



# ***Consideraciones sobre la justicia distributiva en la filosofía política de Santo Tomás de Aquino***

**Prof. Pablo Sánchez Garrido**  
**Universidad San Pablo – CEU, Madrid (España)**

This paper is about political and juridical distribution issues on St. Thomas Aquinas (and Aristotle) and the aim is to highlight the subsequent influence of this question in the conception of social justice that we can find in the Social Doctrine of the Church.

«A este propósito dice sabiamente Santo Tomás:

“Como las partes y el todo son en cierta manera una misma cosa, así lo que es del todo es en cierta manera de las partes”. De lo cual se sigue que entre los deberes no pocos ni ligeros de los gobernantes, a quienes toca mirar por el bien del pueblo, el principal de todos es proteger todas las clases de ciudadanos por igual, es decir, guardando inviolablemente la justicia llamada distributiva.»

León XIII, *Rerum novarum* n.24.

## ***I. Naturaleza y elementos de la justicia distributiva según Santo Tomás de Aquino***

Errores Santo Tomás de Aquino sigue a Aristóteles en la clasificación general de la justicia, por lo que, según el Aquinate, existe una *justicia general o legal* y una *justicia particular*. La justicia general tiene por objeto el bien común, el bien del *todo* social, mientras que la justicia particular se ordena a las personas privadas, a los ciudadanos en cuanto *partes* de la comunidad política. Pero como esta relación entre partes puede establecerse bien entre parte y parte, o bien entre la parte y el todo, Santo Tomás subdivide, a su vez, la justicia particular en *justicia conmutativa* y *justicia distributiva*, respectivamente. En ambas justicias se da algo a alguien según una cierta igualdad. Pero, mientras la conmutativa afecta a los cambios que mutuamente se producen entre las

personas (siguiendo una dirección horizontal), la justicia distributiva se aplica al orden que la comunidad debe observar en relación a cada una de las personas (siguiendo una dirección vertical descendente). La justicia distributiva, por tanto, «distribuye proporcionalmente los bienes comunes».<sup>1</sup> Estos bienes comunes que son objeto de la distribución, advierte Santo Tomás, en cierto modo ya pertenecen a los individuos, análogamente a como lo que es del todo en cierta manera ya pertenecía a la parte. De ahí que la justicia distributiva se ajuste perfectamente al principio clásico de «dar a cada uno lo suyo». Podríamos, entonces, definir la justicia distributiva con Millán-Puelles como aquella «que asigna proporcionalmente a los miembros de la sociedad los beneficios y las cargas dimanantes del bien común».<sup>2</sup>

Para comprender con claridad la naturaleza de esta justicia distributiva, a lo mencionado hasta ahora, es necesario añadir un análisis de los elementos que constituyen dicha justicia, según expone Santo Tomás. De manera que habría que estudiar: *qué* es lo que se distribuye, *quién* es el responsable de dicha distribución, *cómo* se realiza adecuadamente esta asignación de bienes y, por último, *cuál es el criterio* en función del cual se establece la distribución de los bienes comunes entre los ciudadanos. Por último, como indica Santo Tomás, también existe un *criterio negativo* para la correcta asignación de lo que por justicia distributiva es debido: se trata de la necesidad de evitar la *acepción de personas*.

Pues bien, según Santo Tomás, en términos casi literales a los de la *Ética a Nicómaco*, las cosas que constituyen la *materia* de la justicia distributiva, son: «el dinero, los honores u otras cosas cualesquiera que puedan repartirse entre los que forman parte de una ciudad»,<sup>3</sup> dicho objeto de distribución puede ampliarse hasta abarcar cualquier uso de realidades exteriores, ya sean cosas (sustracción o restitución de objetos), personas (vgr. injurias o reverencias), o acciones (servicios, obligaciones, etc.). En los *Comentarios a la Ética a Nicómaco*, cuando trata de discernir la naturaleza de la justicia distributiva, afirma que esta

«es la que consiste en la distribución de algunas cosas comunes que deben repartirse entre los que forman parte de la comunidad cívica, como el honor, el dinero, o cualquiera otra concerniente a los bienes exteriores; o a los males, como los trabajos, los gastos o desembolsos, etc».<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Santo Tomás. *Suma Teológica*, II-II. q.61, art. 1

<sup>2</sup> Millán Puelles, Antonio. *Persona humana y justicia social*. Rialp, Madrid 1962. p.71.

<sup>3</sup> Ibid. II-II. q.61 art. 3

<sup>4</sup> Santo Tomás de Aquino. *Comentarios a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Eunsa, Pamplona 2001. p. 297.

Hay, por tanto, una distribución positiva y negativa, de bienes y de cargas, de lo cual puede colegirse que, en cuanto a los destinatarios de la justicia distributiva, esta no consiste en un mero derecho a recibir bienes de la comunidad política por parte del individuo, sino que constituye, asimismo, un deber<sup>5</sup> (vgr. cumplimiento de los deberes fiscales).

En cuanto a *quién* es el responsable de la justicia distributiva, Santo Tomás afirma que «el acto de la distribución que se hace de los bienes comunes pertenece solamente al que tiene a su cargo estos bienes comunes»,<sup>6</sup> es decir, la responsabilidad de ejecutar la justicia distributiva recae sobre la autoridad, gobernante o legislador. Tan sólo se daría en los ciudadanos o súbditos de un modo secundario, y dentro la particular distribución de bienes comunes que ejerce aquel que detenta la autoridad familiar.

Respecto a *cómo* calcular la igualdad que hace de justo medio dentro de ambas justicias, Santo Tomás habla de una igualdad de proporcionalidad *geométrica* en la justicia distributiva y de una igualdad de proporcionalidad *aritmética* en el caso de la conmutativa. Es aritmética en la conmutativa puesto la igualdad requerida para el débito se da cuantitativamente entre cosas, mientras que en la distributiva es una igualdad geométrica, puesto que se establece de cosas a personas, de ahí la necesidad de una proporción basada en una igualdad de relación (en este caso de proporcionalidad *discreta*, es decir, entre proporciones totalmente dispares en sus términos).<sup>7</sup>

