisfacción de las necesidades básicas de los ciudadanos no es de la exclusiva incumbencia de los poderes públicos, sino también de los particulares, que han de contribuir, en la medida de sus posibilidades, para que todos puedan llevar a término una vida digna del hombre. Ciertamente, las políticas sociales permiten canalizar a través de los entes públicos la solidaridad mínima que la justicia exige, pero esto no exime a los particulares, que se sienten justificados con el pago de sus impuestos, de colaborar directamente en la prestación de servicios y en la promoción de empresas al servicio de los más necesitados.

El criterio de la necesidad es determinante de la justicia distributiva también en los casos en los que una o varias personas se encuentran desamparadas y en situación de peligro inminente y grave, para su integridad física o para sus bienes más necesarios, y hay otra que está en condiciones de prestar auxilio. Se trata de una manifestación de la justicia que ha sido un poco descuidada por la reflexión iusfilosófica, pero que la doctrina penal ha desarrollado bajo la categoría de la **omisión del deber de socorro**. En estos casos, para que se dé la razón de débito propia de la justicia particular, es preciso: que se trate de un peligro *manifiesto*, *inminente* y *grave*, del que la persona en peligro no pueda zafarse por sí misma; que la omisión aumente la situación de quebranto o peligro; que la ayuda se pueda prestar sin grave riesgo del eventual deudor, salvo que por una especial situación de garante, esté obligado a arriesgarse más que el común de la gente; y, cuando no sea posible ayudar directamente, la justicia exige al deudor que pida socorro a otras personas. Y, en cualquier caso, para que haya obligación de justicia, es preciso que, al prestar la ayuda, no se omita ningún deber de igual o mayor trascendencia. Cuando se dan estos requisitos, uno se convierte en deudor, muchas veces contra su propia voluntad,

porque de su actuación depende el bien de otra persona. No se requiere que el deudor haya provocado esa situación de necesidad, en cuyo caso ciertamente se agravaría su deber de justicia (por ejemplo, quien con su vehículo atropellara a un viandante). Se trata de una categoría jurídica que manifiesta la dimensión naturalmente solidaria que tiene toda existencia humana. Este encuadre del deber de socorro en la categoría de la justicia distributiva tiene sentido porque en tales circunstancias de especial necesidad, los bienes de quien está en condiciones de prestar auxilio se convierten, de algún modo, en bienes comunes: de él y de la persona en peligro.

La infracción de la justicia distributiva se llama, en general, *acepción de personas*, y cuando la practica un funcionario en la administración de bienes o servicios públicos, se llama **prevaricación**. La acepción de personas, como su nombre indica, consiste en aceptar o dar preferencia injustamente a una respecto a otra, es decir, sin tener en cuenta los criterios del reparto justo. Dicho con otras palabras, se produce acepción de personas o discriminación injusta cuando se reparte como debido a alguien sólo por ser tal o cual persona, y no porque esté en tal o cual condición, situación, necesidad, capacidad o aportación. Un caso emblemático de acepción de personas es la prevaricación judicial, por la que el juez dicta a sabiendas una resolución injusta. También se produce acepción de personas cuando se honra a una persona sin causa, por ejemplo, por su riqueza. La preferencia injusta sólo tiene lugar en aquellas cosas que se confieren por derecho de justicia, no en aquellas que se conceden sólo por gracia. No incurre, pues, en la acepción de personas el que por pura liberalidad da a uno y no a otro, porque cualquiera, sin injusticia, puede dar de lo suyo, cuanto quiera y a quien quiera. (Cf. S.T., I-II, q.98, a.4, ad.2, y II-II, q.63, a.1, ad.3)

Y por su parte, quien sustrae furtivamente un bien que le había sido previamente robado, obra contra la justicia distributiva porque usurpa al juez la función de hacer justicia. (S.T., II-II, q.66, a. 5, ad.3)

5.4.4 JUSTICIA LEGAL "STRICTO SENSU"

Todo acto justo contribuye al bien común, pero hay algunos actos que tienen como beneficiario inmediato no a una persona singular, sino a la comunidad en su conjunto. Éste es el caso, por ejemplo, del pago de impuestos o de la prestación del servicio militar. Estos actos, en la medida en que son exigidos por la ley, constituyen actos de justicia legal en sentido estricto. Por lo tanto, podemos definir la justicia legal stricto sensu como *aquella manifestación de la virtud de la justicia por la que los miembros de una comunidad, incluido el gobernante, contribuyen directamente al bien de la comunidad en su conjunto*.

