

JOSÉ GABRIEL CORNEJO

Abogado asociado en la organización Dignidad y Derecho  
Ayudante de cátedra de la Universidad San Francisco de Quito (Ecuador)  
en las materias de Filosofía del Derecho y Derecho Constitucional  
jgcomejo96@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8839-4507>

PABLO A. PROAÑO

Abogado asociado en la organización Dignidad y Derecho  
Candidato a magíster en derecho constitucional  
por la Universidad Técnica Particular de Loja (Ecuador)  
pablo.a.proano@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9222-353X>

Recibido: 30/10/2022 - Aceptado: 25/11/2022

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Cornejo, José Gabriel y Proaño, Pablo A. (2022). Bien común y democracia liberal: un análisis de compatibilidad en torno a la teoría de Dominique Philippe. *Revista de Derecho*, 21 (42), 15-39. <https://doi.org/10.47274/DERUM/42.2>

## Bien común y democracia liberal: un análisis de compatibilidad en torno a la teoría de Dominique Philippe

15

**Resumen:** El conflicto entre bien común y democracia liberal podría existir o no dependiendo del significado que se atribuya a dichos conceptos. Históricamente, la realización del bien común ha sido un tema de interés para pensadores políticos. Además, este término ha sido incluido en ordenamientos jurídicos de Estados de tendencia liberal-democrática. Por ello, en este ensayo se analizan dichos conceptos y se expone en qué manera pueden ser compatibles, con un énfasis en la teoría de Dominique Philippe sobre el bien común. Primero, se hace una reconstrucción teórica del pensamiento democrático-liberal. Luego, se realiza un recuento histórico del bien común, identificando las principales posturas filosóficas que han influenciado en su comprensión en determinadas etapas. Posteriormente, se expone la comprensión en determinadas etapas. Posteriormente, se expone la posición de Dominique Philippe acerca del bien común. Por último, se examina la compatibilidad de la postura del filósofo respecto de una democracia liberal.

**Palabras clave:** bien común, democracia liberal, pluralismo, Dominique Philippe, Estado

## Common good and liberal democracy: a compatibility analysis around Dominique Philippe's theory

**Abstract:** The conflict between the common good and liberal democracy may or may not exist depending on the meaning attributed to these concepts. Historically, the realization of the common good has been a matter of interest to political thinkers. Moreover, this term has been included in the legal systems of states with a liberal-democratic tendency. This essay therefore harmonizes these concepts and explains how they can be compatible, with an emphasis on Dominique Philippe's theory of the common good. First, there is a theoretical reconstruction of liberal-democratic thought. Next, a historical account of the common good is made, identifying the main philosophical positions that have influenced its understanding at certain stages. Then, Dominique Philippe's understanding of the common good is presented. Finally, the compatibility of the philosopher's position on a liberal democracy is examined.

**Keywords:** common good, liberal democracy, pluralism, Dominique Philippe, State.

16

## Bem comum e democracia liberal: uma análise da compatibilidade em torno da teoria de Dominique Philippe

**Resumo:** O conflito entre o bem comum e a democracia liberal pode ou não existir dependendo do significado atribuído a esses conceitos. Historicamente, a realização do bem comum tem sido uma questão de interesse para pensadores políticos. Além disso, esse termo foi incluído nos ordenamentos jurídicos dos estados com tendência liberal-democrática. Este ensaio, portanto, harmoniza esses conceitos e explica como eles podem ser compatíveis, com ênfase na teoria do bem comum de Dominique Philippe. Primeiro, há uma reconstrução teórica do pensamento liberal-democrático. Em seguida, é feito um relato histórico do bem comum, identificando as principais posições filosóficas que influenciaram sua compreensão em determinadas etapas. Em seguida, é apresentada a compreensão de Dominique Philippe sobre o bem comum. Por fim, examina-se a compatibilidade da posição do filósofo com uma democracia liberal.