Respecto al criterio en función del cual se establece la distribución de los bienes comunes entre los ciudadanos, Santo Tomás alude, en sentido negativo, a la acepción de personas y en sentido positivo a la *dignidad de la persona* y, de modo indistinto, a la *preponderancia (principalitem)* de la persona en la comunidad. Este tema relativo a la dignidad y su sentido en el tema que nos ocupa, es de notable importancia, y a la vez algo oscuro, por lo que va a merecer una explicación más detenida. Pero primero veamos el criterio negativo de la *acceptio personarum*. Para Santo Tomás la acepción de personas se opone a la justicia distributiva en la medida en que implica el que la

---

<sup>5</sup> Esta consideración es importante puesto que la concepción moderna y contemporánea tiende a interpretar el Derecho de un modo subjetivista, de tal modo que llega a identificarse el derecho con una serie de reivindicaciones individuales o con la materialización positiva de estas

<sup>6</sup> Santo Tomás. *Suma Teológica*, II-II. q.61, art. 1

<sup>7</sup> Es interesante notar que la tradición escolástica ha concedido una superioridad a la justicia distributiva sobre la conmutativa, como encontramos en Domingo de Soto (*De Iustitia et Iure*, II, q.5. art.1.) y Juan de Santo Tomás (*Curs. Theol.*, III, q. 21, disp. 6, art. 4.), por ejemplo.

distribución política de bienes, honores, o cargas se realice no en virtud del mérito o dignidad de la persona, sino por existir por parte de quien distribuye un trato de amistad, familiaridad o de favor personal en el acto mismo de la distribución (lo que también podría denominarse nepotismo, privanza o favoritismo). Como concluye en la *Suma Teológica*: «La acepción de personas se opone a la justicia distributiva, pues la igualdad de ésta consiste en dar cosas diversas a diversas personas proporcionalmente a sus diversas dignidades».<sup>8</sup>

En referencia al criterio positivo de la distribución, Santo Tomás explica, tanto en la *Suma Teológica* como en los *Comentarios a la Ética*, que esta dignidad se suele instituir socialmente en función del eventual régimen político que exista, por eso, en la comunidad aristocrática, la principalidad quedará establecida por la virtud, en la oligárquica, por las riquezas, y en la democrática, por la libertad. Pero, entonces, cabe preguntar, ¿cuál es la naturaleza de esta dignidad, entendida como mérito, que sirve de fundamento próximo a la justicia distributiva? No parece plausible que Santo Tomás admitiera un criterio tan arbitrario y subjetivo como el que se deduciría de una relatividad de la causa del mérito respecto del régimen político de turno. Por ello, y para aclarar este texto en su alusión a la dignidad, hay que advertir dos cosas: primero, Santo Tomás está glosando minuciosamente la *Ética a Nicómaco*, para lo cual repite los textos del Estagirita, el cual, a su vez, está analizando, desde un punto de vista positivo y casi sociológico, los distintos criterios por los que se suele conferir dignidad a una persona *dentro de un régimen*, ello al margen de la corrección o moralidad de dicho régimen y, por tanto, sin que implique una aceptación moral de lo que se expone;<sup>9</sup> y, segundo, el hecho de que, para Santo Tomás, pueda hablarse de una dignidad social o mérito, no

---

<sup>8</sup> *Suma Teológica*, II-II. q.63 art.1

<sup>9</sup> Esto es patente desde el momento en el que se tiene en cuenta que ninguno de los dos considera igualmente aceptable y con el mismo grado de justicia política un régimen político oligárquico que uno aristocrático o democrático, pues, como afirman en diversos lugares, el régimen oligárquico, al no estar referido al bien común, no es sino una cierta corrupción del aristocrático. De hecho, cuando Santo Tomás se dirige a la justicia general afirma: «las leyes versan sobre todo aquello que pueda demostrarse que se refiere a algo útil, o *para toda la comunidad*, como sucede en las *comunidades políticas rectas en las cuales se tiende al bien común*, o bien a algo que sea útil para los mejores, [...]. O se tiende a algo útil para los poderosos o dominantes [...]. Como toda utilidad humana se ordena finalmente a la felicidad, es claro que, en un sentido se dice justo legal lo que produce y conserva la felicidad y sus componentes, o sea, aquello que se ordena a la felicidad, sea principalmente como las virtudes, sea instrumentalmente como las riquezas u otros bienes exteriores de este tipo». La cursiva es mía. Santo Tomás de Aquino. *Comentarios a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Eunsa, Pamplona 2001. p. 291.

excluye la existencia de una dignidad ontológica de la persona humana,<sup>10</sup> más bien la presupone, pues el término dignidad admite una cierta analogía.<sup>11</sup>

Para aclarar la visión de Santo Tomás respecto a la primera cuestión, relativa al correcto fundamento de la dignidad (social) hay que indicar que Santo Tomás concibe la preponderancia, primordialmente, en función de lo que el ciudadano haya aportado previamente al bien común de la sociedad, concretamente afirma: «la cual [dignidad] puede observarse en su máxima amplitud atendiendo a las obras con las que algunos sirven a la comunidad».<sup>12</sup> No se trata de una concepción de la dignidad social que pudiera estar fundada extrínsecamente a partir de una más o menos arbitraria valoración social (pertenencia a un linaje, riqueza, porte, etc.), sino que responde, de modo intrínseco, al servicio que el ciudadano ha prestado al bien de la comunidad política. Respecto a la segunda, cabe establecer que la justicia distributiva se fundamenta en la dignidad en los dos sentidos de este término: primero, en el sentido más explícitamente destacado por Santo Tomás en el artículo, en la dignidad entendida como preponderancia de la persona en función de obras meritorias, la cual, podría denominarse, en el sentido ya aludido, *dignidad social*; y, segundo, se fundamenta, en un sentido último y más fundamental, en la *dignidad ontológica o metafísica*, entendida como cualidad inherente a toda persona humana –por tanto, cualidad independiente y previa del obrar humano–, en función de su naturaleza racional y libre y de su creación y

---

<sup>10</sup> Para Santo Tomás la dignidad de la persona es un aspecto ontológico que procede de la misma naturaleza racional y, por ende, libre, de la persona humana; pero, a su vez, la igual dignidad personal de todo ser humano está fundamentada desde una perspectiva sobrenatural en la creación divina del hombre como *imago dei* y como *Hijo de Dios*, tras la redención en Cristo. De hecho, el filósofo político Norberto Bobbio, ateo para más señas, reconoce que el origen del reconocimiento de una serie de derechos morales y políticos inalienables en toda persona «tuvo comienzo en Occidente gracias a la concepción cristiana de la vida según la cual todos los hombres son hermanos en tanto que son hijos de Dios. Bobbio, N. *El tiempo de los derechos*. Fundación Sistema, Madrid 1991.

