



## **JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD O RECONOCER EL BIEN DEL OTRO**

### ***JUSTICE AS FAIRNESS OR AS ACKNOWLEDGING THE GOOD IN OTHERS***

MARÍA TERESA CID VÁZQUEZ  
*Universidad San Pablo-CEU, CEU Universities*

Recibido: 09/04/2021

Aceptado: 22/09/2021

#### RESUMEN

La actual resonancia de la teoría de Rawls parece indicar que es apropiada como solución práctica al problema del pluralismo sobre las distintas concepciones de la vida que caracteriza a las sociedades democráticas. El punto de inicio del que parte está subordinado al objetivo de alcanzar un acuerdo y no tanto a responder a un bien común. Se da así primacía a los sistemas procedimentales tratando de determinar la estructura social por la sola justicia. 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. Sin embargo, ignorar el tema del bien y del derecho que sobre él se tiene, contradice la racionalidad intrínseca de las relaciones sociales, ya que tales relaciones están fundadas en la comunicación de bienes específicos, por lo que se da una supremacía del bien sobre la justicia.

*Palabras clave:* bien, imparcialidad, justicia, procedimiento, Rawls

## ABSTRACT

The current resonance that Rawls' Theory of Justice is having seems to indicate that this theory is appropriate as a practical solution to the problem of pluralism on the different conceptions of life that characterize democratic societies. The starting point from which the theory parts is subordinate to the objective of reaching an agreement, rather than responding to a common good. Thus, procedural systems are given primacy, as they strive to determine the social structure by justice alone. Justice is seen, therefore, not so much as a virtue of the subject, but as a correct social order that guarantees an equality of possibilities through a procedural channel. However, ignoring the issue of what is good and the right that one has over it, the Theory of Justice contradicts the intrinsic rationality of social relations, since such relations are based on the communication of specific goods. That is why there is a supremacy of good over justice.

*Keywords:* fairness, good, Justice, procedure, Rawls

## I. INTRODUCCIÓN

En los años posteriores a la Segunda guerra mundial surgen nuevos problemas prácticos en la vida pública que inducen a buscar un modo de argumentar buscando soluciones que se adapten a las sociedades democráticas. Se trataba de reintroducir la razón en la vida pública para dar a las normas la fundación y justificación que las ciencias sociales con su pretensión de ser neutrales, no estaban en grado de dar. Uno de los nuevos problemas prácticos surgió, en primer lugar, en los Estados Unidos durante los años sesenta, a continuación del movimiento antirracista que luchaba por los derechos civiles; el movimiento se extendió a los derechos de la diversidad cultural, étnica, religiosa, y moral. Un problema similar, se halla, sin embargo, en todas las sociedades democráticas caracterizadas por el pluralismo sobre las distintas concepciones de la vida, rivales e incompatibles entre sí.

Así, se piensa que si en el discurso público se argumenta sobre la base de premisas que provienen de la propia concepción del bien fácilmente se concluirá justificando normas y proposiciones prácticas que se aproximan a la intolerancia y que, violando la libertad, imponen una determinada concepción del bien, incluso a quien no la comparte. Por tanto, en la argumentación pública se prescinde de las distintas concepciones del bien teniendo en cambio presente las exigencias de una colaboración justa en beneficio de todos los miembros de la sociedad; cada uno, dentro de los límites de estas exigencias, permanece libre

para vivir privadamente según su propia concepción del bien. El problema ha encontrado su formulación en *A Theory of Justice* (1971)<sup>1</sup> de John Rawls, y en sus trabajos posteriores recogidos en *Political Liberalism* (1993)<sup>2</sup>. La actual resonancia de la teoría de Rawls, de las teorías liberales y de la ética del discurso parece indicar que son apropiadas como soluciones prácticas al problema del pluralismo. Se pueden adaptar también a la ética kantiana, en cuanto justifica normas morales independientes de las concepciones privadas de la felicidad; la ética humeana, que considera la justicia como virtud artificial basada sobre la convención; la ética utilitarista, en aquella versión que sostiene la máxima satisfacción de las preferencias, cualesquiera que sean<sup>3</sup>.

Ya Thomas Hobbes había relegado fuera de la vida pública las distintas y subjetivas concepciones de felicidad, y había iniciado la politización de la moral, es decir, la identificación de la moral con las reglas públicas para la colaboración en recíproco beneficio. Fue también el primero en elaborar una ética adaptada al nuevo sujeto utilitario. Era una ética que rechazaba expresamente regular las acciones humanas según lo que los hombres deben hacer, es decir, según un *telos* normativo identificado en el bien supremo; pretendía, por el contrario, regular el comportamiento de los hombres tal y como son, es decir, movidos por la pasión de la conservación, y la afirmación de sí. La ética dejaba de estar dirigida a la perfección, a la excelencia, al mejor modo de vivir; se concentraba ahora sobre los requisitos mínimos para la colaboración entre los sujetos utilitarios. Este realismo de Hobbes fue un reclamo común para los iniciadores del proyecto de la modernidad, los cuales concluyen que el pensamiento ético y político premoderno ha fracasado porque imponía a la gente exigencias demasiado elevadas e imposibles de realizar. Estudia la naturaleza humana a la luz de sus más nobles posibilidades y habla de un ideal que raramente se puede realizar. En una palabra, era utópico. El mejor remedio ante esta situación era bajar los estándares de comportamiento humano para aumentar su practicabilidad o proponer un ideal que fuera más fácilmente alcanzable, porque era menos exigente. Ello llevó a reformular los principios morales en términos de derechos<sup>4</sup>.