**Palavras-chave:** bem comum, democracia liberal, pluralismo, Dominique Philippe, Estado.

## 1. Introducción

El presente ensayo ofrece una reflexión acerca del bien común y su relación con una sociedad construida sobre valores democrático-liberales. El problema reside en que, entre distintas posturas teóricas, no existe acuerdo sobre el significado de “bien común”. De este modo, la compatibilidad o incompatibilidad de éste respecto de una democracia liberal dependerá del sentido en el que se lo comprenda. El objetivo de este trabajo consiste en ofrecer un repaso general sobre el pensamiento democrático liberal y distintas nociones de bien común. Posteriormente, se expone el pensamiento de Dominique Philippe<sup>1</sup>, a fin de demostrar que su teoría del bien común es compatible con una democracia liberal.

Respecto de la relevancia de este estudio, primero, hay que notar que la idea de bien común está presente en distintos ordenamientos jurídicos de diseño democrático en Latinoamérica (por ejemplo, la Constitución de Chile, art.1; Constitución de la República del Ecuador, 2008, artículo 87; Constitución Política del estado de Bolivia, arts. 385 y 270; Constitución Política de Colombia, arts. 133 y 333; Constitución de Perú, art. 70)<sup>2</sup>, ya sea porque sus constituciones la incorporan o porque la Convención Americana de Derechos Humanos, en el artículo 32 numeral 2, señala que “[l]os derechos de cada persona están limitados por los derechos de los demás, por la seguridad de todos y por las justas exigencias del bien común, en una sociedad democrática.” (Convención Americana de Derechos Humanos, 1969, artículo 32) . ¿Qué pueden significar las justas exigencias del bien común en una sociedad democrática? Nos encontramos aquí con el fenómeno de la vaguedad y ambigüedad de los textos normativos (Hart, 1957) . Para reducir la indeterminación subsecuente, se analizará la compatibilidad de los diferentes conceptos de bien común, poniéndolos a prueba, con la noción de democracia liberal<sup>3</sup>. En este trabajo, como se dijo, la referencia principal será el filósofo Dominique Philippe. En segundo lugar, por motivos teóricos, es importante ir tras una reconstrucción genealógica de la expresión “bien común”, investigando sus raíces filosóficas, para dar un fundamento a su interpretación. Sobra decir que el estudio del derecho siempre requiere un aspecto teórico que sirva de base tanto para la construcción de doctrina como de jurisprudencia. En tercer lugar, por razones político-sociales, si es mirado desde cierta perspectiva, el concepto de bien común podría servir como un criterio orientativo para abordar algunos de los problemas recurrentes que deterioran tanto las libertades personales como al sistema democrático.

Este trabajo se sitúa en el estudio de la *teoría de la justicia*, de acuerdo con el planteamiento de Norberto Bobbio. El jurista italiano explicó, en *Iusnaturalismo y positivismo jurídico*: “la filosofía del derecho que he cultivado, y a la que he dedicado preferiblemente mis cursos universitarios, se compone de tres partes que llamamos respectivamente: a) Teoría del derecho; b) teoría de la justicia, c) teoría de la ciencia jurídica” (Bobbio, 2015, p. 56). De

1 Dominique Philippe (1912-2006) fue doctor en filosofía y profesor de la Universidad de Friburgo (Suiza). Fue autor de 35 libros traducidos en varios idiomas y publicó centenas de artículos filosóficos.

2 La Constitución uruguaya -art. 7- utiliza el término interés general, y no alude al bien común. Sin embargo, siendo la aplicación del derecho en gran medida un problema de interpretación, el significado atribuible a la expresión “interés general” podría ser la misma que en esta investigación se refiere al “bien común”; esto, sin perjuicio de las diferencias semánticas que puedan surgir desde un punto de vista teórico.

3 No ignoramos que la definición misma de una democracia liberal está, también, sujeta a múltiples interpretaciones. Sin embargo, en este trabajo, por motivos metodológicos, suponemos la “corrección” de las premisas generales con las que caracterizamos más adelante el concepto de democracia liberal o de Estado liberal-democrático (tomando como base, principalmente, el aporte de la escuela analítica genovesa del derecho).

este modo queda trazado el objeto del estudio de la filosofía del derecho. Servirse de la clasificación bobbian para enmarcar el presente texto confiere al lector una clave para comprender mejor el tema de este trabajo. Específicamente, dice Bobbio (2015, p. 57): “me parece siempre iluminador considerar a la teoría de la justicia como estudio material del derecho y a la teoría del derecho como estudio formal.”

