

que trata también este punto, y siguiendo asimismo a Aristóteles<sup>9</sup>, Santo Tomás considera que la diferencia entre ambos tipos de comparación es la que separa a la igualdad de proporción geométrica de la aritmética.

*La alternativa radical: «totalitario» o «democrático»*

Posiblemente asalte al lector la impresión de que cuanto hasta ahora va dicho acerca de la justicia distributiva suena un tanto a «totalitario». Es propio de la situación espiritual y política de nuestro tiempo el que hayamos de registrar casi mecánicamente una tal reacción. La sola idea de una instancia administradora del bien común que por derecho propio tenga competencia para decidir qué y cuánto es lo que se me debe, va vinculada de un modo que no dista mucho de lo irremisible a la perspectiva de la expropiación de derechos y la esclavización del individuo, mientras, por otro lado, se nos aparece con las trazas de única posibilidad perdurable una imagen de la «democracia» que no deja el menor resquicio a la auténtica soberanía, con lo que, a su vez, viene a tener por resultado, si es que no lo entraña ya en sí misma, la soberanía de la violencia. Situados como estamos ante tan letal alternativa, es del mayor interés que sepamos cobrar conciencia del verdadero contenido que envuelve la norma de la *iustitia distributiva* y darle cumplimiento. Dos cosas se conjugan en esta norma: la afirmación de una efectiva soberanía y el reconocimiento de la persona individual, cuyos irrevocables derechos el todo social está obligado a satisfacer.

En el carácter irrevocable de estos derechos se funda cabalmente el mencionado sentimiento de repulsa. La fórmula verbal que pudiera dar expresión a este sentimiento rezaría, aproximadamente, así: al admitir que haya algo que le sea debido al individuo en su relación con el todo social, añades que de ninguna manera se le debe a aquél ese algo como cosa que fuera de su exclusiva pertenencia, cual sucede en el caso de la justicia conmutativa, sino sólo a título de participación en el bien común a todos. Pero, ¿por ventura no hay cosas a las

<sup>9</sup> *Ética a Nicómaco*, 5, 7, 1.131 b.

cuales tengo yo un derecho absoluto e irrenunciable, aun frente al todo social y al Estado?

*El Estado como «communitas principilissima»*

Comencemos por advertir que el Estado —y más de un signo hay que lo prueba— ocupa un puesto verdaderamente singular en la serie de agrupaciones de gradual extensión que se tiende entre el individuo y el conjunto entero de la humanidad; en él viene a encontrarse representado de modo incomparable el «todo social»; con él se corresponde el concepto de bien común tomado en la más noble de sus acepciones. El pueblo estatualmente organizado (que es uno entre otros muchos pueblos) es la figura propia e históricamente concreta de la convivencia humana. *Communitas politica est communitas principilissima*, «la comunidad política es la más principal de las comunidades»<sup>10</sup>. Sólo el Estado es, en un sentido absoluto, portador, realizador, administrador del *bonum commune*. No quiere esto decir que no vayan a ser igualmente importantes para la realización del bien común la familia, el Municipio, la asociaciones libres o la Iglesia. Lo que ocurre es que la comunidad estatal es la única en la que se da una inclusión o integración de casi todas las funciones humanas; ella es la única que goza de soberanía, la única que tiene el poder de tomar decisiones supremas y posee, en el riguroso sentido de la palabra, «autoridad» en la preservación del *bonum commune*, lo que implica la facultad de imponer una pena absoluta. «Por ser el Estado una comunidad perfecta, dispone el soberano de una perfecta potestad de coerción; de ahí que pueda infligir penas irreparables, como la muerte o la mutilación»<sup>11</sup>. «Mientras que el padre o el señor de la casa, que rigen la comunidad doméstica, la cual es una comunidad imperfecta, poseen tan sólo una potestad de coerción imperfecta»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> *In Pol.*, I, 1, n. 11.

<sup>11</sup> El concepto de «mutilación» no es tan «medieval» como a primera vista pudiera parecer. También en los modernos Estados se da, por ejemplo, la esterilización como medida punitiva; y la Iglesia no niega en principio el derecho a imponerla (Cfr. *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, Sp. 813).

<sup>12</sup> 2-2, 65, 2 ad 2.

En una palabra: el Estado es, en una medida que no encuentra par en ninguna otra forma de comunidad, la representación del «todo social», del nosotros.

#### *La irrevocabilidad del derecho del individuo frente al Estado*

Pero oigamos de nuevo la objeción: ¿qué irrevocabilidad pueden tener los derechos individuales frente al Estado, si por otra parte es cierto que lo que se debe al individuo según las exigencias de la *justitia distributiva* no se le debe como cosa de su exclusiva pertenencia?

En primer lugar habría que decir unas palabras acerca del modo particular de este deber. Presumiblemente la objeción se refiere sobre todo al derecho a la vida, a la salud, a la libertad. ¿Cómo puede darse en estos casos el modo de deber que es típico de la relación del individuo frente al Estado?

La verdad es que el individuo no tiene frente al Estado un derecho a la vida y a la salud que le sea exclusivo en el sentido de que no pueda el poder estatal disponer de éstas cuando el bien común lo exija. Contra cualquier individuo puedo yo defender la vida, la salud, la libertad o incluso la propiedad, y si el caso es de necesidad, hasta el extremo de dar muerte a mi agresor. Pero el poder público puede privar legítimamente de libertad no sólo al individuo que ha cometido un delito, sino también al que ha caído, aunque no sea suya la culpa, víctima de una enfermedad que amenaza al todo social. Sólo el administrador del *bonum commune* puede disponer con derecho, y bajo determinadas condiciones, de la propiedad individual.