<sup>11</sup> Como distingue Millán-Puelles: «Cuando usamos la palabra “dignidad” la podemos tomar en dos sentidos. La mayoría de las veces expresamos con ella un sentimiento que lleva a comportarse rectamente, es decir, a obrar con seriedad y pundonor. En este sentido, la dignidad es algo que no se puede, en principio, atribuir a todas las personas, sino únicamente a las que en la práctica proceden de una manera recta y decorosa. Pero otras veces “dignidad” significa la superioridad o la importancia que corresponde a un ser, independientemente de las forma en que éste se comporte». Op.cit. p. 15.

<sup>12</sup> «...in respectu quidem ad dignitatem personae in iustitia distributive, quae quidem personae dignitas maxime videtur attendi secundum opera quibus aliquis communitati servivit...». Id. II-II. q. 61. art. 4.

redención sobrenaturales. Esta dignidad fundamental de la persona humana tiene unas exigencias naturales de bienestar y decoro que, por consiguiente, constituyen uno de los componentes del bien común, y, por ende, de la justicia.<sup>13</sup> Millán-Puelles aclara esta cuestión cuando, al definir a la persona humana, alude igualmente a las exigencias de la naturaleza y de la dignidad de la misma, afirmando que se trata de

«un ser que por tener, no sólo instintos, sino también entendimiento y libertad, es capaz de sentir necesidades morales, tanto con relación a su cuerpo como respecto a su espíritu, y que, por ello, tiene también derecho a satisfacer esta doble clase de necesidad. La categoría o dignidad de la persona humana lleva consigo este derecho que es correlativo de aquellas necesidades y obligaciones».<sup>14</sup>

Entonces, en cuanto a la fijación del criterio de la justicia distributiva, cabría concluir su sentido en los siguientes términos del filósofo del Derecho Javier Hervada: «El criterio de la distribución proporcional podemos resumirlo en esta fórmula: a cada cual según su condición, sus capacidades, su aportación a la sociedad y sus necesidades».<sup>15</sup>

Es importante esta última cuestión, así como tener en cuenta las conexiones que observa la justicia distributiva, como veremos a continuación, para no concebir esta justicia de un modo tan reductivo como el que se ha hecho en muchas ocasiones al reducirla a una mera concesión proporcional de premios y honores. En este sentido, afirma el Cardenal Herrera Oria:

«¿En virtud de qué ley puede intervenir el Estado? En nombre de la justicia distributiva. Pero entendiendo la justicia distributiva no al modo mezquino y pobre con que algunos juristas modernos la entienden, como una distribución de honores y premios en la sociedad. Tal concepto de la justicia distributiva, propio de un certamen académico o de una prueba deportiva, no es el de Santo Tomás, al que con razón apela León XIII al empezar este concepto profundo. Dice en la *Rerum novarum* que la justicia distributiva es la que va más al fondo de la cuestión».<sup>16</sup>

Por tanto, cabe afirmar, en conclusión, que la justicia distributiva exige, por parte del gobierno de la comunidad política, una distribución proporcional de los bienes y cargas comunes en función del *mérito o preponderancia* en el

---

<sup>13</sup> Particularmente de la general y de la distributiva, en cuanto a la distribución de bienes a este efecto se refiere, como se explicará en el siguiente epígrafe.

<sup>14</sup> Millán Puelles, Antonio. *Persona humana y justicia social*. Rialp, Madrid 1962. p. 14-15.

<sup>15</sup> Javier Hervada. *Introducción crítica al Derecho Natural*. Eunsa, Pamplona 1994. 8ª ed. p. 59

<sup>16</sup> Herrera Oria, Ángel. *Obras selectas* BAC, Madrid 1963. p. 376.

servicio al bien común de la sociedad y también de las *necesidades*<sup>17</sup> naturales que dimanar de la dignidad ontológica de la persona humana, a las que se refiere el bien común. Cuestión, esta última, que será desarrollada con más detalle en el siguiente epígrafe.

## **II. Conexiones de la justicia distributiva con la justicia general y con lo justo político en su orientación hacia el bien común**

### **a) Una cuestión previa: ¿son identificables la justicia general y la justicia social?**

Antes de introducirnos en los vínculos existentes entre la justicia distributiva con respecto a la justicia general y con lo justo político, es conveniente aclarar si la justicia social y la general son coincidentes, pues de esto depende gran parte de la interpretación contemporánea de la justicia distributiva, como, por ejemplo, la interpretación que lleva a cabo la Doctrina Social de la Iglesia o diversos estudiosos de Santo Tomás de Aquino.

Pues bien, respecto a la identificación de la justicia general con la justicia social, hay distintas teorías, aunque la mayor parte de ellas son complementarias. Por un lado, existe el parecer de que estas dos justicias son coincidentes y sinónimas puesto que, según se afirma, la justicia general se refiere siempre y directamente al bien común de la sociedad, dentro de esta opinión están, por ejemplo, L. M. Lachance, E. Genicot, y A. Millán-Puelles, entre otros. Por otro lado, hay quien concibe que la justicia social se reduce a la justicia distributiva, aunque dándole un sentido amplio a esta justicia, como defienden H. Pesch y E. Welty. También hay quien opina que la justicia social es una cierta mezcla entre la justicia general o legal y la justicia distributiva, en la medida en que ambas se requieren mutuamente en la distribución de bienes y cargas comunes, como interpreta Á. Herrera Oria. Otra línea, la identifica con las tres especies clásicas de la justicia. Una quinta línea de interpretación afirma que

«sin mermar el valor de la clasificación tomista y sin desconocer que algo, e incluso mucho, puede haber en ella para definir la moderna justicia social, creo que es más acertada la posición de quienes prescinden de la nomenclatura tradicional y optan por dar un contenido global nuevo al nuevo término, introducido por el propio Magisterio».<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Cuando Domingo de Soto comenta la justicia distributiva en la obra de Santo Tomás también habla de necesidad de los ciudadanos y necesidades públicas a la hora de distribuir los bienes. Domingo de Soto. *De Iustitia et Iure*. III, q. 5, art. 1.