Con respecto a la metodología, en este trabajo se emplean diversos modelos para abordar el tema y proponer una respuesta al problema de investigación. En la primera parte del ensayo se realiza una exposición histórica de la noción de bien común. Posteriormente, se recurre a una exposición teórica de los conceptos de democracia y bien común. Finalmente, se procede a tratar el problema planteado: la compatibilidad del pensamiento de Dominique Philippe sobre el bien común respecto de una democracia liberal.

Decía Maldonado (2019, p.18) que la “libertad e igualdad [...] no están necesariamente disociadas o en conflicto; al contrario, esto depende, llanamente hablando, de las respuestas a las preguntas ‘¿qué libertad?’ y ‘¿qué igualdad?’”. De forma análoga, la noción del bien común no necesariamente es incompatible con una democracia liberal que favorece el pluralismo; todo dependerá de lo que se entienda por bien común y por democracia liberal. El conflicto podría existir o no dependiendo de los significados que se atribuyan a dichos conceptos. El asunto no es baladí, pues existen posiciones que, de entrada, postulan nociones de bien común incompatibles con las libertades fundamentales, el pluralismo o la democracia, según se verá en el momento oportuno.

Este ensayo empieza con una breve reconstrucción histórica y teórica del pensamiento liberal-democrático (sección 2). Luego, se exponen, en orden cronológico, diferentes nociones sobre el bien común, y se las clasifica de acuerdo con la corriente de pensamiento que representan, analizando de modo general su compatibilidad con la democracia liberal (sección 3). Después, se expone la noción de bien común según el pensamiento de Dominique Philippe (sección 4). Posteriormente, se responde a la pregunta de investigación: ¿es el concepto de bien común, planteado por Philippe, compatible con una democracia liberal? (sección 5). Por último, se sintetiza lo estudiado y se ofrecen las conclusiones de la investigación (sección 6).

## 2. El pensamiento democrático-liberal

Corresponde ahora aproximarse al pensamiento democrático liberal a través de un estudio histórico-reconstructivo del problema, ante todo, a través del punto de vista de la historia de las ideas.

### 2.1. Antecedentes históricos

El *Instrumentum Pacis Monasteriense* y el *Instrumentum Pacis Osnabrugense* son los tratados en los cuales reside el “certificado de nacimiento del moderno Estado nacional soberano, base del Estado democrático del derecho actual” (Toscano, 2006, p.1). En efecto, estos marcaron el fin de la Guerra de los Treinta Años, y son el resultado de la llamada Paz de Westfalia (24 de octubre de 1648). Los dos signos distintivos de estos instrumentos

fueron, conforme dice Toscano (2006, p.14), por un lado, “la consolidación de la libertad de culto (asociada a la secularización del Estado) y, [por el otro,] la afirmación formal de la soberanía estatal.”

Precisamente, la Paz de Westfalia consolidó la soberanía estatal junto a una primera forma de la libertad de culto. Esto es importante ante todo porque, como dice Maldonado (2020, p.9): “[l]a base de la concepción moderna del constitucionalismo puede hacerse descansar, en este sentido, en la forma laica del Estado”, pues “es esta y no otra aquella que permite la puesta en marcha de las ideas liberales en los Estados modernos, en la medida en que presupone la libertad de conciencia.”

Poco más de un siglo después, la Revolución americana y la Revolución francesa jugaron un rol trascendental para instaurar un constitucionalismo moderno, cimiento institucional de la democracia liberal (Horst, 2005, p.3). De hecho, en la *Virginia Declaration of Rights* de 1776, los americanos acogieron la idea de soberanía popular, la noción de gobierno representativo, de principios universales, la existencia de derechos fundamentales que servían como “base y fundamento del gobierno”, conforme indicaba Horst (2005, p.7), la Constitución como norma suprema, el gobierno limitado, la separación de poderes, y otros aspectos que aún hoy se conservan.