Líbreme Dios de querer decir con esto que tenga que «autorizar» o que pueda incluso dar el poder público la vida, la libertad o la propiedad. Pero sin descender al problema de fijar y definir en concreto las atribuciones del que asume la responsabilidad del poder público, en todo caso es evidente que el *sumum* que corresponde a la persona privada cuando se la considera en relación a los poderes públicos es algo que le corresponde de muy otro modo que cuando la consideramos en relación con otra persona que asimismo sea privada. Tal es la peculiar estructura del edificio real de la convivencia que queda al

descubierto cuando se llega al fondo de la diferencia entre la justicia comunitativa y la distributiva.

¿Quiere esto decir que los derechos del individuo frente al todo social no son «irrevocables»? En modo alguno. En tal caso, ¿dónde encontrar un signo que así lo manifestase? Señal de ello es el límite y condición a que han de ajustarse todas esas intervenciones del poder estatal a que hemos aludido: «cuando el bien común lo exija». Por su condición de miembro del todo, el individuo tiene un derecho irrevocable a que sea justa la distribución de bienes y cargas, y a que lo sea según el modo de la *justitia distributiva*. Pero, ¿hay seguridad o protección eficaz de algún tipo que salvaguarde estos derechos irrevocables del individuo?

#### *Carácter no coercitivo del cumplimiento de la justicia distributiva*

Este parece ser el momento indicado para hablar de una segunda peculiaridad de la *justitia distributiva*. Es común opinión que el rasgo distintivo de la obligación de la justicia se encuentra en la circunstancia de que es posible obtener por la fuerza el cumplimiento de ella. Ahora bien: el cumplimiento de la *justitia distributiva* es algo que no puede ser forzado. El ser objeto de coacción le repugna por esencia. ¿Quién iba a ser el que forzara al representante del poder público a dar a los individuos lo que a éstos corresponde, cuando precisamente es dicho representante la persona sobre la que recae de una manera formal el requerimiento de la justicia distributiva, cuando precisamente nadie sino él es el justo de esta forma particular de justicia? He aquí, pues, un sujeto que está obligado a la prestación de algo estrictamente debido, que está obligado al pago de una deuda de justicia y, sin embargo, no puede ser forzado a ello.

No cabe la menor duda que, de este modo, la irrevocabilidad de los derechos del individuo, sin dejar, por supuesto, de ser lo que es, toma un color muy peculiar.

Cuando un individuo no logra llegar a un acuerdo con su vecino en lo que afecta al pago de una determinada deuda, pueden ambos llevar la cuestión ante una tercera instancia que se la resuelva, es

decir, ante los tribunales. Pero cuando un ciudadano estima no haber recibido del poder público lo que le corresponde, no hay ya instancia de autoridad «imparcial» de ninguna clase que pudiera hacerse cargo del asunto. ¿Por ventura no existe la posibilidad de «apelación» y de «revisión» en el caso de que un tribunal dictare sentencia injusta? Bástenos al respecto con reparar en el significado real del «procedimiento de instancia». No hay tribunal, sea inferior o superior, que no se reduza a ostentar la condición de órgano o de instrumento de una y la misma comunidad jurídica estatal. El propio Tribunal Supremo no garantiza otra cosa que la legitimidad de interpretación y aplicación de las leyes vigentes. Pero, ¿y si éstas fuesen injustas? ¿Y si el individuo fuese víctima de una injusticia por el solo hecho de pertenecer a una determinada raza o clase o comunidad religiosa y por la sola razón de que así lo disponen las leyes vigentes? ¡El caso sería bien típico! ¿A qué instancia «apelar»? Y ello por no hablar de situaciones en las que ni siquiera se da la posibilidad de manifestar externamente la protesta: ¡pensemos en las diferentes medidas de extrema injerencia en la vida individual que no hay más remedio que adoptar cuando el país se ve atacado desde el exterior por el enemigo! Por supuesto que ante la injusticia objetiva de las leyes, decretos, disposiciones y órdenes se plantea la cuestión del derecho a presentar resistencia y a no obedecer. Pero nunca será posible acogerse a este derecho de una forma tal que pueda concurrir el individuo afectado con el autor de semejantes leyes y ordenamientos ante el tribunal de una instancia superior e independiente que tuviera facultad de imponer la coacción.

Dicho en breves palabras: de hecho, el representante del poder estatal, que es el sujeto de la *iusstitia distributiva*, no puede ser forzado al cumplimiento de su obligación, ya que él es al mismo tiempo y por naturaleza guardián y realizador de la referida forma de justicia: «el soberano ha sido instituido para la guarda de la justicia»<sup>13</sup>; «el sentido del poder es la realización de la justicia»<sup>14</sup>. Pero, ¿y si, pese a todo, el guardián de la justicia no la guarda? Lo que entonces acontece es, ¡ay!, la injusticia. Ningún género de apelación a instancias

<sup>13</sup> *In Eth.*, 5, 11, n. 1.009.

<sup>14</sup> *In Ephes.*, 6, 3.

abstractas, como «la conciencia de la humanidad», «la opinión mundial» o «la historia», puede alterar un ápice esta realidad.

#### *El mayor infortunio: el poder injusto*

Al que se pare a mediar a fondo sobre la estructura formal de la *iusstitia distributiva* se le hará sin duda patente la verdadera esencia de la soberanía; y adquirirá asimismo la certidumbre de que apenas si cabe en el mundo del hombre más nefasto y desesperanzador infortunio que el Gobierno injusto. Pero si se tiene en cuenta que lo único que —en el mejor de los casos— pueden hacer las seguridades y controles institucionales es impedir el abuso del poder impidiendo al mismo tiempo el ejercicio total del mismo, es fuerza reconocer que nada ni nadie puede sustraer al poderoso de la realización de una injusticia... salvo su propia justicia. Todo en el mundo depende de que los gobernantes sean justos.

Ya se indicó más arriba que la doctrina clásica de la justicia no atiende tanto al que tiene derecho como al que está obligado. Lo que en ella se expone y fundamenta no son los derechos que correspondan al hombre y cuya satisfacción éste pueda reclamar, sino la obligación de respetarlos<sup>15</sup>.