<sup>18</sup> José Luis Gutiérrez García. *Introducción a la DSI*. Ariel Barcelona 2001

Por último, también está la visión de algunos autores liberales, los cuales vienen a negar la validez del término, pues consideran que se trata de un reducto de «ética tribal», y, a su vez, lo conciben como el caballo de Troya por medio del cual el socialismo, como afirma F. Hayek, se ha introducido en la sociedad occidental y en la, a su juicio, cada vez más “mundana” y menos espiritual, doctrina de la Iglesia de Roma.<sup>19</sup> Aunque dentro de esta misma línea hay otros que vienen a afirmar que si la justicia social ha de identificarse con alguna justicia clásica, sería en todo caso con la conmutativa, puesto que la óptima “distribución” social de la riqueza y de los bienes es aquella que aflora espontáneamente del libre intercambio de los individuos en el mercado.<sup>20</sup>

Teniendo en cuenta todas estas concepciones, nosotros emplearemos la justicia social como sinónimo de la justicia general, aunque reconociendo la ineludible trabazón que muestra respecto a la justicia distributiva, así como el necesario respeto que debe observar para con la justicia conmutativa, y, además, teniendo muy en cuenta que el campo denotativo y connotativo del moderno término de “justicia social” rebasa en varios aspectos el ámbito de significación de lo que los escolásticos pretendían (y podían) indicar con el

---

<sup>19</sup> Friedrich A. Hayek. *Derecho, legislación y libertad. Vol. II. El espejismo de la justicia social*. Unión Editorial, Madrid, 1988. p. 125. En concreto, se refiere explícitamente a la *Divini Redemptoris* y la *Quadragesimo anno* de Pío XI.

<sup>20</sup> I. Kirzner se opone, incluso, al concepto mismo de distribución (injusta) puesto que considera que la producción o creatividad material procede pura e impersonalmente de la interacción de los participantes en el mercado. Por eso no puede hablarse propiamente de distribución en un sistema capitalista. No hay una tarta entera que después sea cortada y repartida, sino que la “distribución” es simultánea con la producción (o «descubrimiento», en su terminología), de ahí que no pueda hablarse de distribución injusta. Pero esto implica dos errores conectados: primero, el consabido individualismo social del capitalismo, que destruye la tensión hacia el bien común o la justicia social; segundo, la creación de riqueza por parte del individuo productor es considerado un proceso de creación *ex nihilo*, por lo cual el “creador” no debe nada a la sociedad (“él se lo guisa y él se lo come”). Kirzner reconoce esto explícitamente: «Es en este preciso sentido en el que consideramos a los descubridores responsables de haber “creado” u originado *ex nihilo*, de la nada, algo completamente nuevo», lo cual implica ver en el productor una falsa antropología de Robinson Crusoe deificado, de ahí que el criterio ético que defiende Kirzner respecto de lo producido sea literalmente: «quien lo descubre se lo queda». Kirzner, Israel M. *Creatividad, capitalismo y justicia distributiva*. Unión Editorial, Madrid 1995. p. 95. Pero la realidad es que el bienestar que el hipotético Robinson Crusoe puede obtener en su aislamiento debe mucho a lo que ha aprendido y recibido previamente de la sociedad (Robinson Crusoe no «se hace a sí mismo», ni tampoco es *causa sui*). Cualquier sistema que use una hipótesis antropológica individualista debería tener en cuenta que el hombre al margen de la sociedad se asemeja más a una bestia que a un dios.

término justicia general. Por todo ello, la sinonimia no puede ser sino imperfecta y matizada.<sup>21</sup>

**b) Conexión próxima de la justicia distributiva con la justicia general o social y con *lo justo político***

En cuanto a las conexiones de la justicia distributiva, se pueden distinguir dos tipos: unas conexiones *próximas* con la justicia general y con lo justo político, que se encuentran de modo explícito en los textos del Aquinate, y otras conexiones *teleológicas*, dirigidas hacia el bien común y la dignidad de la persona humana, implícitas en sus escritos y reflexiones. Comenzaremos, pues, por la conexión próxima de la justicia distributiva con la justicia general.

La justicia distributiva observa una relación de subordinación respecto a la justicia general o social por estar aquella al servicio de esta. Se ha señalado anteriormente que la justicia distributiva es la que asigna de un modo proporcional los bienes y cargas que se derivan del bien común, por eso, esta justicia distributiva se encuentra a expensas de aquella otra forma de la justicia que, por su propia generalidad, es capaz de abarcar y discernir las condiciones del bien común dentro de la sociedad.<sup>22</sup> La justicia distributiva es, entonces, como un instrumento particular del que se sirve la justicia general a la hora de concretar el modo de distribuir bienes y cargas según las exigencias del bien común. En este sentido, se podría decir, parafraseando a Kant, que la justicia distributiva estaría *ciega* sin la justicia general y que la justicia general estaría, en cierto modo, *vacía* sin la justicia distributiva, en cuanto a la distribución de bienes comunes se refiere. A este efecto, señala esclarecedoramente Millán-Puelles que:

«La justicia social o general es, por consiguiente, la que obliga a que haya distribución, y a que esta afecte, lo mismo en los beneficios que en las cargas, a todos los ciudadanos. Una vez dada esta doble obligación, la justicia distributiva establece el modo de cumplirla. Y es tan propio de la justicia distributiva el referirse únicamente al modo, a la manera de la distribución, que ni siquiera puede fijar la cuantía de lo que en total se deba repartir. Tal determinación debe regirse por la exigencias del mismo bien común...».<sup>23</sup>

O en este mismo sentido también afirma Rodríguez de Yurre:

---

<sup>21</sup> Entre otras cosas, hay que tener en cuenta que en la Edad Media no existe como tal la llamada “cuestión social”, a la cual está íntimamente referida el término “justicia social”.

<sup>22</sup> Se podría hablar también de una relación de analogía entre justicia social, justicia distributiva en cuanto directa o indirectamente se refieren al bien común.

<sup>23</sup> Millán Puelles, Antonio. *Persona humana y justicia social*. Rialp, Madrid 1962. p. 72.