1 John Rawls, *Teoría de la justicia*, 12.ª edic. (México: FCE, 2018), (orig. *A Theory of Justice*. Cambridge Mass: Harvard University Press, 1971).

2 John Rawls, *Liberalismo político*, 6.ª ed. (México: FCE, 2011), (orig. *Political liberalism*. Columbia: Columbia University Press, 1993).

3 Cf. Giuseppe Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale* (Roma: LAS, 1996), 211.

4 Ernest L. Fortin, "Sacred and Inviolable": Rerum Novarum and Natural Rights". *Theological Studies* 53 (1992), 227-228.

Fue Maquiavelo el que introdujo esta pretensión de “realismo”, cuando en *El príncipe*, escribe: “Siendo mi intención escribir algo útil para quien lo lea, he considerado más apropiado ir directamente a la verdad objetiva de los hechos, que a su imaginaria representación. Pues, muchos son los que han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto ni conocido jamás realmente, y están tan lejos el cómo se vive del cómo se debería vivir, que quien renuncie a lo que se hace en aras de lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su conservación”<sup>5</sup>. A este texto alude James.V. Schall, considerándolo “en cierto sentido fundamental, texto fundador de la filosofía política moderna”; abandonando el ideal platónico, aristotélico y cristiano de la vida buena y de la rectitud, Maquiavelo podía considerar lícitos medios que aquel ideal habría condenado como ilícitos<sup>6</sup>.

## II. LA TRADICIÓN ARTIFICIALISTA

Thomas Hobbes expone esta nueva perspectiva de la racionalidad práctica en *Leviatán, o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil* (1651)<sup>7</sup>, en un intento de aplicar la racionalidad matemática y geométrica de la nueva ciencia de Galileo a la moral y la política. Este nuevo concepto de racionalidad práctica se aplica al concepto de ley moral elaborado por la teología calvinista y la filosofía groziana<sup>8</sup> que explica la ley natural en función de la sociabilidad limitada de los hombres, y no en función de la vida buena. La ley moral se reduce a mantener el orden en la sociedad y la ciencia moral es aquella que muestra cómo satisfacer las necesidades humanas en una sociedad justa y pacífica. Durante el siglo XVII y XVIII la propuesta ético-política hobbesiana permanece aislada respecto a otras filosofías dominantes, solo se interesa por ella Rousseau; es a partir de la segunda mitad del siglo XIX cuando surge el

5 Nicolás Maquiavelo, *El príncipe* (Madrid: Gredos, 2011), cap. XV, 51. Siguiendo a Maquiavelo, Spinoza escribe: “Los filósofos no hacen más que exaltar de mil maneras una naturaleza humana que no existe de hecho, y al mismo tiempo frustran con palabras aquella que sí existe en concreto. De hecho, ven los hombres no como son, sino como querrían que fuesen”. Baruch Spinoza, *Trattato político* (Turín: G.B. Paravia, 1958), 69.

6 Cf. James V. Schall, “The Intellectual Context of Natural Law”. *The American Journal of Jurisprudence* 38 (1993), 85-107, especialmente, 104-105.

7 Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil* (Madrid: Alianza Editorial, 2009). La oposición entre la racionalidad práctica hobbesiana y la aristotélica la explica Allen S. Hance, “Prudence and providence: On Hobbes’s theory of practical reason”. *Man and World* 24 (1991): 155-167.

8 Manuel Jiménez de Parga, “Hugo Grocio y el proceso de constitución de la realidad jurídica moderna”. *Estudios Políticos*, núm. 74, vol. L (1954), 119-143.

interés por la filosofía de Hobbes<sup>9</sup>, y sobre todo en los años cincuenta del siglo XX, gracias a la monografía de L. Strauss<sup>10</sup>, se multiplican los estudios sobre su propuesta.

Hobbes hereda, pues, un concepto de ley moral como ley que regula la vida de los hombres en sociedad. El recurso a la ley natural sirve para resolver el problema práctico típicamente moderno que no era ya el problema aristotélico de cómo vivir una vida buena en la polis, sino como lograr mantener la paz entre grupos rivales. La perfección de la vida individual –búsqueda del bien, de una vida buena– es la causa de los conflictos (guerras de religión), por tanto, se excluye de la ciencia moral que se convierte exclusivamente en la ciencia de la colaboración social. La ley natural se asemeja a una ley matemática pensada a partir del deseo de autoafirmación y del miedo a la muerte. Esta ley natural obliga solo en el fuero interno no en el fuero externo<sup>11</sup>. La ley natural no es todavía la ley moral, a la que se llega solo mediante contrato.