No se crea que obedece esta actitud a un excesivo afán moralizador; su intención es muy otra. A primera vista, la proclamación de derechos parece suponer una postura harto más agresiva que la denuncia y fundamentación de obligaciones. Pero la verdad es a la inversa. ¿Acaso no presenta un carácter de defensa mucho más destacado la apelación del que tiene derecho a lo suyo? ¿No supone ello la resig-

<sup>15</sup> A juzgar por las apariencias, no vale ello tan sólo para la teoría clásica occidental de la justicia. El profesor de filosofía Chung-Sho Lo, representante de la Comisión de la Unesco encargada de preparar una nueva redacción de los derechos del hombre, constató con manifiesta perplejidad que ni se da el concepto de derechos del hombre en la tradición china, ni posee tampoco la lengua china una palabra que responda con exactitud a nuestro término «derecho» (preensión de derecho). En cambio, y como es de suponer, cuenta dicha tradición con el concepto de «justicias» y con una teoría muy diferenciada de ella, sobre todo por lo que se refiere a la justicia del soberano. A este respecto cita Chung-Sho Lo una frase del «Libro de la Historia», cuya antigüedad se remonta a casi dos mil años: «el cielo ama al pueblo, y el soberano tiene que obedecer al cielo». Cfr. *Um die Erklärung der Menschenrechte* (Zürich, 1951), 242 ss.

nada convicción (tal vez no exenta de fundamento) de que la persona obligada no restituiría lo debido si el que a tal tiene derecho no recurriera a la violencia?

Por otro lado, la actitud de denunciar la obligación de justicia no sólo implica una mayor valentía, sino también, y a pesar de todas las apariencias, mucho más realismo. Por «denuncia» no se entiende aquí, como es obvio, la mera declamación retórica, sino la inequívoca prueba del fundamento de la obligación de que se trate; y muy especialmente, cuanto pudiera favorecer o beneficiar al cumplimiento de la justicia que fuese «educador» en el más amplio sentido de la palabra como actitud humana ante los ojos del pueblo. Esta actitud es más realista porque es, en definitiva, la única que responde a esa forma de justicia mediante la cual se distribuye a cada uno lo suyo, la justicia de aquellos que pueden dar o no dar lo que se debe; porque la imposición de derechos jamás crea justicia; porque la justicia distributiva sólo puede ser cumplida por el Gobierno justo.

Quando es utópico el anhelo de que pueda haber un Gobierno justo en el mundo: cuando es utópico el propósito de orientar de preferencia el afán constructivo de un pueblo en el sentido de lograr que la joven generación, y sobre todo los vástagos de la jefatura, sea en su día una generación de hombres justos... es que ya no hay esperanza.

### La dignidad del poder político

Una cosa hay que no se puede dejar de tener en cuenta, a saber: que el sentido de la grandeza y la dignidad de la soberanía y el Gobierno<sup>16</sup> ha sufrido menoscabo en la conciencia general desde que los «intelectuales» de los últimos cien años se dedicaron a ironizar tanto sobre el «principado» como sobre el «súbdito», con el resultado de que apenas si es posible ya pronunciar siquiera estas palabras ni pensar en ellas sin prevenciones.

Por lo demás, el liberalismo individualista coincide en el fondo con el marxismo ortodoxo al reconocer que no hay verdadera «soberanía»; la cual se funda, a juicio del individualismo, en un contrato

<sup>16</sup> Sobre este punto, cfr. también R. GUARDINI, *Die Macht* (Würzburg, 1951), 91 ss.

entre individuos que por principio puede ser rescindido en cualquier momento, mientras el marxismo ve en ella un rasgo típico que es exclusivo de determinadas formas provisionales de organización social, que desaparecería con el advenimiento de la sociedad comunista<sup>17</sup>.

En sus libros *Sobre la política*<sup>18</sup> se plantea Aristóteles la cuestión de saber si es una y la misma cosa ser buen ciudadano y hombre bueno o si, por el contrario, es posible que un individuo, sin ser bueno como hombre, lo sea, empero, como ciudadano y miembro de la «polis». La cuestión queda en el aire. Por una parte, observa el filósofo que un Estado que sólo se compusiera de hombres excelentes sería imposible, pero ello no obsta a que efectivamente haya Estados excelentes. Por otra parte advierte que hay también Estados, y no precisamente de los mejores, en los que puede un individuo ser un buen y aventajado ciudadano sin ser pese a ello un hombre bueno<sup>19</sup>; ¡he aquí un pensamiento de sorprendente actualidad! A continuación añade una frase, digna de reflexión, que es la que aquí nos interesa. Esta frase reza así: un ciudadano hay al que tal vez debiera exigirse que al mismo tiempo fuese bueno, recto e intachable como hombre: ¡el soberano!

De ahí que haya sido considerado desde siempre el príncipe justo, de acuerdo con el aforismo de Bias: el principado revela al varón<sup>20</sup> como una encarnación particularmente elevada de la virtud humana en general, como un hombre que por la justicia de su gobierno da pruebas de haber salido victorioso de sobrehumanas tentaciones a las que sólo está expuesto el poderoso.

En su Tratado del principado político<sup>21</sup> pregunta Tomás en qué puede consistir la recompensa adecuada a los desvelos de un rey

<sup>17</sup> «Ya no habrá más autoridad política», afirma K. Marx (*Element der Philosophie*, Berlín, 1952), 194.

<sup>18</sup> *Pol.*, 3, 4, 1.276 b.

<sup>19</sup> Tomás sostiene al respecto que cuando el Estado es óptimo no es posible ser buen ciudadano sin que al mismo tiempo se posean las cualidades propias del hombre bueno, *In Pol.*, 3, 3, n. 366; cfr. *In Eth.*, 5, 3, n. 926.

<sup>20</sup> Tomás lo cita en estos términos: *principatus virum ostendit*, *Reg. princ.*, 1, 10.