«Nos parece que la distributiva tiene mayor conexión con la general que con la justicia conmutativa, porque tanto la general como la distributiva se refieren al organismo social, suponen el *factum sociale*: el hombre en sociedad, y tratan de organizar esa sociedad de tal suerte que se logre el doble objetivo del bien común y su distribución entre todos los miembros».<sup>24</sup>

Sin embargo esta estrecha relación no legitima la confusión entre ambas clases de justicias. Ya se ha dicho que la justicia general no se dirige directamente al bien particular sino al bien común. Para concretar algo más la diferencia entre estas formas de justicia se podría afirmar que lo que hace la justicia distributiva es ordenar el bien común a las personas particulares, mientras que la justicia legal, lo que hace es ordenar hacia el bien común las cosas de las personas particulares. Ello explica que, aunque relacionada por subordinación, la justicia distributiva difiera de la justicia legal y, al mismo tiempo, que ambas se requieran mutuamente. En orden a esto último, señalaba el Cardenal Herrera Oria explicando un texto de la *Divini Redemptoris* de Pío XI lo siguiente:

«Es decir, que la justicia distributiva no sólo queda sometida a la justicia legal e imperada por ella, sino que ambas aparecen ligadas estrechamente y recíprocamente influidas, porque si la distributiva sirve a la legal en el bien común, en la legal se halla un nuevo fundamento para exigir el reparto o distribución justo de los beneficios sociales».<sup>25</sup>

Pero además de existir una relación de la justicia distributiva con la justicia general, se establece otra relación con lo justo político. Como afirma Gabriel Chalmeta:

«Usando la terminología tomista, se tratará de examinar la cuestión de la justicia política desde el punto de vista de la “justicia distributiva”, mediante la que se atribuye algo a las personas particulares en cuanto que lo que es propio del todo se debe dar a las partes».<sup>26</sup>

En orden a esto, Santo Tomás define lo justo político como «cierta comunidad de vida ordenada a la suficiencia por sí de lo que pertenece a la vida humana. Así es la comunidad política, en la que deben ser encontradas todas las cosas que basten para la vida humana» y poco más adelante precisa Santo Tomás la relación existente con las justicias particulares del siguiente modo:

---

<sup>24</sup> Rodríguez de Yurre, G. “La Justicia” en *Curso de Doctrina Social Católica*. BAC, Madrid 1967. p. 199

<sup>25</sup> Herrera Oria, Ángel. *Obras selectas* BAC, Madrid 1963. p. 338.

<sup>26</sup> Chalmeta, Gabriel. *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*. Eunsa, Pamplona 2002. p. 152.

«Lo justo político se realiza o según una proporción, o sea, según una igualdad proporcional en cuanto a la justicia distributiva; o, según el número, es decir, según la igualdad de una cantidad numeral en cuanto a la justicia distributiva».<sup>27</sup>

Desde la universalidad de lo justo político, se establece una exigencia particular de justicia distributiva consistente en que la comunidad política coadyuve al florecimiento humano de sus miembros, lo cual, desde una antropología realista, incluye aspectos tanto materiales como culturales o espirituales. Aristóteles también subraya la responsabilidad de la justicia política en orden a la suficiencia:

«...pero no debemos olvidar que lo que buscamos no es sólo la justicia sin más, sino la justicia política. Esta existe entre personas que participan de una vida común para hacer posible la autarquía, personas libres e iguales, ya proporcional ya aritméticamente. De modo que entre los que no están en estas condiciones no puede haber justicia política de los unos respecto de los otros, sino sólo justicia en cierto sentido y por analogía».<sup>28</sup>

Queda, por tanto, fijada la relación de la justicia distributiva con lo justo político en orden a la *autarquía* o suficiencia humana; aspecto, este último, que será más profundizado cuando se mencione nuevamente la suficiencia a propósito del bien común.

### **c) Conexión teleológica de la justicia distributiva con el bien común y con la dignidad de la persona humana**

Ya se ha dicho que la justicia distributiva está conectada con la justicia general o social y esta, a su vez, con lo justo político. Pero lo que sostiene y fundamenta esta interconexión es precisamente su orientación teleológica última hacia el bien común. El bien común es, por tanto, la finalidad de lo justo político y, dado que este se relaciona con la justicia general y esta a su vez se sirve de la justicia distributiva, en los términos ya indicados, la interconexión entre la justicia distributiva y el bien común, es patente. Conviene señalar, no obstante, que esta orientación, aunque real, es *indirecta* pues aunque la justicia distributiva se dirija directa y propiamente al bien particular, sin embargo, en la medida en que sirve a la justicia general y esta se sirve de ella, se cumple una conexión y orientación indirecta de la justicia distributiva hacia el fin de la justicia general, por ende, hacia el bien común. También hay que tener muy en cuenta que aunque el bien común sea, valga la redundancia, común y general,

---

<sup>27</sup> Santo Tomás de Aquino. *Comentarios a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Eunsa, Pamplona 2001. p. 318-319.

<sup>28</sup> Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Libro V cap.6. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1999. p. 80.

también se encuentra necesariamente referido y conectado con el bien del individuo, pues como afirma Santo Tomás: «es preciso que el fin de la comunidad coincida con el del individuo»<sup>29</sup> pero, a su vez, el bien propio también está conectado con el bien común «el bien propio no puede subsistir sin el bien común de la familia, de la ciudad y del reino».<sup>30</sup>

Una vez aclarada esta vertebración y orientación de la justicia social y política hacia el bien común y la consiguiente afectación indirecta a la justicia distributiva, conviene seguir concretando el contenido y la finalidad del bien común, particularmente en lo que concierna a la adecuada distribución de los bienes comunes.

Lo que nos interesa es precisamente observar de qué modo el bien común puede requerir una justa distribución de aquellos bienes externos que la persona humana necesita para resolver sus necesidades materiales y para poder participar de los más altos valores espirituales, así como para mantener la paz de la comunidad política. Es importante, en esta tarea, poner en claro la estructura del bien común, los elementos que lo componen. Pues bien, los elementos básicos de la estructura del bien común son tres: el bienestar material, la convivencia pacífica y la virtud. En palabras de Santo Tomás en el *De regimine principum*:

«En primer lugar, que la sociedad se constituya en la unidad de la paz. En segundo lugar, que la sociedad unida por este vínculo esté dirigida al bien obrar [...].Y en tercer lugar es menester que el gobernante se industrie para que exista una suficiente cantidad de todo lo necesario para vivir bien».<sup>31</sup>

Este tercer factor de bienestar del bien común es el que más interesa desarrollar aquí en la medida en que afecta más directamente a la distribución de bienes particulares que debe delimitar la justicia general por medio de la justicia distributiva.

---

<sup>29</sup> *De regimine principum*, I, cap. 16. Nótese que esto es distinto a afirmar que el buen ciudadano y el buen hombre son coincidentes, cuestión que niegan tanto Aristóteles como Santo Tomás dentro de sociedades corruptas.