Poco más tarde, en Francia, la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789* planteó una idea fundamental para el derecho moderno: “[u]na sociedad en la que no esté establecida la garantía de los derechos, ni determinada la separación de los poderes, carece de Constitución” (artículo 16). A partir de entonces –atendiendo a un criterio axiológico–, la Constitución sería la norma que en un Estado liberal “instituye y limita aquel supremo poder político” (Barberis, 2008, p. 126) y garantiza la vigencia de los derechos del individuo. De hecho, una democracia liberal es democracia en tanto que se distribuye el poder y es liberal en tanto que se limita el poder para proteger los derechos (Maldonado, 2019, p. 39).

## 2.2. Aspectos teóricos

### 2.1.1. Libertad y poder

El Estado democrático tiene como fundamento ideológico la *igual libertad* de las personas, estando el gobierno limitado principalmente a causa de los derechos de los individuos (Maldonado, 2019, p. 32). Bobbio señala que “[h]ay una acepción de libertad, y es la acepción preponderante en la tradición liberal, de acuerdo con la cual ‘libertad’ y ‘poder’ son dos términos antitéticos que denotan dos realidades contrastantes entre ellas” (Bobbio, 1993, p. 21). Según esta línea de pensamiento, en una relación, cuando el poder de imperar (mandar o prohibir) de una persona aumenta, la libertad de otra disminuye<sup>4</sup>.

Por tal motivo, el liberalismo es partidario de un gobierno limitado, respetuoso de los derechos individuales. Es más, la definición de libertad en la doctrina liberal de Bobbio (1993, p.23) se entiende ante todo como libertad frente al Estado. Esta postura se debe

4 Vale la pena señalar que una postura que considera, *a priori*, que el poder es siempre una limitación a la libertad de otro podría ignorar que, en realidad, es posible que exista una autoridad o un superior que coopere con un individuo para ayudarlo a alcanzar alguna finalidad personal. Se considera que es importante mantener la distinción entre los conceptos: poder, autoridad y paternalismo. Bien diferenciadas estas nociones, podría afirmarse que en situaciones en donde el poder se pone al servicio de otro o de la comunidad, este sería motivo de incremento de libertad y no de alienación.

también a la concepción de que el individuo, es soberano sobre sí mismo: “sobre su mente y sobre su cuerpo, el individuo es soberano”, decía John S. Mill (1997, p.95). Por estas consideraciones, “[e]l estado de derecho liberal, por ende, asume la existencia de ciertos ‘derechos inviolables’. El poder jurídico se convierte en un poder limitado en sus poderes y distribuido en sus funciones” (Maldonado, 2019, p. 39).

### 2.1.2. Libertad y democracia

La doctrina liberal preparó el camino para la llegada de la democracia moderna. Como indica Maldonado (2019), ésta reivindica las libertades democráticas (derechos políticos), justamente en la medida en que estas servirían como garantía de la vigencia de las libertades liberales (derechos de libertad), porque si la persona es libre, entonces tiene derecho a participar en la vida política.

El pueblo soberano es entendido como el conjunto de los ciudadanos libres y con iguales derechos de participar en la vida política. En la democracia existe una “asamblea de representantes elegidos periódicamente por el pueblo, y responsables por tanto frente a los electores” (Bobbio, 1988, p. 17). En ella, las decisiones se toman mediante la regla de mayoría, aunque se espera que estas decisiones –en la teoría al menos– no vayan en contra de los derechos que hacen posible al sistema: los derechos de libertad (atados a las libertades liberales) y los derechos políticos (vinculados a las libertades democráticas). Por ello, “el procedimiento democrático sin la garantía de las libertades liberales (expresión, reunión, etc.) [sería] simplemente ficticio, no real” (Maldonado, 2020, p. 17).