<sup>21</sup> *Reg. princ.*, 1, 8.

justo: «es oficio del rey buscar el bien del pueblo; pero este oficio sería harto pesada carga para la real persona si no reportara también a ésta algún beneficio particular. Parece, pues, oportuno considerar a cuál pueda ser la adecuada recompensa del buen rey». Después de ocuparse de la riqueza, el honor y la fama<sup>22</sup>, que ni aun juntas constituirían suficiente premio, termina el Santo su magistral disertación afirmando que el soberano justo «por haber ejercido fielmente el divino oficio de rey en su pueblo, tendrá por recompensa el estar más cerca de Dios»<sup>23</sup>. Esto quiere decir que para Tomás de Aquino el soberano justo posee un rango incomparable, casi metafísicamente distinto entre los hombres, y ello no por una sacra «ordenación real» que así lo exaltara, sino por la justicia misma de su reinado. Como corroboración de ese mismo punto de vista, puede leerse el siguiente aditamento: «hasta los paganos han presentido como en sueños esta verdad, al creer que los conductores y salvadores de los pueblos se convertirían en dioses».

No es una mera ni arbitraria alegoría «poética» la que ofrece Dante en su universal poema al divisar a los reyes justos bajo la figura estelar de un águila, cuyo perfil trazan los resplandecientes rayos de los soberanos de la tierra que subieron al cielo<sup>24</sup>.

Interpretar estas imágenes en un sentido más o menos romántico es interpretarlas mal. Su fundamento es cabalmente una visión del más subido realismo de los riesgos que de ordinario acechan al soberano y de la casi sobrehumana dificultad que entraña la tarea de dar cumplimiento a la *iustitia distributiva*.

#### *Prudencia y justicia: las virtudes específicas del gobernante*

Para que la vida política recupere su perdida dignidad, es preciso que vuelva a alentar en el pueblo el sentimiento de la grandeza de la función gubernativa y de las altas exigencias humanas que dicha

<sup>22</sup> El *Comentario a la Ética a Nicómaco* enseña que el honor y la fama son lo mejor que pueden dar los hombres al soberano justo; pero el tirano pretende además de ello obtener provechos materiales, *In Eth.*, 5, 11, n. 1.011.

<sup>23</sup> *Reg. princ.*, I, 10.

<sup>24</sup> *Divina Comedia*, Paraíso, canto 18.

tarea implica. Ello vendría a significar justamente lo contrario de una magnificación totalitaria del poder. A lo que aquí se alude es más bien a la necesidad de ir creando en la conciencia del pueblo, merced a una tenaz labor de educación y formación, una imagen que no deje el menor lugar a dudas sobre los presupuestos de orden humano en que ha de fundarse el ejercicio del poder. Sería preciso, por ejemplo, que fuese claro y evidente, aun para el más simple, que allí donde faltan la prudencia y la justicia, falta el elemento de aptitud humana sin el cual no es posible desempeñar en su plenitud de sentido el ejercicio del poder. Estas dos virtudes cardinales son, como puede leerse en la *Política* de Aristóteles<sup>25</sup> y en la *Summa theologica*<sup>26</sup> de Santo Tomás, las virtudes distintivas del príncipe o gobernante. Ahora bien, la imagen del prudente que propone la ética occidental no es ni mucho menos la del simple «táctico», que sabe obtener con éxito lo que se propone. Por prudencia se entiende la objetividad que se deja determinar por la realidad, por la visión de lo que existe; prudente es el que sabe escuchar en silencio, el que es capaz de dejar que se le diga algo, por tal de alcanzar un conocimiento más exacto, más claro y más rico de lo real. Si esta medida tuviera efectiva vigencia, ello vendría a significar que sin necesidad de proceder a una repulsa formal y ya antes de entrar en discusión, quedaría *eo ipso* descartado de toda elección el hombre irreflexivo, parcial, que se deja llevar ante todo por el afecto o por la voluntad de poder, pues de antemano se le daría por inepto para dar cumplimiento a la justicia del gobernante, que es la *iustitia distributiva* y cuya función consiste en lo siguiente: procurar de un lado el bien común al mismo tiempo que se respeta la dignidad del individuo y se da a éste lo que es suyo.

#### *Peligros de la democracia como forma de gobierno*

Hasta ahora hemos venido empleando reiteradamente el término de «soberano» o de «rey» para referirnos a la persona que tiene a su

<sup>25</sup> *Pol.* 3, 4, 1.277 b.

<sup>26</sup> 2-2, 50, 1 ad 1.

cargo la administración del bien común. Este modo de expresión ha menester sin duda del aditamento de ciertas correcciones y precisiones cuando la atención se proyecta sobre la presente realidad. Aunque no procede aquí un pomenorizado estudio de las diferentes formas de gobierno, vale la pena advertir, siquiera sea de pasada, que Tomás de Aquino ve de hecho en la monarquía la forma de gobierno que por naturaleza más prontamente asegura la oportuna administración del bien común. Ciertamente enseña también que, por lo mismo, el Gobierno injusto de uno solo es la peor de todas las formas degradadas de gobierno: «así como el principado del rey es lo mejor, así también es lo peor el principado del tirano»<sup>27</sup>. A las anteriores palabras sigue otra admirable observación que vuelve a darnos qué pensar: «la tiranía nace con más facilidad y más frecuencia de la democracia que de la monarquía»<sup>28</sup>.

Así pues, ¿quién es en la moderna democracia el sujeto de la *iusiitia distributiva*? Inmediatamente lo son los que han sido elegidos como representantes y delegados del pueblo; mediatamente, los mismos electores. No estará de más llamar aquí la atención sobre el hecho de que los electores apenas si intervienen una sola vez de forma directa y como individuos aislados, sino más bien por el intermedio de la organización de partidos que, poniendo en juego una mecánica propia de su función orientadora de la opinión, designan los candidatos a elegir y formulan los fines políticos concretos. La particularidad más decisiva que ofrece esta forma de gobierno democrático en comparación con la monarquía se encuentra sobre todo, dejando aparte la corta vigencia de las delegaciones, en el hecho de que el representante del todo social es de suyo al mismo tiempo, en una medida considerablemente mayor, representante de los intereses de grupos o individuos particulares. Si, por consiguiente, gobernar quiere decir tanto como administrar el bien común a todos (idea ésta que se encuentra formalmente negada, por ejemplo, en un concepto tal como el de «dictadura del proletariado») <sup>29</sup> es evi-

<sup>27</sup> Reg. princ., I, 4.