<sup>30</sup> *Suma Teológica*, II-II, q.47, art 10

<sup>31</sup> «Tertio vero requiritur ut per regentis industriam necessarium ad bene vivendum adsit sufficiens copia» Santo Tomás de Aquino. *De regimine principum*, lib. I, cap. 16, n.825. La cursiva es mía. Millán-Puelles subraya la responsabilidad de la autoridad en esta materia: «El concepto de la “suficiente cantidad de todo lo necesario para vivir bien” supera las posibilidades de la sociedad doméstica y apunta al bienestar que la sociedad civil puede dar a los hombres, considerándolo como un cometido propio de la función de gobierno». *Economía y libertad*. Confederación Española de Cajas de Ahorro, Madrid 1974. p. 44.

Por otro lado, es necesario tener en cuenta que estos elementos constitutivos del bien común se exigen recíprocamente hasta el punto de que si alguno falta se produce un perjudicial desequilibrio y deterioro del bien común, como precisa Millán-Puelles: «de un modo análogo a lo que acontece en un organismo vivo si se le quita una de sus partes principales o si alguna de ellas no funciona con la conveniente corrección».<sup>32</sup> Sin embargo, esto no significa que todos sus componentes se encuentren en el mismo plano, ni excluye una jerarquización axiológica entre dichos elementos. De hecho, esto es algo primordial puesto que aunque el bienestar material es el elemento más urgente o prioritario, en cuanto integra lo necesario para la supervivencia humana, y aunque el eje del bien común lo constituye la paz o concordia (*ad intra* y *ad extra*), sin embargo, el fin final, el elemento prioritario en dignidad del bien común no es otro sino posibilitar y favorecer la virtud de sus ciudadanos. De este modo, los anteriores elementos, la paz y el bienestar material, no son sino fines ordenados a que todos los miembros de la sociedad puedan alcanzar la convivencia en virtud y la contemplación de los más altos bienes del espíritu. Esta concepción, tan importante y trascendente dentro de la concepción clásica del bien común, se ha perdido casi totalmente en la filosofía política contemporánea.<sup>33</sup>

Por ello, hay que subrayar que el bienestar aquí relevante será aquel que está en función del bien común, entendido en su correcta amplitud. Por lo tanto, la parte del bienestar material que es ingrediente del bien común no son los recursos materiales de que dispone la sociedad tomándolos en sí mismos, sino más bien, la adecuada participación de todos los ciudadanos en ellos. Lo contrario podría hacernos incurrir en una simplificación materialista del bien común, puesto que, entre otras consideraciones, la simple abundancia cuantitativa de bienes ni siquiera garantiza de suyo el bienestar material, así

---

<sup>32</sup> Millán-Puelles, A. *Sobre el hombre y la sociedad*. Rialp, Madrid 1976. p. 112.

<sup>33</sup> El pensamiento moderno, desde Maquiavelo (el Maquiavelo maquiavélico de *El Príncipe*, no el maquiaveliano de los *Discorsi*) y Hobbes hasta los principales autores del liberalismo, ha ido excluyendo progresivamente el elemento virtuoso el bien común del Estado. De modo que los ingredientes del bien común quedan reducidos al bienestar material y a la seguridad, mutilándose la finalidad última de la comunidad política, que no es otra sino posibilitar y favorecer la virtud. El extremo de esto lo encontramos en el liberalismo político, (con su ideal de *neutralidad* estatal), y en el utilitarismo bienestarista (o “welfarista”), bases, junto al socialismo, del llamado, Estado de Bienestar. Aunque también existen diversas excepciones individuales como A. MacIntyre, o también corrientes, como el caso del neorepublicanismo clásico y renacentista (o humanismo cívico) y del comunitarismo, entre otros.

como tampoco la paz, si estos no están adecuadamente distribuidos.<sup>34</sup> Además, el bienestar material no es algo puramente material en sí mismo sino que lo es en la medida en que lo son los medios exteriores necesarios para alcanzarlo, esto se ve claro cuando se advierte que el bienestar material es incluso una obligación moral y espiritual para el ser humano (vgr. alimentarse es una necesidad moral para el hombre).

Asimismo, existe otro argumento, conexo con el bien común y lo justo político, que justifica la preocupación por una adecuada distribución política de los bienes materiales, se trata del principio de la *dignidad humana*. Esta es la cuarta conexión que observa la justicia distributiva. En efecto, el hombre, al tratarse de un ser material y espiritual, requiere de un mínimo de bienes materiales, no sólo para poder desarrollarse físicamente, sino incluso para poder llevar a cabo la virtud y la orientación teleológica de su naturaleza hacia la felicidad o beatitud. A este respecto, indica Santo Tomás:

«Ha de considerarse que algunos de los bienes exteriores se requieren para la felicidad, como instrumentos que nos hacen falta para ejercer las operaciones virtuosas, en las cuales consiste la felicidad».<sup>35</sup>

Por ello, el respeto y fomento de la dignidad humana, elemento ineludible del bien común, implica respetar las condiciones de una digna existencia humana y las necesidades que tiene el hombre para poder cumplir con su finalidad natural, máxime con su finalidad última contemplativa.<sup>36</sup> Por eso cabe afirmar que existe una relación entre las condiciones para un desarrollo humano acorde con su dignidad y el bienestar exterior o *exterior prosperitas*.

Asimismo, esta dignidad humana es la que fundamenta en el plano natural la intrínseca *función social de la propiedad privada*. De ahí que Santo Tomás afirme que:

---

<sup>34</sup> “La paz no depende únicamente de la abundancia de estos bienes. Por muy grande que sea la cantidad de ellos, no cabe hablar de bienestar material –ni, por tanto, de paz– si no existe a la vez una justa distribución. Desde la perspectiva superior que el bien común representa, el bienestar material y la justa distribución de los bienes se implican mutuamente, aunque las nociones respectivas sean de suyo distintas”. Millán-Puelles, A. *Sobre el hombre y la sociedad*. Rialp, Madrid 1976. p. 114-115.

<sup>35</sup> Santo Tomás de Aquino. *Comentarios a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Eunsa, Pamplona 2001. p. 102.

<sup>36</sup> «Como el hombre feliz es hombre, tiene necesidad de un bienestar exterior. En efecto, la naturaleza humana no es autosuficiente con relación a la contemplación, a causa de la condición corporal, que para su sustentación necesita de cosas exteriores [...]» Ibid. P. 581.