Cualquier acto de solidaridad no exigido por la ley contribuye igualmente al bien común. ¿Quién puede negar, por ejemplo, que las obras de misericordia no exigidas por la ley contribuyen a la calidad de la convivencia? Pero éstas, si no son

exigibles por la ley civil, no constituyen actos de justicia legal en sentido estricto. Corresponde a los gobernantes determinar el umbral de solidaridad mínima exigible a los ciudadanos, que dependerá de las circunstancias o posibilidades de la comunidad que gobiernan. Los gobernantes tienen la responsabilidad de fijar este umbral de colaboración recíproca y han de determinar las circunstancias y modos en que los ciudadanos deben ayudarse, así como el necesario equilibrio de prestaciones para que dicho nivel se logre y se mantenga. El bien común *alcanzable* en una determinada comunidad concreta y en un tiempo determinado, nos permitirá juzgar sobre la justicia o injusticia de muchas leyes.

¿Qué sucede cuando las leyes no garantizan un mínimo de colaboración o solidaridad entre los miembros de la comunidad? ¿Podemos entonces seguir pensando que con cumplir la ley hemos satisfecho ya nuestras obligaciones de justicia legal?

Si la legislación siempre contemplara y canalizara esta colaboración común de la manera más adecuada, quizá podríamos quedarnos tranquilos con cumplir las exigencias de la ley. Pero lo cierto es que existen muchas situaciones de necesidad no previstas por los poderes públicos, o previstas pero mal gestionadas, que requieren de la iniciativa y colaboración directa de los particulares, y que constituyen verdaderas obligaciones de justicia legal.

Que el poder público tenga la responsabilidad de *organizar* la solidaridad mínima imprescindible para el mantenimiento de la comunidad, no significa que él sea responsable de satisfacer en primera persona, mediante organismos públicos, tales necesidades. Un Estado no vive mejor esta justicia porque tenga muchas escuelas públicas, hospitales públicos, funcionarios públicos..., sino cuando confía la gestión de estos servicios a aquellos agentes, ya sean públicos o privados, que puedan realizarlo con mayor eficacia. Y, por muy bien organizados que estén estos servicios, ya sean públicos o privados, siempre habrá un resquicio de necesidades básicas no previstas y que sólo pueden ser paliadas por la iniciativa de los particulares, y que constituyen, por tanto, verdaderas exigencias de justicia legal para aquellos ciudadanos en condiciones de satisfacerlas.

En cualquier caso, este servicio asistencial de solidaridad organizada, que canaliza el Estado, ya sea mediante centros públicos o privados, no debe invadir, sino suplir, e incluso fortalecer, las competencias propias de las comunidades inferiores, muy especialmente las de la comunidad familiar.

5.5 LA "JUSTICIA SOCIAL"

Desde principios del siglo XX, especialmente por influjo de la doctrina cristiana y de corrientes socialistas, se difundió la expresión "justicia social" para

designar aquellas manifestaciones de la justicia que satisfacen el igual derecho de todos los hombres a participar en los bienes de la naturaleza y de la cultura.

En el fondo, la justicia social, más que una categoría que haya que añadir a la justicia conmutativa, distributiva y legal, es como una categoría transversal que perfecciona la naturaleza social que por definición tiene toda justicia.

La dimensión naturalmente solidaria que tiene la existencia humana es el correlato de las desigualdades de salud, conocimiento, posibilidades materiales... que afectan no sólo a personas singulares sino a pueblos enteros.

Estas necesidades son una llamada a una justa **distribución** de los bienes entre todos los hombres de la tierra; a una **conmutación** que tenga en cuenta no sólo el valor material de las prestaciones y contraprestaciones, sino también las condiciones materiales del trabajador y de su familia; y en fin, a **una contribución** al bien común que no mire sólo al disfrute personal de los bienes comunes, sino también a las necesidades de los demás.

5.6 JUSTICIA Y BIEN COMÚN

Las leyes civiles tienen como fin garantizar una solidaridad mínima en la vida en común. Las leyes no tienen como finalidad que los hombres nos amemos, pero sí garantizar un mínimo de respeto y de colaboración entre nosotros. Este respeto y colaboración se cifra no sólo en la omisión de conductas lesivas para la convivencia, sino también en acciones solidarias tales como el pago de los impuestos, la realización de servicios sociales, de defensa, etc... El Estado se hace garante de esta estructura solidaria mediante una adecuada regulación normativa y a través de la creación de órganos encargados de velar por su cumplimiento (órganos jurisdiccionales, policía, etc.). A este conjunto de estructuras materiales y jurídicas que tratan de garantizar la calidad de la convivencia social es lo que los clásicos llaman bien común.