Mientras la ética aristotélica y la tomista se situaban en la perspectiva del sujeto que actúa, Hobbes pasa del punto de vista del agente al punto de vista del legislador. En la perspectiva del agente el problema práctico consiste en ser capaz de realizar elecciones buenas, en la perspectiva del legislador será el mantener la paz y lograr la cooperación social<sup>12</sup>. Propone un concepto de racionalidad práctica puramente instrumental: es racional lo que maximiza la satisfacción de los propios intereses, surge así el sujeto utilitario que se caracteriza, además, por un individualismo que no perderá más, el hombre es portador primero de pasiones, después de intereses, desde una concepción subjetiva de la felicidad; decide libre y absolutamente sobre su concepción subjetiva de la felicidad, y sobre los roles y los vínculos que puede asumir, modificar o abandonar. Ni su identidad moral ni su *telos* son constituidos socialmente ni son incorporados en la sociedad<sup>13</sup>. El individuo utilitario no dispondría de hecho de tal libertad, sino que se dispone a la acción movido simplemente por sus pasiones, a las cuales sirve una razón instrumental y calculadora.

9 Cf. Ferdinand Tönnies, *Hobbes. Leben und Lehre* (Stuttgart: Friedrich Frommans Verlag, 1896).

10 Leo Strauss, *Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis* (Oxford: Clarendon, 1936).

11 Cf. Thomas Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, cap. XV.

12 Giuseppe Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, *op. cit.*, 133.

13 La contraposición entre el individuo moderno y el individuo en las sociedades premodernas es una de las tesis centrales de Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud* (Barcelona: Crítica, 2001), (orig. *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981).

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 Estado<sup>14</sup>. 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 Bodino<sup>15</sup>–, 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.

Así pues, el autor británico estableció una división radical entre el ámbito privado y el público como si obedeciesen a principios éticos diferentes<sup>16</sup>. Como señala L. Melina, “no se trata sólo de la constatación de que existen diversos ámbitos vitales de comunicación, tales como la *domus* y la *civitas*, ya reconocidas en la ética clásica antigua, sino de la oposición sistémica de dos lógicas distintas y contrapuestas: la de los intereses entre individuos sustancialmente extraños entre sí en la esfera pública y aquella de los afectos entre parientes y amigos, relegada a la esfera privada. Nada uniría a los hombres entre sí en su convivencia común sino la artificiosidad de un pacto utilitarista entre individuos que se caracterizan por egoísmos opuestos”<sup>17</sup>. En Hobbes, el contrato no es el

14 Cf. Dalmacio Negro Pavón, *El mito del hombre nuevo* (Madrid: Encuentro, 2009), 60.

15 Cf. Julio A. Pardos, “Juan Bodino: soberanía y guerra civil”, en *Historia de la teoría política*, ed. por Fernando Vallespin, vol. 2 (Madrid: Alianza Editorial, 1990), 209-253.

16 Giuseppe Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, op. cit., 104-129.

17 Livio Melina, “*Caritas aedificat*. Los fundamentos teológicos de la acción temporal y política del cristiano”. *Scripta Theologica* 43 (2011), 667-684.

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 humana<sup>18</sup>.

La justicia sería una adecuada regulación de la convivencia social que realiza el Estado en modo tal que evite los conflictos entre grupos rivales o entre individuos concediendo determinados derechos subjetivos<sup>19</sup>. En el ámbito público, predominaría la justicia a la cual se accedería por medio del *acuerdo*; se trata de lograr un *orden exterior justo*, independiente de las disposiciones subjetivas, válido y aceptado por todos. 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 político<sup>20</sup>, sin embargo, la mentalidad contractualista no decayó, se fortaleció con Rousseau, y 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.

### III. RAWLS Y LA JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD

John 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 Kant<sup>21</sup>. No se propone explicar el origen de la sociedad sino conformar la idea de la igualdad moral de los individuos, todos nacimos libres e iguales. La idea de un estado natural no representa, entonces, una pretensión antropológica acerca de la existencia de seres humanos presociales, sino una pretensión moral acerca de la ausencia de una subordinación natural entre los seres humanos. El objetivo del contrato es determinar principios de justicia desde una posición de igualdad. Mientras que la posición original 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 explicación usual del estado natural no es

18 Dalmacio Negro Pavón, “La imaginación política de Hobbes”. *Estudios Políticos*, n. 215/09 (1977), 37-88. Cf. Clarence De Witt Thorpe, *The Aesthetic Theory of Thomas Hobbes* (Indiana: The University of Michigan Press, 1940).

19 Cf. Livio Melina, José Noriega, y Juan José Pérez-Soba, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana* (Madrid: Palabra 2007), 483-490.

20 Cf. Dalmacio Negro Pavón, *El mito del hombre nuevo*, op. cit., 63.

21 John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., 24.

equitativa porque algunas personas tienen más aptitudes naturales, recursos iniciales, o pura fuerza física, y están capacitadas para resistir más tiempo hasta llegar a un mejor acuerdo, mientras que los menos fuertes tienen que hacer concesiones. Algunas personas no van a aceptar un contrato social a menos que éste favorezca sus ventajas naturales. Esto es lo que no resulta equitativo para la justicia como imparcialidad. Dado que estas ventajas naturales no son merecidas, no debemos privilegiar o desfavorecer a la gente en la determinación de los principios de justicia<sup>22</sup>.