<sup>28</sup> Reg. princ., I, 6.

<sup>29</sup> «El Estado proletario es una máquina para reducir a la burguesía»; «la dictadura del proletariado es el dominio del proletariado sobre la burguesía, do-

dente que la estructura de la democracia impone al individuo, sea elector o delegado, una grave carga y obligación de carácter moral: la de cumplir el mandato de la justicia distributiva sin dejar de estar interesado en la satisfacción de su derecho particular.

Así pues, el problema de la moderna democracia de partidos es, concretamente hablando, el de demostrar cómo un partido puede no ser partidista. No digo yo que esto sea imposible. Una discusión de principio y sin previo examen del caso contra la esencia del partido carecería de realidad, y, por consiguiente, de respuesta. Pero se impone la necesidad de llamar la atención sobre el problema y el riesgo específico que aquí se oculta, o mejor, la tarea, a la que urge dar cima, de educar para el cumplimiento de la justicia distributiva.

En este terreno nos sale al paso lo que podríamos llamar casos clásicos de realizaciones fallidas. He aquí un ejemplo de los últimos años de la República de Weimar: con motivo de una de las grandes luchas de salario de esta época, dos partidos laborales apelaron en calidad de última instancia al ministro de Trabajo del Reich, el cual, pese a encontrarse doblemente obligado a la realización del *bonum commune* por su cargo de ministro y su posición de mediador, se limitó a responder que en aquel asunto era él ante todo secretario de la asociación obrera y sólo en segunda línea miembro del gobierno del Reich <sup>30</sup>.

Aquí se ponen de manifiesto los límites de la democracia como forma determinada de gobierno o de administración del bien común. Estos límites se alcanzan en el momento en que no cabe ya esperar del individuo que ponga al *bonum commune* por encima de su interés particular. Tales límites de exigibilidad no pueden ser, a mi juicio, determinados de una vez por todas. Según el estado de autoeducación de un pueblo, queda libre un muy considerable margen de variación histórica, de suerte que mientras en un determinado caso

minio que no se encuentra limitado por ley alguna y que se apoya en la violencia», J. STALIN, *Über die Grundlagen des Leninismus* (Berlín, 1946), 30 s.

<sup>30</sup> El suceso se desarrolló con motivo de la batalla del hierro del Grupo del Noroeste (1928); el funcionario en cuestión fue Wissell, por entonces ministro de Trabajo del Reich.

pueda «funcionar» la democracia como efectivo gobierno de todos en mancomunidad, resultaría imposible en otro tal funcionamiento<sup>31</sup>. No obstante, parece posible señalar ciertos límites, más allá de los cuales es patente que deja de tener sentido exigir al hombre, tal como empíricamente existe, que ponga sus ojos en el bien del todo cuando este bien contraría sus intereses inmediatos de individuo o los del grupo particular al que pertenece, con lo cual, repetimos, queda al mismo tiempo la limitación interna de la democracia. Apenas si debiera ponerse en duda, por ejemplo, que no es posible exigir al hombre medio que responda en una «votación» a la pregunta de si quiere o no una subida de salario sin dejar de tener en cuenta al *bonum commune*.

*La aprobación de la Administración por el individuo.*

No obstante, la cuestión de saber cuál es, concretamente, el sujeto de la *iustitia distributiva* no se puede dar todavía por terminada. En opinión de Tomás ese sujeto lo es, sin duda alguna, el administrador del *bonum commune*; pero también el individuo o «súbdito» (*subditus*) se ve requerido por el mandato de la justicia distributiva, también el individuo puede y hasta tiene que ser justo según el modo de la *iustitia distributiva*, aunque sea de otro tipo de satisfacción que ha de dar a las exigencias de dicha virtud. Bien entendido que al hablar aquí del individuo *no* nos referimos a éste en cuanto participa activamente, como elector o como delegado, en la configuración del bien común, sino al individuo en cuanto está sometido al deber de pagar impuestos o cumplir el servicio militar, es decir, como «gobernado».

Pero, ¿cómo puede ser en ese aspecto el individuo sujeto de la justicia distributiva, si no tiene en su mano la más leve posibilidad de «distribuir» cosa alguna? La respuesta de Tomás es la siguiente:

<sup>31</sup> En este sentido no cabe duda que las condiciones que ofrece la democracia en Inglaterra son, verbigracia, distintas de las que presenta en Alemania. No obstante, no es posible establecer en este campo afirmaciones que tengan una validez definitiva. Lo que interesa saber es más bien cuál es el punto de donde ha de partir la autoeducación política para que la marcha de ésta sea segura.

«el acto de distribuir los bienes comunes corresponde al que los administra; no obstante hay también justicia distributiva por parte de los gobernados (*in subditis*), en tanto que éstos se contentan con la distribución justa»<sup>32</sup>. De ninguna manera debe ser entendido este «contento de los gobernados» como el simple estado de ánimo de un pacífico sujeto. De lo que aquí se está hablando es de un acto de justicia, de un acto de asentimiento, conscientemente otorgado, a lo que el poder político dispone con rectitud, es decir, en el verdadero interés del bien común, de un asentimiento que no sólo compromete a la mente, sino que se plasma también en actitud y en conducta. Por virtud de este acto de asentimiento participa el «súbdito» en la justicia del soberano.

No quiere esto decir que no pudiera haber también una crítica y una «oposición» legítima (Tomás no vacila en manifestar que las leyes que no sirvan al verdadero bien común carecen de toda fuerza obligatoria)<sup>33</sup>; la frase anterior va dirigida más bien contra los que adoptan sistemáticamente una actitud de disidencia. El oponerse y el criticar por principio, el censurar y el tachar a ciegas, sin previa consideración de ningún género, es un acto de injusticia, un atentado contra la *iustitia distributiva*, la sola virtud que permite a los Estados vivir y mantenerse en orden.