«Por lo que toca al uso, el hombre no debe tener las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que esté pronto a comunicarlas para atender a las necesidades de los demás».<sup>37</sup>

Dicha función social, sin menoscabo del legítimo derecho a la *posesión privada* de bienes, exige que esta legítima posesión privada también sea referida a las exigencias del bien común, designando como responsables de ese *uso social* de la propiedad tanto a la autoridad como al individuo. Esta doctrina estipula igualmente el derecho natural del indigente a los bienes materiales de aquellos a los que les sobran: «Las cosas que algunos tienen en sobreabundancia se deben, por derecho natural, al sustento de los necesitados».<sup>38</sup> Nuevamente, la obligación principal de este sustento al necesitado recae sobre los propietarios de los mismos pero también sobre la autoridad, pues como argumenta Millán-Puelles:

«Es preciso, por tanto, para garantizar el cumplimiento de este deber común y no diferenciado, que alguien se encargue de coordinar la acción y de exigir a cada cual la parte que *proporcionalmente* le corresponda dar, ya que de lo contrario puede resultar insatisfecho este derecho de los necesitados. Este doble deber de coordinar y exigir requiere una adecuada información y un poder suficiente, de que carecen los particulares, aparte de que ninguno de ellos tiene por qué cargar con tales obligaciones. Es, pues, la autoridad quien ha de correr con ellas, empleando los medios que sean más oportunos».<sup>39</sup>

De ello surge el deber de obedecer a la autoridad en materia de ayuda a los necesitados, como puede ocurrir, por ejemplo, en el pago de los impuestos que se dirigen a un fin económico-social. Lo cual no obsta para que los ciudadanos también realicen esta obligación según la eminente virtud de la caridad, superadora de la justicia, sobre todo en aquellas situaciones en las que el Estado no puede o no sabe actuar adecuadamente.

Como conclusión de lo dicho anteriormente, se puede afirmar que existe una correlación entre: la responsabilidad de la comunidad política y de la autoridad en el bien común de todos sus ciudadanos; la dignidad de la persona humana; el decoro y bienestar humanos; la autosuficiencia o autarquía; y la vida feliz, virtuosa y contemplativa del ciudadano en orden a la verdad y el bien.

---

<sup>37</sup> *Suma Teológica*, II-II, q. 66, a.2

<sup>38</sup> *Suma Teológica*, II-II, q. 66, a.7. También se refiere aquí Santo Tomás al derecho del que se encuentra en extrema necesidad de apropiarse de un bien ajeno.

<sup>39</sup> Millán Puelles, Antonio. *Persona humana y justicia social*. Rialp, Madrid 1962. p. 100.

### **III. Corolario**

La Doctrina Social de la Iglesia (en adelante, DSI), también ha empleado en diversas ocasiones el término clásico de justicia distributiva, realizando una correcta aplicación y adaptación de la doctrina del Aquinate a las complejas circunstancias de las sociedades contemporáneas. En el documento fundacional de la DSI, la *Rerum novarum* de León XIII (1891), se encuentra ya la justicia distributiva entre sus principales conceptos.<sup>40</sup>

Los fundamentos teóricos en los que se encuadra la justicia distributiva dentro de la DSI: justicia social, bien común, dignidad de la persona, función social de la propiedad privada, etc., son recogidos prácticamente en el mismo sentido que encontramos en las argumentaciones, antes expuestas, de Santo Tomás de Aquino.<sup>41</sup>

En cuanto a los principales temas a los que la DSI ha aplicado este concepto estructural, cabe destacar, primariamente: las *condiciones socio-laborales de los trabajadores*<sup>42</sup> (en RN n.25 León XIII fundamenta esta aplicación en la

---

<sup>40</sup> Algo que destacará explícitamente Juan Pablo II en la *Centesimus annus* un siglo después cuando evocando a León XIII afirma de él que al intentar resolver ciertos problemas envueltos en la cuestión social «...no dudaba en hablar de “justicia distributiva”» (Juan Pablo II, *Centesimus annus* n.8).

<sup>41</sup> Quiero destacar en este sentido un texto de Juan XXIII en el que todos estos elementos vinculados a la justicia distributiva aparecen mutuamente relacionados, se trata de la *Pacem in terris*, donde, al referirse a las exigencias del bien común se puede leer lo siguiente: «todos los miembros de la comunidad deben participar en el bien común por razón de su propia naturaleza, aunque en grados diversos, según las categorías, méritos y condiciones de cada ciudadano. Por este motivo, los gobernantes han de orientar sus esfuerzos a que el bien común redunde en provecho de todos, sin preferencia alguna por persona o grupo social determinado [...]. Sin embargo, razones de justicia y de equidad pueden exigir, a veces, que los hombres de gobierno tengan especial cuidado de los ciudadanos más débiles, que pueden hallarse en condiciones de inferioridad, para defender sus propios derechos y asegurar sus legítimos intereses. Hemos de hacer aquí una advertencia a nuestros hijos: el bien común abarca a todo el hombre, es decir, tanto a las exigencias del cuerpo como a las del espíritu. De lo cual se sigue que los gobernantes deben procurar dicho bien por las vías adecuadas y escalonadamente, de tal forma que, respetando el recto orden de los valores, ofrezcan al ciudadano la prosperidad material y al mismo tiempo los bienes del espíritu.» (PT 56-57).

<sup>42</sup> A. J. Faidherbe considera que dentro de las consideraciones sobre la justicia distributiva habría que incluir el, ya clásico tema en la DSI, del salario familiar de los trabajadores. Faidherbe, A.J. *La justice distributive*. Librairie du Recueil Sirey, Paris, 1934. p. 149 y ss. En sentido contrario se manifiesta Alejandro Chafuen, quien, apoyando su defensa del liberalismo económico en algunos escolásticos tardíos, afirma que, para estos, la determinación del salario mínimo no debía observar las necesidades

contribución de los trabajadores al bien común y la necesidad de bienes exteriores para el ejercicio de la virtud); la *educación* (vgr. *Divini illius magistri* 26-27); y la *justa distribución de las riquezas*. En cuanto a esto último, hay importantes estudiosos de la DSI que consideran esta cuestión naturalmente relacionada con la justicia distributiva, aunque su principio directivo se encuentre más bien en la justicia social. Este es el caso del Cardenal Herrera Oria, quien precisando el sentido de la justicia distributiva y su relación con la social afirma: «Concepto más completo que el que se lee en algunos moralistas acerca de la justicia distributiva. Que no es justicia que “reparte honores, premios y cargos”. Esa es la dimensión menor. Es virtud que *distribuye equitativamente la renta nacional*. Esa es la dimensión mayor». <sup>43</sup> En fin, quede apuntada la cuestión puesto que el desarrollo de la misma no es factible por las naturales limitaciones de este escrito.