Por ello, se hace necesario un nuevo instrumento que impida que la gente se aproveche de sus ventajas arbitrarias al elegir los principios de justicia, esta es la razón por la que Rawls desarrolla su peculiar interpretación, conocida como la “posición original”, en la que la gente se encuentra tras un “velo de ignorancia”, de tal modo que “nadie sabe –escribe Rawls– cuál es su lugar en la sociedad, su posición, su clase o *status* social; nadie conoce tampoco cuál es su suerte con respecto a la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc. Supondré, incluso, que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales. Los principios de justicia se escogen detrás de un *velo de ignorancia*. Esto asegura que los resultados del natural azar o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. Dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo [...] Podría decirse que la posición original es el *statu quo* inicial apropiado y que, en consecuencia, los acuerdos fundamentales logrados en ella son justos. Esto explica lo apropiado del nombre ‘justicia como *imparcialidad*’: transmite la idea de que los principios de la justicia se acuerdan en una situación inicial que es justa”<sup>23</sup>.

La posición original intenta, pues, “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

22 Como señala Will Kymlicka, esta condena de la injusticia inherente al estado natural tradicional es lo que distancia a Rawls de Hobbes. Hobbes pretende establecer principios para regular la vida social a partir de la idea de un acuerdo en una posición inicial, sin embargo, a diferencia de Rawls, el acuerdo aspira a la obtención de ventajas mutuas, no a la justicia y, por tanto, es lícito que la situación inicial refleje las diferencias en el poder de negociación que tienen lugar en el mundo real. Véase Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea* (Barcelona: Ariel, 1995), 75.

23 John Rawls, *Teoría de la justicia*, *op. cit.*, 25.



que ninguno de ellos se encuentra favorecido por contingencias sociales y naturales”<sup>24</sup>. 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, no es suficiente decir que el contrato es históricamente inadecuado, o que el velo de la ignorancia es psicológicamente irreal, para criticarlo es necesario probar que no representa una concepción adecuada de igualdad. Por tanto, la cuestión no es si la posición original existió alguna vez, sino si es probable que los principios que serían elegidos en ella resulten equitativos.

Incluso si aceptamos la idea del contrato social de Rawls como un instrumento para encarnar una concepción de la igualdad, no está claro cuáles serían los principios realmente elegidos. ¿Cómo resultan elegidos los principios de justicia? La idea básica es que, aunque no sabemos qué situación ocuparemos en la sociedad, o qué objetivos tendremos, existen ciertos bienes que sí queremos o necesitaremos para vivir. Cualesquiera que sean las diferencias entre los planes de vida individuales, todos comparten una cosa: todos quieren vivir una vida buena. Todos estamos comprometidos con un ideal de vida buena, y algunas cosas son necesarias para lograrlo, cualesquiera que sean sus contenidos. Tales cosas son llamadas “bienes primarios”. Existen dos tipos de bienes primarios: los bienes primarios sociales que son directamente distribuidos por las instituciones sociales, como los ingresos y la riqueza, las oportunidades, los derechos y libertades; y los bienes primarios naturales, bienes como la salud, la inteligencia, el vigor, la imaginación, aptitudes naturales que resultan afectados por las instituciones sociales pero no son directamente distribuidos por ellas.

Ahora bien, la teoría del bien utilizada para argüir en favor de los principios de justicia se reduce a lo simplemente indispensable, un bien mínimo, plausible, según una “teoría *tenue* [del bien], su propósito es asegurar las premisas acerca de los bienes primarios requeridos para llegar a los principios de la justicia”<sup>25</sup>. En la elección de estos principios de justicia, las personas que se hallan tras el velo de ignorancia tratan de asegurar que tendrán el mejor acceso posible a aquellos bienes primarios sociales. Dado que nadie conoce en qué situación se hallará, decirle a la gente que decida qué es lo mejor para ella misma tiene la misma

24 John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., 19, 21.

25 John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., 360.

consecuencia que pedirle que decida qué es lo mejor para todos considerados imparcialmente, dado que puedo terminar siendo cualquiera de esas personas.