Una vez más vuelve a ponerse de manifiesto que con esta idea apuntamos a un rasgo que es connatural a las democracias; y con ello volvemos a hacer nuevamente referencia a uno de los puntos claves de la autoeducación política. Vale la pena recordar aquí las palabras que pronunció Donoso Cortés en un discurso parlamentario de 1850 sobre la situación de Europa: «el mal está en que los gobernados *no* se dejan gobernar»<sup>34</sup>. El Diario de Sesiones hace constar en la transcripción de este pasaje: «risas». Lo que quiere decir Donoso Cortés es que la verdadera soberanía no se limita a suponer que haya hombres aptos para ejercer el oficio de gobernar, sino también una cierta disposición interna del pueblo, la cual consiste

<sup>32</sup> 2-2, 61, 1 *ad* 3.

<sup>33</sup> 1-2, 96, 6.

<sup>34</sup> DONOSO CORTÉS, *Der Abfall vom Abendland. Dokumente*, Edit. Paul Viato (Viena, 1948), 67.

en que este último participe en la justicia gubernativa dando su asentimiento a la justa administración del *bonum commune*.

¿Qué es lo «distribuido»? *la parte correspondiente del bien común*

Pero, ¿qué es, en puridad, lo «distribuido» por el acto de la *justitia distributiva*? Léase al respecto este pasaje de la *Summa theologiae*, ya citado más arriba: «en la justicia distributiva se da algo al individuo en la medida en que lo que pertenece al todo corresponde también a la parte»<sup>35</sup>. De donde se sigue que lo «distribuido» al individuo es su correspondiente participación en el *bonum commune*.

*El concepto de bien común*

Ahora parece llegado el momento de que intentemos apresar de una manera un poco más precisa el concepto de *bonum commune*.

En una primera aproximación cabría definirlo del siguiente modo: el «*bonum commune*» es el «producto social», la suma o importe total de la convivencia. Lo que esta primera respuesta encierra de verdad es que, de hecho, tiene lugar una mutua cooperación entre los distintos grupos de función social y los estamentos profesionales, a lo que debe añadirse el incomparable concurso de los individuos, tal vez rebelde por esencia a género alguno de organización. El resultado de dicha cooperación es que merced a ella el pueblo, o lo que vienen a ser lo mismo, el «todo social», se encuentra teniendo a su disposición alimento, vestido, vivienda, posibilidad de tráfico, transmisión de noticias, cuidado de enfermos, cultura y escuela, como también una variada índole de bienes de disfrute. El concepto de *justitia distributiva* vendría a querer decir que todos esos bienes son en igual medida repartidos y «distribuidos» a los distintos miembros de la comunidad.

Una observación: es evidente que es éste el lugar donde procede explicar los conceptos de «clase», «oposición de clases» y «lucha

<sup>35</sup> 2-2, 61, 2.

de clases». Desde el punto de vista de una teoría de la sociedad de inspiración occidental, no hay la menor razón para ignorar tales conceptos; ni en modo alguno es preciso tampoco valorar de una manera puramente negativa el concepto de «oposición de clases». Antes bien cabría decir<sup>36</sup> lo siguiente: cuando una parte del pueblo, o sea, un grupo social de una cierta envergadura, cobra conciencia de que el presente estado de la distribución del producto social redundará en menoscabo de su legítima participación en dicho producto, es lógico suponer que esa conciencia lleve al grupo en cuestión a combatir el referido estado por considerarlo incompatible con el verdadero sentido de la comunidad. En ese momento puede decirse que este grupo se ha convertido en clase. El ataque de esta suerte dirigido contra el vigente estado de cosas viene a chocar casi fatalmente con la resistencia de aquellos estratos sociales que se encuentran interesados en la permanencia de parejo estado y salen en su defensa. Por esta resistencia, empero, se tornan a su vez en clase los mentados estratos sociales. La oposición de clases se encuentra, por tanto, inmediatamente ligada a la existencia de éstas. Y en modo alguno carece de sentido hablar de una oposición de clases «inspirada en la voluntad de justicia»<sup>37</sup>. Cosa distinta es la «lucha de clases», tal como la entiende el marxismo ortodoxo. La lucha de clases persigue la aniquilación de la clase adversaria y la destrucción del orden del pueblo. En cambio, la auténtica oposición de clases opera la «desproletarización del proletariado» y no sólo no destruye el orden del pueblo (aunque nunca esté exenta del riesgo de tornarse en lucha de clases), sino que lo tiene por meta.

Más arriba dije que, en una primera aproximación, cabría acometer el intento de definir el concepto de *bonum commune* como producto total de la sociedad. No obstante, una tal definición no sería satisfactoria.

En primer lugar se trata de una definición que ha sido forjada

<sup>36</sup> El pasaje que sigue a continuación es una autocita de Josef PIEPER, *Thesen zur sozialen Politik* (Friburgo, 1946), 8.

<sup>37</sup> *Enzyklika Quadragesimo anno*, edición bilingüe (Friburgo de Brisgovia), 85.

desde el punto de vista y la actitud espiritual del técnico, para el cual todo es susceptible de ser producido o fabricado. De acuerdo con su origen, esta definición implica el riesgo de llevar al olvido de que el *bonum commune* se extiende más allá del ámbito de los valores de utilidad, que son materiales y objeto de producción. Hay contribuciones al bien común que, aun careciendo de «utilidad», son, empero, imprescindibles y absolutamente reales. En este sentido deben ser entendidas las palabras de Santo Tomás según las cuales es necesario para la perfección de la sociedad humana que haya hombres que se consagren a la vida de la contemplación<sup>38</sup>. La enseñanza en ellas contenida es que también la sociedad humana vive de la pública presencia de la verdad y que también la vida de los pueblos aumenta en riqueza cuanto más honradamente se abre a éstos la realidad y se les proporciona el acceso a la misma.