En la tradición aristotélico-tomista, *la noción de ley está asociada íntimamente a la de bien común*. Esto es así porque la ley es concebida como un instrumento para la consecución de dicho bien. Cuando Santo Tomás dice que «la ley propiamente dicha tiene por objeto primero y principal el orden al bien común»², quiere decir que por la ley se ordenan o disponen los individuos a la realización de la comunidad formada por ellos mismos. La ley, ya sea natural o positiva, es un instrumento para la

² Cf. DE AQUINO, Tomás: *Suma Teológica*, I-II, q. 90, art.3, s.

consecución de ese fin, en cuanto que expresa cómo han de disponerse adecuadamente las partes para constituir el todo que es la comunidad.³

Para Aristóteles *toda ley es expresión de la adecuada constitución de una comunidad*. Y puesto que hay comunidades más naturales que otras, como la familia en comparación con la aldea o el Estado, la ley que expresa la constitución de la familia es más natural que la que expresa la constitución del Estado. Por eso es lógico que con la negación de la ley natural se niegue conjuntamente la naturalidad de determinadas uniones societarias. Si todas las comunidades que forman los hombres fueran completamente arbitrarias, de tal suerte que, por ejemplo, diera lo mismo vivir solos que vivir con otros; o fuera indiferente la convivencia homosexual, heterosexual, poligámica, poliándrica, o bestial... la ley natural no tendría razón de ser.

La vida solitaria es mucho más inhumana, y por tanto, más pobre, que la vida en común, por mucho sacrificio que ésta suponga. La realización del hombre es comunitaria, necesariamente solidaria, y sólo se logra asumiendo personalmente el papel que a cada uno le corresponde en el conjunto, porque la perfección de algo que es parte consiste en estar adecuadamente dispuesta hacia el todo del que forma parte.

Dentro del bien común podríamos distinguir dos categorías, por un lado lo que podríamos llamar el bien común social integral y, por otro, el bien común político. El primero es más amplio que el segundo. El bien común social integral comprende todos los bienes que supone la vida de los hombres en común; a este bien común contribuyen los actos de todas las virtudes humanas, incluidos los de aquellas que a primera vista sólo afectan al hombre en su vida privada (por ejemplo, actos de fortaleza o de templanza), y por supuesto, todas las instituciones sociales como la familia, las comunidades religiosas, y la multitud de asociaciones diversas que funcionan dentro de la comunidad política. En cambio, el bien común político —lo que muchos llaman bien común sin más especificación— es aquella parte del bien común social integral que puede y debe ser promovido y tutelado por el Estado. Según esta noción más restringida de bien común, habría comportamientos privados viciosos que no atentarían contra él, y que por lo tanto, no deberían ser proscritos por la ley civil, a pesar de que sí afectan al bien común social integral. Ciertamente, la categoría moral de las personas singulares siempre influye de algún modo a la calidad de la convivencia entre los hombres (al bien común social integral), pero es sólo a partir de un determinado nivel de influencia, cuando la ley humana actúa: la ley humana

³ Por culpa del iusnaturalismo racionalista de la Modernidad, tendemos a pensar la ley natural como una ley del individuo, como una expresión de su desarrollo personal individual. Se ha perdido de vista la estructura societaria que los clásicos asignaban a la ley, también a la ley natural, cuya noción estaba íntimamente relacionada con la de comunidad natural.

interviene sólo cuando se considera intolerable el grado de perturbación del orden social provocado por la conducta inmoral.

Podríamos representar gráficamente la diferencia entre el bien común político y el bien común social integral con **dos círculos concéntricos**, en los que la longitud de radio representa la intensidad y número de acciones relevantes para el bien común: el círculo de menor radio marcaría los mínimos exigidos por la ley humana para la cohesión mínima exigible de la sociedad, determinando así el área del "bien común político"; y el de radio mayor determinaría el "bien común social integral", cuyo área abarcaría todo el comportamiento moral del hombre. Al legislador le compete determinar, según las circunstancias, la longitud del radio del primer círculo, mediante la regulación de las conductas exigibles a los ciudadanos.

¿Cuál es entonces el contenido del bien común político? ¿Dónde encontramos formulados estos bienes, de cuyo respeto y promoción depende el bien común? Aquí entran en juego *las modernas declaraciones de derechos humanos*, reconocidas también en la parte dogmática de la mayoría de las Constituciones, que aunque recogen de modo fragmentario bienes de la personalidad y de la convivencia, al menos recogen algunos *elementos constitutivos del bien común político*. Entre estos bienes, podríamos destacar el compromiso de todos, no sólo de los gobernantes, por:

- la preocupación por la paz y la seguridad, tanto interna como externa;
- preocupación por el respeto a la común dignidad de todos los hombres, desde su concepción hasta su muerte natural, que evite toda discriminación injusta (por salud, raza, sexo, religión, ideológica, etc).
- la solicitud por una correcta organización de los poderes del Estado;
- la creación y mantenimiento de un ordenamiento jurídico claro y eficaz;
- una protección especial a la familia, a los ancianos, a los menores, a los enfermos y a los discapacitados;
- la colaboración en servicios esenciales tales como la sanidad, la alimentación, la habitación y el vestido, la educación y la cultura;
- la promoción de las condiciones de trabajo y de ocio adecuadas;
- libertad religiosa y libertad de expresión;
- y el esfuerzo por la salvaguardia del ambiente
- libertad laboral y empresarial