¿Cuál es entonces la elección racional? Lo racional es adoptar una estrategia que *maximice* lo que recibiríamos en caso de ir a parar a la peor posición: “la *maximin* nos dice que debemos jerarquizar las alternativas conforme a sus peores resultados posibles: habremos de adoptar la alternativa cuyo peor resultado sea superior al peor de los resultados de las otras alternativas”<sup>26</sup>. Como afirma Rawls, es como proceder conforme al presupuesto de que su peor enemigo vaya a decidir la posición que usted ocupará. Muchos han criticado su tesis según la cual el *maximin* constituye la estrategia racional<sup>27</sup> porque manipula la descripción del velo de ignorancia con objeto de llegar al *principio de diferencia*. Conforme a este principio, las personas solo pueden reclamar una porción mayor de recursos en caso de poder demostrar que de ese modo se van a beneficiar aquellos que tienen una porción menor. El principio de la diferencia nos permite diseñar el sistema social de manera que nadie obtenga beneficios o pérdidas debidos a su lugar arbitrario en la distribución de cualidades naturales o a su posición inicial en la sociedad, sin haber dado o recibido a cambio las ventajas compensatorias: “Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad. Sin embargo, esto no es razón, por supuesto, para eliminar estas distinciones. Hay otra manera de hacerles frente. Más bien, lo que es posible es configurar la estructura básica de modo tal que estas contingencias funcionen en favor de los menos afortunados. Nos vemos así conducidos al *principio de la diferencia* si queremos continuar el sistema social de manera que nadie obtenga beneficios o pérdidas debidos a su lugar arbitrario en la distribución de dones naturales o a su posición inicial en la sociedad, sin haber dado o recibido a cambio ventajas compensatorias”<sup>28</sup>.

Según Rawls, aquellos que tienen más aptitudes no merecen las ventajas que tienen, por tanto, sus mayores expectativas serán justas solo si funcionan integradas dentro de un esquema que mejore las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad. Del hecho de que las desigualdades naturales

26 John Rawls, *Teoría de la justicia*, *op. cit.*, 150: “Por ejemplo, imagínese que en un mundo de tres personas los posibles esquemas distributivos son los siguientes: 1. -7/8/12; 2. -8/7/14; 3. 5/6/8. La regla *maximin* requiere que tomemos la tercera decisión. El término *maximin* significa “*máximum minimorum*” y la regla dirige la atención hacia lo peor que puede suceder bajo cualquier curso de acción propuesto y decidir según ello”.

27 Cf. Richard Mervyn Hare, “Rawls’ Theory of Justice”. En *Reading Rawls*, ed. por Normal Daniels (Nueva York: Basic Books, 1975), 88-107. Barry Barry, *The Liberal Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1973), cap. 9.

28 John Rawls, *Teoría de la justicia*, *op. cit.*, 104.

y sociales sean arbitrarias, podría seguirse que este tipo de desigualdades deberían influir en la distribución solo cuando redunden en beneficio de los que están peor. Rawls admite modificar la situación original para asegurar que lleve a principios que coincidan con nuestras intuiciones. Su oposición a que acaben siendo perjudicados aquellos con desventajas naturales no merecidas le lleva a describir la situación original de una cierta forma<sup>29</sup>. Así 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 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”<sup>30</sup>.

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 original que lo hace posible y que, desde la postura de Rawls, se presenta como un puro postulado que incluye 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”<sup>31</sup>. 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)<sup>32</sup>.

La justicia como “justice as fairness” 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 “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

29 Cf. Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea*, *op. cit.*, 82.

30 Juan José Pérez-Soba, “Justicia y amor”. En *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad, y acción cristiana*, ed. por Livio Melina, José Noriega, y Juan José Pérez-Soba (Madrid: Palabra, 2006), 241.

31 Cf. Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso* (Madrid: Trotta, 2000).

32 Cf. Juan José Pérez-Soba, “Justicia y amor”, *op. cit.*, 241.

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. La vida social se rige por el acuerdo de intereses desde una perspectiva utilitarista, lo cual supone el abandono del bien común como una idea sin un contenido anterior que sirva de unión entre los hombres<sup>33</sup>, por eso mismo, la vida humana dejará de considerarse un bien para la sociedad y se piensa en ella como un “bien privado” que sólo se ha de medir desde la “autonomía” del individuo concreto y cuya única repercusión pública será el “respeto” a la misma<sup>34</sup>.

Se da así 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 necesariamente como un don<sup>35</sup>. 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 social<sup>36</sup>.

No se tiene en cuenta 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 que 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 justo<sup>37</sup>. Fomentar unas buenas relaciones entre los ciudadanos es un fin principal de la política,

33 Cf. Carlos Cardona, *Metafísica del bien común* (Madrid: Rialp, 966).

34 Cf. Juan José Pérez-Soba, “El declive del aprecio por la vida humana: claves culturales”. *Scripta Theologica*, vol. 44 (2012) 96.

35 Cf. Benedicto XVI, Carta Enc. *Caritas in veritate*, nn. 26, 74, 75.

36 Cf. Juan José Pérez-Soba, “El amor y su relevancia social”. *Teología y Catequesis* nº 114 (2010), 59-89.

37 Cf. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud* (Barcelona: Crítica, 2001), (orig. *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981). Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética* (Madrid: Rialp, 1992). Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia* (Barcelona: Gedisa, 2000), (orig. *Liberalism and the Limits of Justice*, New York: Cambridge University Press, 1982). Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, 2.ª edic.

como dice Aristóteles: “Parece que las ciudades permanecen unidas por la amistad y los legisladores se preocupan de ella más que de la justicia”<sup>38</sup>.