Esta reflexión, dicho sea entre paréntesis, nos suministra un valioso criterio para el conocimiento de la esencia del Estado totalitario obrero. Este Estado identifica por principio al bien común con la «utilidad común»; los planes merced a los cuales pretende realizar el *bonum commune* son exclusivamente planes de utilidad.

Una segunda objeción contra el intento de definir al *bonum commune* como producto social pondría al descubierto una razón todavía más esencial y más honda de la insuficiencia de esa fórmula. De acuerdo con el sentido original e inextirpable de los vocablos de que consta la expresión *bonum commune* que el bien o la suma de los bienes a los que se ordena la comunidad y cuyo logro y cumplimiento sería condición indispensable para que pudiera decirse de la comunidad que a tal alcanzase que había realizado las posibilidades ínsitas en su naturaleza. Pero, a mi parecer, no es posible dar en este sentido una definición del *bonum commune* que agote y determine su contenido de una vez por todas; ello presupondría el haber dado ya por terminada la tarea de aducir, con un carácter asimismo exhaustivo y definitivo, cuáles son las posibilidades que encierra en sí la comunidad humana y de haber averiguado, por tanto, qué sea «en el fondo» esta comunidad. Tal sería posible en la misma y escasa

<sup>38</sup> 4, d. 26, 1, 2.

medida en que lo fuera decir de una vez por todas qué sea «en el fondo» el hombre, que es justamente la razón de que tampoco pueda nadie aducir, con el referido carácter exhaustivo, el contenido temático del «bien humano», al cual se ordena el hombre y cuya realización a lo largo de la vida sería condición indispensable para que pudiera decirse del hombre que a tal llegase que había realizado por entero sus posibilidades. Este y no otro es el sentido de la tesis tan obstinadamente sostenida por Sócrates al asegurar que, encontrándose sumido en la ignorancia respecto a la cuestión de saber qué sea la «virtud del hombre», no había encontrado a nadie que le superase en semejante falta de conocimiento.

Pero si tal es lo que debe entenderse por *bonum commune*, ¿qué significa, entonces, la exigencia de dar a los hombres la participación que en ese bien les corresponde?, ¿en qué consistirá el cumplimiento de la *iustitia distributiva*? El sentido de esa exigencia es el siguiente: dejar que los miembros singulares del pueblo participen en la realización de este *bonum commune* que en concreto no se deja someter jamás a una definitiva fijación. Participar en dicho bien y en la medida de la distinta *dignitas*, de la diferente capacidad y aptitud de cada uno: he aquí lo que «corresponde» a los individuos y lo que no les puede quitar o retener el administrador del *bonum commune*, so pena de vulnerar la *iustitia distributiva*, que es la justicia propia de la función de gobernar. Y he aquí por dónde podemos vislumbrar esta otra verdad de aún mayor envergadura, a saber: que los talentos, aptitudes y potencias otorgados al hombre por creación forman parte del «bien de la comunidad», de suerte que la *iustitia distributiva* coimplica la obligación de velar por la protección, la salvaguarda y el fomento de tales aptitudes.

Con ello se nos brinda una vez más ocasión de apresar un elemento esencial del Estado totalitario: El representante del poder político manifiesta la pretensión de definir exhaustivamente el contenido concreto del *bonum commune*. Lo destructivo y fatal de los «planes quinquenales» no está en que se proyecte elevar el nivel de produc-

ción industrial o establecer el mutuo equilibrio de producción y consumo. Lo destructivo está en que ese «plan» se erija en medida exclusiva a la que no solamente queda subordinada la producción de bienes, sino también la labor de las universidades, la creación artística y el libre uso del ocio individual, al extremo de que todo aquello que no legitime la aplicación de pareja medida, se ve tachado de «socialmente irrelevante» e «inútil» y condenado por ello a pena de supresión.

La naturaleza de las cosas exige que el «distribuyente» mire a la persona beneficiaria, mientras que el «pagador» únicamente debe reparar en el valor de la cosa. Esta es, como hemos dicho, la diferencia entre la *iustitia distributiva* y la conmutativa. El administrador del *bonum commune* ha menester, mientras cumple los deberes de justicia que le son propios, de fijar su atención en la persona y su «dignitas», la cual dignidad igual puede ser la aptitud peculiar para un oficio que la «dignidad» (en sentido estricto) o «mérito» al que se distingue con el honor público.

#### *La parcialidad como corrupción de la justicia distributiva*

Por lo demás, pocas cosas me parecen denunciar más palmariamente la íntima corrupción de la vida política que la escéptica y hasta cínica indiferencia con la cual contempla la joven generación de nuestra hora las distinciones otorgadas por el Estado; no digo yo que un tal escepticismo no tenga sus motivos; no obstante no debe pasarse por alto que esa actitud indica, de forma que se antoja pavorosa, hasta qué punto se ha debilitado la confianza en el acto fundamental de la justicia del Gobierno, la «distribución». Pero éste es otro tema del que ahora vamos a ocuparnos.

Nos estamos refiriendo aquí a la estructura específica del acto de distribución, o dicho más precisamente, al acto de atención a la persona y a su «dignitas». Es manifiesto que hay dos modos distintos de atender a la persona: uno que tiene por objeto el establecimiento de la justa compensación, y otro cuyo resultado es cabalmente la

frustración de ese establecimiento. Esta es la diferencia entre la mirada imparcial y la mirada parcial a la persona. La imparcialidad se revela aquí como exigencia específica de la justicia distributiva; la parcialidad, como su específica corrupción.<sup>39</sup>