### 2.1.3. Democracia liberal y elogio de la variedad

Para continuar el planteamiento, hace falta mencionar la importancia que esta tradición concede al pluralismo y a la variedad. El liberalismo estima que la pluralidad de opiniones y fines personales es un aspecto positivo para la sociedad. Para Bobbio, “[a]l lado de los temas de libertad individual como objetivo único del Estado y del Estado como medio y no como fin en sí mismo [...] [existe] otro motivo de gran interés para la reconstrucción de la doctrina liberal: el elogio de la variedad” (1993, p. 27). Hay, según su postura, una contraposición entre la variedad individual y la uniformidad del Estado, y mal haría este en ahogar la primera por resguardar la segunda, pues la pluralidad de opiniones e intereses podría llevar al progreso mediante el debate de ideas para buscar la verdad, la competencia económica para conseguir un mayor bienestar social, y una competencia política para la elección de los mejores gobernantes (Bobbio, 1993, p. 29). La tolerancia sería un requisito fundamental para mantener viva la diversidad y la fecundidad que le está aparejada. En la misma obra, Bobbio cita, entre otros, a Humboldt: “lo que el hombre persigue y debe perseguir, es la variedad y la actividad” (p. 27). En estas palabras se puede hallar de modo claro lo que Bobbio denomina *fecundidad del antagonismo*.

### 2.1.4. Democracia liberal y tolerancia

Queda por desarrollar la cuestión del grado de “variedad” que un sistema liberal democrático resiste. ¿Acaso es compatible con todo tipo de postura ideológica? De acuerdo con Riccardo Guastini, en una democracia liberal

se [podría] tolerar algunas éticas normativas diferentes de la propia, sin que por ello se toleren todas. Es el caso, por ejemplo, de una ética liberal no suicida, que excluya de su objeto de tolerancia a las éticas intolerantes (de una política democrática que excluya de su objeto de tolerancia a los partidos fascistas, etc.) (Maldonado, 2019, pp. 33,34).

El principio de tolerancia es uno de los pilares del sistema democrático-liberal. Aquel, dice Maldonado, proviene de la noción de la persona como alguien libre, y del conjunto de individuos como seres que poseen una igual libertad. En este sentido, algunos –como Kelsen– señalan que la democracia liberal se asienta en el relativismo de los valores. Por ejemplo, Maldonado (2019, p. 32) indica: “[S]i ningún principio o valor (y, en consecuencia, ningún sistema moral) es *per se* superior, la única forma de sostener un determinado sistema –asumiendo siempre esta premisa– es concebir a los diferentes sistemas morales en paridad”. El único requisito para dicho tratamiento sería que dichos sistemas morales no se colapsen recíprocamente.

Será, pues, particularmente importante tener en cuenta el principio de tolerancia al momento de analizar si la propuesta sobre el bien común que se ofrecerá en este texto será o no compatible con una sociedad pluralista (entiéndase la expresión “sociedad pluralista” como una consecuencia de los valores democrático-liberales).

### 3. Preámbulo sobre el bien común

Han existido, históricamente, distintas maneras de concebir la idea de bien común, lo cual varía, naturalmente, según el autor que se examine. Con el fin de facilitar la lectura y la revisión de las posturas más relevantes, se expondrá el pensamiento de los autores según un orden cronológico (desde los antiguos hasta los contemporáneos) y axiológico (separando entre idealistas y realistas, y entre organicistas e individualistas).

#### 3.1. Antecedentes históricos

##### 3.1.1. Los antiguos: idealismo y realismo

Se empieza por la revisión de los clásicos, con Platón y Aristóteles como principales exponentes. Por el lado del idealismo, la filosofía platónica gira en torno a la premisa de la existencia de dos órdenes o niveles distintos: el mundo inmutable de las ideas (del cual no se tiene experiencia sensorial) y el mundo sensible (la realidad percibida por los sentidos) (Martínez, 2017). El discípulo de Sócrates tenía una particular preocupación por el “Bien en sí” –un bien ideal– y sus exigencias. Por ello, “el Rey, un contemplativo del Bien en sí, deberá legislar a la luz de esta exigencia para realizar y mantener un orden de justicia [...]” (Philippe, 2008, p. 12). Estas consideraciones permiten entender con mayor claridad su postura relativa al bien común:

El auténtico arte político no debe preocuparse del bien privado, sino del bien común, pues el bien común estrecha los vínculos ciudadanos, mientras que el bien privado los disuelve, y tanto el bien particular como el bien común salen ganando si este segundo está sólidamente garantizado con preferencia al otro. (Platón, 1972, p.875)

Desde una aproximación que se puede denominar realista, Aristóteles, discípulo de Platón, llegó a conclusiones distintas. En su *Ética a Nicómaco*, el filósofo señala que mientras que, para Platón, la finalidad ética es el “Bien en sí”, para él lo es el bien real (Aristóteles, 349 A.C./1998), del que se puede tener experiencia en el mundo por la inmediación de los sentidos. Al abandonar la concepción de su maestro, Aristóteles señala que el bien común se relaciona con las condiciones colectivas de la felicidad (p. 15-16), aunque esta tiene un carácter eminentemente personal.