#### IV. RECONOCER EL BIEN DEL OTRO

El sentido de la justicia se diluye cuando se parte de una idea meramente legalista de la misma, como si lo “justo” dependiera exclusivamente de lo que en cada momento decidiera la autoridad o la mayoría, y la legalidad de una acción fuera la única garantía de su justicia, sin relación alguna con la naturaleza de las cosas. De este modo, todo se reduciría a una “corrección política”. Por otra parte, la pretensión moderna de la justicia en cuanto se concentra en la justicia social de las instituciones refleja una dimensión verdadera de la justicia<sup>39</sup>, aunque no es la única ni la más importante. Ha sido 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–, que ofrecen reglas para determinar los presupuestos que permitan llevar a cabo un acuerdo justo entre los distintos intereses. En la propuesta rawlsiana 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”<sup>40</sup>.

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

(Barcelona: Paidós, 2012), (orig. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press, 1989).

38 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, l. 8, c. 1 (1155a22-24).

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

40 Juan José Pérez-Soba, *Amor, justicia y caridad* (Pamplona: Eunsa, 2011), 151. Cf. Francisco La Moneda Díaz, “Una aportación crítica sobre la doctrina de Rawls en torno a los Derechos Humanos”, *Cauriensia* 15 (2020): 747-753.

gratuidad es esencial para que el orden social sea verdaderamente humano<sup>41</sup>. 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”<sup>42</sup>.

La justicia surge en la relación entre las personas, se dirige siempre hacia otra persona, no hacia uno mismo, por eso, la primera característica de la justicia en cuanto virtud, es el reconocimiento de la alteridad. Lo que caracteriza la virtud de la justicia según su definición más clásica es “dar a cada uno lo suyo”<sup>43</sup>. 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”<sup>44</sup>. La justicia es algo segundo<sup>45</sup>, presupone el derecho. 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 por el cual alguien hace algo suyo<sup>46</sup>. Si el acto de justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, es porque dicho acto supone otro precedente, por virtud del cual algo se constituye en propiedad de alguien. 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 sujeto<sup>47</sup>.

41 Benedicto XVI, Carta 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”.

42 Juan José Pérez-Soba, *Amor, justicia y caridad*, op. cit. 158.

43 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57.

44 Juan José Pérez-Soba, *Amor, justicia y caridad*, op. cit., 146.

45 Cf. Josef Pieper, “La justicia”. En *Las virtudes fundamentales* (Madrid: Rialp, 2007), 89.

46 Juan José Pérez-Soba, “Justicia y amor”, op. cit., 239.

47 Cf. Juan José Pérez-Soba, “Justicia y amor”, op. cit., 217-255.

La justicia en cuanto virtud es una disposición a querer, una “perpetua y constante voluntad”<sup>48</sup> 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”<sup>49</sup>. La virtud de la justicia hace referencia no solo a un orden social, sino 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 tal<sup>50</sup>.

Relegar 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 contradice la racionalidad intrínseca de las relaciones sociales, ya que tales relaciones están fundadas en la comunicación de bienes específicos, por lo que se da una supremacía del bien sobre la justicia<sup>51</sup>. 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 justicia<sup>52</sup>. 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, reduciendo el derecho a un sistema de procedimientos garantistas que en el fondo desprotege los auténticos derechos<sup>53</sup>.

48 *Digesto* 1, 1, 10.

49 Juan José Pérez-Soba, *Amor, justicia y caridad*, *op. cit.*, 158.

50 Cf. Josef Pieper, “La justicia”, *op. cit.*, 85-172.

51 Véase la defensa que hace del bien, Charles Taylor, *La ética de la autenticidad* (Barcelona: Paidós, 1994).

52 Juan José Pérez-Soba, *Amor, justicia y caridad*, *op. cit.*, 157.

53 Cf. Gabriella Gambino, “Rivendicazione dei diritti ed esigenze del bene comune”. En *Misericordia, verità pastorale*, Cantagalli, ed. por Juan José Pérez-Soba (Siena: Cantagalli, 2014), 207-229.

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. El derecho se puede entender, entonces, como una forma de reconocer los vínculos objetivos propios de la relación con las personas. 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 social<sup>54</sup>.

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<sup>55</sup>. 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 social.

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 búsqueda de una verdad en un ámbito

54 Cf. Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia* (25-11-1983); Francisco, Exhortación apostólica *Amoris laetitia, sobre el amor en la familia* (19-3-2016), n. 44.

55 Cf. Luc Thomas Somme, “L’agire umano nella prospettiva del bene commune”. En *L’ Amore principio di vita sociale. “Caritas aedificat” (1 Cor 8, 1), Studi sulla persona e la famiglia – Atti 12*, ed. por Juan José Pérez-Soba y Marija Magdič (Siena: Cantagalli, 2011), 187-201.



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 imprescindible en la vida de las sociedades y en el ámbito del derecho constitucional e internacional<sup>56</sup>.

## V. CONCLUSIÓN

En las sociedades pluralistas de hoy, en las que coexisten diversas orientaciones religiosas, culturales e ideológicas, resulta cada vez más difícil garantizar una base común de valores en los que todos estén de acuerdo y que puedan ser el fundamento de una democracia estable. Solo hay un valor indiscutible y aceptado, el derecho de la libertad individual a expresarse sin imposiciones, en cuanto no resulte lesiva para el derecho de otro. Una sociedad que se construye únicamente sobre la idea individualista de los derechos de cada uno, sin pensar en el bien común, niega finalmente el bien de la persona. Por eso, es necesario redescubrir de nuevo la vida humana como el bien fundamental que compartimos.