Si se repara, aunque no sea más que un instante, en que uno de los más patentes rasgos de las figuras totalitarias del poder de nuestra época consiste en hacer expresamente sospechosas la imparcialidad y la objetividad al tiempo que la parcialidad y la «adhesión al partido» son programáticamente declaradas como cifra y símbolo de la verdadera intención del Estado (a lo que se impone añadir que semejantes máximas representan una tentación que amenaza por doquier el mundo del pensamiento político); si se tiene por un solo momento ante los ojos este cuadro desolador, ello será bastante para que pueda apreciarse hasta qué punto sería actual el ensayo de volver a ganar para la conciencia común el pensamiento de la teoría tradicional de la justicia que se oculta en la anticuada fórmula de indudable origen bíblico «acepción o aceptación de personas» (*acceptio personarum*). La expresión aparece varias veces tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. «Juzgar como es justo, trátese de un ciudadano o de un extranjero. Escuchad lo mismo al pequeño que al grande sin aceptar la persona de nadie: porque así lo quiere Dios», dice el Deuteronomio (1, 16 s.) en el ordenamiento de Moisés a los jueces y jefes. Y en el Nuevo Testamento en una epístola de San Pablo (Eph 6, 9) puede leerse la siguiente amonestación, asimismo dirigida a los «señores»: «sabed que el Señor, que está en el cielo, lo es tanto de ellos (de los esclavos) como de vosotros: no hay en El acepción de personas».

Tomás ha dedicado al estudio de este concepto una cuestión especial<sup>40</sup>. «La acepción de personas tiene lugar cuando le es dispensado a alguien algo que guarda proporción con su dignidad»<sup>41</sup>. El caso típico de «acepción de personas» que más sería amenaza representada para la vida de la comunidad política no consiste en que

<sup>39</sup> *Opponitur iustitiae distributivae*, 2-2, 63, *prologus*.

<sup>40</sup> 2-2, 63.

<sup>41</sup> 2-2, 63, 2.

La acepción  
de personas

un individuo reciba distinciones y honores que no respondan a sus verdaderos méritos (o no reciba los que le corresponden), sino en que se provean las funciones y los cargos públicos sin que sea el decisivo criterio para ello la consideración de la pertinente aptitud. La *Summa theologica* indica muy concretamente cuál es la diferencia entre el examen imparcial de la persona y la injusta «acepción» de ella. «Cuando uno», se nos advierte<sup>42</sup>, «coloca a otro en una cátedra por la suficiencia de su saber, *no* hay entonces consideración de persona», aunque por otra parte se «considere» y pruebe con todo el rigor que haga falta al candidato en cuestión. «Pero si lo que se mira al conferir algo a alguien no es aquello por razón de lo cual eso que se le confiere le resultase proporcionado o debido, sino únicamente el que se trate de un individuo determinado, por ejemplo, de Martín o de Pedro, sí que se da en tal caso la acepción de persona». O también: «cuando uno da a otro una prelación o un magisterio por ser ese otro rico o estar emparentado con él, hay acepción de persona»<sup>43</sup>. Por lo demás, el escueto realismo del Santo deja abierto el eterno y libre campo de la experiencia a la tarea de fijar la aptitud y dignidad que cada caso pueda requerir; la imposibilidad de establecer de una vez por todas dicha fijación es algo que viene impuesto por la misma realidad. Por eso observa Tomás que cualquier intento de definir la aptitud abstractamente y «en sí», *simpliciter et secundum se*, sería impropcedente; porque muy bien puede darse el caso, aun tratándose de un cargo espiritual, de que el que es menos santo y menos sabio pueda empero desempeñar mejor su cometido en orden al bien común por su más grande energía o por su mayor diligencia en las cosas del siglo<sup>44</sup>. Esta observación es fruto de la misma sabiduría práctica que inspira al libro sobre la amistad del abad cisterciense Aelred von Rievall, en cuyas páginas se dice que los cargos públicos no deben ser dispensados por otra razón que la aptitud para ejercerlos; pues Cristo *no* hizo al discípulo amado cabeza de su Iglesia<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> 2-2, 63, 1.

<sup>43</sup> 2-2, 63, 1.

<sup>44</sup> 2-2, 63, 2.

<sup>45</sup> AELRED VON RIEVALL, *Die heilige Freundschaft* (Munich, s. a), *Leyes*, 757.

De la exclusiva competencia de la *prudencia regnativa* o prudencia gubernativa y de la justicia distributiva es, por consiguiente, la misión de reconocer la verdadera «dignidad» y distribuir los cargos y honores en justa proporción a la *dignitas* efectivamente poseída, es decir: de guardar e imponer, aunque se mire a la persona, la igualdad de la justicia, la cual igualdad no se vería menos lesionada por la acepción de la persona que por el procedimiento de tratar igual a todos, de conformidad con un esquema que omitiese toda diferencia.

Establecer el justo acuerdo entre el punto de vista de la aptitud y dignidad, en cada caso distintas, del ser humano, y el criterio de la igualdad natural de todos los hombres (porque también hay una dignidad que corresponde por igual a *todo* portador de figura humana); llegar a un enlace entre ambos aspectos es una exigencia casi imposible de cumplir. Tal vez pueda decirse que se necesita para ello algo más que el esfuerzo del hombre, que hace falta aquí del «favor del destino» y la «afortunada providencia» de poderes sobrehumanos.

En la obra de experiencia platónica<sup>46</sup> hay un pasaje en el que se expone memorablemente esta cuestión. El hombre de Estado precisa ante todo, advierte Platón, considerar ese tipo de justicia por cuya virtud recibe cada cual proporcionalmente lo mismo, habida cuenta, empero, de su desigual capacidad; ello no obstante, y a fin de preaver el estado de internas disensiones, no hay más remedio que otorgar también de tiempo en tiempo un margen a la igualdad estricta, la «llamada» igualdad, dice Platón; de esta forma el hombre de Estado ha de hacer ocasionalmente uso de la igualdad de la suerte, al tiempo que se apresta sin duda a implorar en sus oraciones, «de Dios y de la buena fortuna», que tengan a bien procurar que caiga la suerte del lado que sea más justo.

¿Quién podrá decir cuánto esconde de ironía este pensamiento platónico, cuánto de duda y cuánto también de confianza en los designios de los dioses?

<sup>46</sup> *Leyes*, 757.