Por último, antes de concluir quisiera al menos apuntar el hecho de que dentro del panorama de la teoría política contemporánea el tema de la justicia distributiva goza de una gran actualidad, como puede comprobarse, principalmente, a través de las propuestas del *liberalismo igualitario*, las cuales, en su mayor parte, hunden sus raíces o se confrontan de algún modo con la teoría política de John Rawls. <sup>44</sup> El autor de *Una teoría de la justicia* apela explícitamente a este concepto en diversas ocasiones. <sup>45</sup> Pero también existen líneas de pensamiento que se confrontan con la teoría política de Rawls desde la rama *liberal* –o libertarista en el ámbito anglosajón–, así como desde el componente igualitarista. En la línea *liberal* (o libertarista), destaca Robert Nozick, con su influyente *Anarchy, State and Utopia*, donde exige mayor libertad

---

del trabajador y de su familia sino que tan solo debía determinarse dentro del mercado: «Como vemos, De Molina y otros autores escolásticos tardíos no consideran a los salarios (ni siquiera al salario familiar) como tema de justicia distributiva. No corresponde a la autoridad determinar cuáles deben ser los ingresos de los trabajadores». Chafuen, Alejandro. “Justicia distributiva en la escolástica tardía” en *Economía y Ética*. Rialp, Madrid 1991. Edición inglesa: Christians for freedom. Ignatius Press, San Francisco 1986.

<sup>43</sup> Herrera Oria, Á. Op. Cit. p.454. A. Chafuen se opone igualmente a esta consideración apelando nuevamente a algunos escolásticos tardíos. A nuestro juicio es necesario realizar una revisión de las interpretaciones liberales que se han hecho de los escolásticos tardíos para, digámoslo así, romper con el monopolio existente e instaurar una libre competencia en la auténtica y fidedigna interpretación de estos importantes autores en el terreno político y económico.

<sup>44</sup> Aunque conviene notar que esta readaptación actual del concepto aristotélico-tomista por parte de las teorías políticas rawlsianas y post-rawlsianas no es tan coherente y fiel a su raíz como la que viene desarrollando la DSI.

<sup>45</sup> Véase: Rawls, John. «Distributive Justice» en Laslett P. y Runciman W. G. (eds.), *Philosophy, Politics and Society*. Basil Blackwell, London. P. 58-82.

a la teoría rawlsiana, pero subrayando los límites de un Estado mínimo, para evitar caer en un posible extremo de ausencia de Estado. También en esta línea podría ubicarse, en cierto modo, el liberalismo de la Escuela Austriaca. Dentro de la cual destaca el ya citado Friedrich A. von Hayek, que aunque desarrolla su teoría al margen de las propuestas rawlsianas, en un momento posterior inicia esta confrontación. Hayek realiza un importante ataque al concepto de justicia social y al de justicia distributiva, principalmente en el capítulo IX del -ya comentado- segundo volumen de *Derecho, legislación y libertad*, intitulado: “La justicia social o distributiva”. Por otro lado, desde una concepción más encuadrada dentro de la rama *igualitarista*, cabe destacar las propuestas de G. A. Cohen,<sup>46</sup> J. Elster<sup>47</sup> y M. Walzer.<sup>48</sup> Por último, desde una concepción media entra ambas y, a su vez, más enraizada en la concepción aristotélica de la política, destacan Martha Nussbaum<sup>49</sup> y Amartya Sen.<sup>50</sup>

En este orden de cosas, también sería interesante destacar una propuesta política, prácticamente olvidada, que hicieran a principios de siglo G. K. Chesterton y Hillaire Belloc, dicha propuesta se denominó *distributismo*, la cual, huyendo de las concepciones capitalista y socialista, defendía una concepción de la comunidad política y del Estado fuertemente vertebrada en el principio de participación y en el principio de subsidiariedad, de modo que el Estado fuera capaz de promover unas condiciones dignas y de justicia social para que el ciudadano pudiera participar en los deberes y derechos implicados en el bien común.

Para concluir, hay que precisar que aunque existe una obligación por parte de la autoridad en la justa distribución de aquellos bienes exteriores que son necesarios para el bien común, como se ha expuesto, dicho bien común también es obligación del ciudadano. Por ello, las obligaciones del Estado a este efecto, lejos de impedir u obstaculizar la libre iniciativa y la participación del ciudadano en el desarrollo del bien común, tiene que garantizarlas y promoverlas siguiendo el «inamovible e inmutable» principio de subsidiariedad. De otro modo, se llega al error político de un Estado paternalista y asistencialista y de una ciudadanía a la que se le arrebatara la

---

<sup>46</sup> Cohen, G.A. “Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice”, *Philosophy and Public Affairs*, 1997

<sup>47</sup> Elster, Jon. *Justicia local: De qué modo las instituciones distribuyen los bienes escasos y cargas necesarias* Barcelona, Editorial Gedisa, 1994.

<sup>48</sup> Walzer, Micahel, *Spheres of Justice, A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books, 1983

<sup>49</sup> Véase principalmente: Nussbaum, M. “Nature, function and capability: Aristotle on political distribution”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, (vol. Suplementario). Oxford 1988

<sup>50</sup> Sen, Amartya. *Inequality Reexamined*. Oxford University Press, Oxford 1992.

libertad política en la paradójica intención de hacerla posible. Además, en este proceso, el ciudadano va quedando relegado a la consideración de un elemento pasivo que tan solo reivindica derechos a un Estado providente. Este error se ha materializado en la concepción socialista del Estado y sigue vigente, en un grado distinto, dentro de muchas de las actuales concepciones del Estado de Bienestar.

Por todo ello, cabe afirmar que el actual enfoque del Estado de Bienestar –aun con sus indudables elementos positivos–, en la medida en que defiende un bienestar materialista y un liberalismo moral (una política éticamente neutral o desmoralizada), constituye una traición a la esencia del bien común clásico, ciertamente dirigido a una suficiencia material, pero también, por encima de ella, hacia la virtud de los ciudadanos y hacia la contemplación de lo divino.