Según Hobbes 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. Su teoría 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. La justicia se ve, entonces, no tanto como una virtud del sujeto, cuanto como un recto ordenamiento social que garantice una igualdad

56 Cf. Fernando Simón Yarza, *Entre el deseo y la razón. Los derechos humanos en la encrucijada* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2017). Juan José Pérez-Soba, “¿Por qué se ha llegado a considerar el aborto como un derecho?”. En *En defensa de la vida y de la mujer*, ed. por María Lacalle Noriega (Madrid: Critería, 2012), 54. Joseph Ratzinger, *Verdad, valores y poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista* (Madrid: Rialp, 2005), 32; Joseph Ratzinger/Benedicto XVI, *Liberar la libertad. Fe y política en el tercer milenio* (Madrid: BAC, 2018).

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.

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. La justicia pasa a ser un principio “contractualista”, una forma específica de llegar a acuerdos. 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. La vida social se rige por el acuerdo de intereses desde una perspectiva utilitarista, lo cual supone el abandono del bien común como una idea sin un contenido anterior que sirva de unión entre los hombres. La vida humana dejará de considerarse un bien para la sociedad y se piensa en ella como un bien privado que sólo se ha de medir desde la autonomía del individuo concreto y cuya única repercusión pública será el respeto a la misma.

Solo vinculando la justicia social a la justicia como virtud se asegura que las instituciones y legislaciones puedan llegar a ser lugares de vida común donde las personas puedan ser ellas mismas. La virtud de la justicia hace referencia no solo a un orden social, sino sobre todo, a un modo de querer en cuanto afecta a otras personas. En ella está en juego la verdad de la convivencia social en su relación con el bien de la persona en cuanto tal. La justicia nos revela la capacidad de poder reconocer el *bien debido* a cada persona y a sus acciones. Existe una relación indisoluble entre la justicia y el modo como los bienes se comunican entre los hombres. Estos bienes configuran una visión global de la sociedad, que es el fundamento de un sistema más o menos completo de derechos.

En definitiva, la verdad de la vida social no se puede reducir a un modo de colaboración instrumental que nos ayude a conseguir cosas y bienes que solos no podemos, superando así las propias carencias. No es una cuestión de simple eficacia lo que está al origen de la vida social, sino una vocación, la llamada a una plenitud que solos no podemos alcanzar, que nos interpela e invita a construir una comunión, en la que se realiza el bien de la persona. Aquí es donde se ilumina la verdad del bien común, comprendiéndolo a la luz del bien de la

comunidad<sup>57</sup>. El bien común está al servicio del desarrollo integral de las personas. Esto significa que el bien común no se refiere solo a la manera de organizarnos sino al objetivo final que buscamos y, por tanto, ha de ser definido en referencia a las personas.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbà, Giuseppe. *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale - I*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1996.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 2014.
- Barry, Brian. *The Liberal Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Benedicto XVI. Carta encíclica *Caritas in veritate*. 29-6-2009.
- Botturi, Francesco. *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*. Milano: Vita e pensiero, 2009.
- Cardona, Carlos. *Metafísica del bien común*. Madrid: Rialp, 1966.
- Cid Vázquez, María Teresa. “La superación de la autorreferencialidad del bien común en las fuentes wojtylianas”. *Cuadernos de pensamiento*, n. 33 (2020): 15-48. doi: <https://doi.org/10.51743/cpe.60>
- Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 7-12-1965. En Concilio ecuménico Vaticano II. *Documentos del Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, 226-350. 3.<sup>a</sup> ed. Madrid: BAC, 1999.
- Digesto o Pandectas. Corpus Iuris Civilis* de Justiniano, siglo VI.
- Fernández Segado, Fernando, coordinador, *Dignidad de la persona, derechos fundamentales, justicia constitucional*. Madrid: Dykinson, 2008.
- Fortin, Ernest. L. “Sacred and Inviolable”: Rerum Novarum and Natural Rights”. *Theological Studies* 53 (1992): 203-233.
- Francisco. Exhortación apostólica *Amoris laetitia sobre el amor en la familia*. 19-3-2016.
- Gambino, Gabriella. “Rivendicazione dei diritti ed esigenze del bene comune”. En *Misericordia, verità pastorale*, editado por Juan José Pérez-Soba, 207-229. Siena: Cantagalli, 2014.
- Haaland Matlary, Janne. *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*. Madrid: Cristiandad, 2008.
- Habermas, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000.
- Hance, Allen S. “Prudence and providence: On Hobbes’s theory of practical reason”. *Man and World* 24 (1991): 155-167. doi: 10.1007/BF01249549

57 María Teresa Cid Vázquez, “La superación de la autorreferencialidad del bien común en las fuentes wojtylianas”. *Cuadernos de pensamiento*, 33 (2020), 15-48.

- Hare, Richard Mervyn. “Rawls’ Theory of Justice”. En *Reading Rawls*, editado por Normal Daniels, 88-107. New York: Basic Books, 1975.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán, o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- Jiménez de Parga, Manuel. *Hugo Grocio y el proceso de constitución de la realidad jurídica moderna, Estudios Políticos*, núm. 74, vol. L, (1954): 119-143.
- Kymlicka, Will. *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel, 1995.
- La Moneda Díaz, Francisco. “Una aportación crítica sobre la doctrina de Rawls en torno a los Derechos Humanos”, *Cauriensia* 15 (2020): 747-753.
- MacIntyre, Alasdair. *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid 1992.
- MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 2001.
- Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. Madrid: Gredos, 2011.
- Melina, Livio. *Cristo e il dinamismo dell’agire*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2001.
- Melina, Livio. “*Caritas aedificat*. Los fundamentos teológicos de la acción temporal y política del cristiano”. *Scripta Theologica* 43 (2011): 667-684.
- Melina, Livio, José Noriega, y Juan José Pérez-Soba. *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*. Madrid: Palabra, 2007.
- Negro Pavón, Dalmacio. “La imaginación política de Hobbes”. *Estudios Políticos*, n. 215/09 (1977): 37-88.
- Negro Pavón, Dalmacio. *El mito del hombre nuevo*. Madrid: Encuentro, 2009.
- Pera, Marcello. *Diritti umani e cristianesimo. La Chiesa alla prova della modernità*, Venezia: Marsilio, 2015.
- Pardos, Julio A. “Juan Bodino: soberanía y guerra civil”. En *Historia de la teoría política*, editado por Fernando Vallespín, vol. 2., 209-253. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- Pérez-Soba, Juan José. “Justicia y amor”. En *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad, y acción cristiana*, editado por Livio Melina, José Noriega, y Juan José Pérez-Soba, 217-255. Madrid: Palabra, 2006.
- Pérez-Soba, Juan José. “El amor y su relevancia social”, en *Revista de Teología y Catequesis* nº 114 (2010) 59-89.
- Pérez-Soba, Juan José. *Amor, justicia y caridad*, Pamplona: Eunsa, 2011.
- Pérez-Soba, Juan José. “El declive del aprecio por la vida humana: claves culturales”. *Scripta Theologica*, vol. 44 (2012): 91-113.
- Pérez-Soba, Juan José. “¿Por qué se ha llegado a considerar el aborto como un derecho?”. En *En defensa de la vida y de la mujer*, editado por María Lacalle Noriega, 31-55. Madrid: Critería, 2012.
- Pieper, Josef. *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp, 2007.
- Possenti, Vittorio. *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*. Genova: Marietti, 1991.
- Ratzinger, Joseph. *Verdad, valores y poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*. Madrid: Rialp, 2005.

- Ratzinger, Joseph. *Liberar la libertad. Fe y política en el tercer milenio*. Madrid: BAC, 2018.
- Rawls, John. *Justice as Fairness: a restatement*. Cambridge (MA)-London: Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
- Rawls, John. *Liberalismo político*. 6.<sup>a</sup> ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. 12.<sup>a</sup> ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Sandel, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Schall, James V. “The Intellectual Context of Natural Law”. *The American Journal of Jurisprudence* 38 (1993): 85-107. doi: 10.1093/ajj/38.1.85
- Santa Sede, *Carta de los Derechos de la Familia*. 22-10-1983.
- Simón Yarza, Fernando. *Entre el deseo y la razón. Los derechos humanos en la encrucijada*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2017.
- Somme, Luc Thomas. “L’agire umano nella prospettiva del bene commune”. En *L’Amore principio di vita sociale. “Caritas aedificat” (1 Cor 8, 1), Studi sulla persona e la familia – Atti 12*, editado por Juan José Pérez-Soba, y Marija Magdič, 187-201. Siena: Cantagalli, 2011.
- Spaemann, Robert. “La Perle précieuse et le nihilisme banal”. *Catholica*, 33 (1992): 33, 43-50.
- Spinoza, Baruch. *Trattato político*. Turín: G.B. Paravia, 1958.
- Strauss, Leo. *Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*. Oxford: Clarendon, 1936.
- Taylor, Charles. *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona 1994.
- Taylor, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. 2.<sup>a</sup> ed. Barcelona: Paidós, 2012.
- Thorpe, Clarence De Witt. *The Aesthetic Theory of Thomas Hobbes: With Special Reference to His Contribution to the Psychological Approach in English Literary Criticism*. Indiana: University of Michigan Press, 1940.
- Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. Parte II-II. Madrid: BAC, 1990.
- Tönnies, Ferdinand. *Hobbes. Leben und Lehre*. Stuttgart: Friedrich Frommans Verlag, 1896.

María Teresa Cid  
Departamento de Humanidades  
Facultad de Humanidades y CC Comunicación  
Universidad San Pablo CEU, CEU Universities  
Paseo Juan XXIII, 10  
28040 Madrid (España)  
<https://orcid.org/0000-0001-9243-9755>