### 3.1.2. Los medievales: preponderancia del organicismo

Llegado el medievo, para elaborar su teología, Tomás de Aquino se apoyó en las bases filosóficas proporcionadas por Aristóteles. Esto significa que la suya fue una postura realista, en la medida en que Aquino incorporó en su obra el pensamiento aristotélico.

Fioravanti señala que el pensamiento del Aquinate está ligado también a la metáfora organicista según la cual la comunidad política es un organismo (un todo) compuesto de distintos miembros (las partes) que serían los individuos. Se mira “al conjunto de relaciones existentes de hecho en la comunidad política en toda su amplitud, y ya no sólo desde el punto de vista del príncipe, de sus prerrogativas, de sus deberes” (Fioravanti, 2011, p. 46). Bajo esta postura, comenta Fioravanti, el todo es más importante que las partes, y la trascendencia del príncipe reside en que este existe en función de la comunidad política.

Cuando el Aquinate habla del bien común, se refiere al bien de la comunidad política según la visión organicista. De hecho, él dice, “es evidente que todos los que integran alguna comunidad se relacionan con [esta], del mismo modo que las partes con el todo; y como la parte, en cuanto tal, es del todo, de ahí se sigue también que cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo” (Aquino, 1989, II-II, q. 58, a. 6).

También cabe mencionar que, para Aquino, existe una relación estrechísima entre el concepto de “ley positiva” y bien común. La ley positiva tendría que ser una orden racional orientada al bien común y promulgada por quien tiene a su haber el cuidado de la comunidad (Aquino, 1989, I-II, q. 90, a. 4). De acuerdo con su visión, la función de la legislación es la de orientar hacia el bien común. No obstante, cabe mencionar que cuando Tomás habla del bien común, en ocasiones lo hace de forma filosófica, en referencia a aquel de la comunidad política, y en otras, en modo teológico, refiriéndose a Dios como el bien común de los seres humanos.

Dicho esto, vale señalar que en la *Summa Theologiae* escribió: “No es recta la [voluntad] de quien quiere un bien particular si no lo refiere al bien común como a un fin” (I-II, q. 19, a. 10). Sin embargo, en el contexto en el que lo escribió, Aquino no habla del bien común de la comunidad (en lenguaje filosófico), sino que se refiere al bien divino; esto es, a Dios y al respeto de sus leyes (en términos teológicos). Por ello, su postura no ha de entenderse como una sumisión del “individuo, sus derechos, deberes y aspiraciones, en un colectivo de corte hegeliano, orientado hacia la aspiración de un absoluto colectivo” (Baquero, 2009), sino como una exigencia cristiana de conformar la búsqueda de un bien particular a la voluntad del Creador. Pues el mismo Aquino plantea que “el hombre no se ordena a la comunidad política con todo su ser y con todas sus cosas, [...] todo lo que el hombre es [...] ha de ser ordenado a Dios” (1989, I-II, q. 21, a. 4).

De acuerdo con su postura, el bien común no exige del individuo el desarrollo de todas las cualidades humanas, puesto que ellas exceden lo que se puede requerir de alguien en tanto que miembro de una comunidad (Aquino, 1989)<sup>5</sup>. Además, es importante resaltar que para Aquino:

la ley humana está hecha para la masa, en la que la mayor parte son hombres imperfectos en la virtud. Y por eso la ley no prohíbe todos aquellos vicios [...], sino sólo los más graves, aquellos de los que puede abstenerse la mayoría y que [...] hacen daño a los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría subsistir, tales como el homicidio, el robo y cosas semejantes. (1989, *II-II*, q. 96, a. 2)

Ahora, volviendo al organicismo medieval, Fioravanti considera que dicha forma de entender la sociedad allanó el camino a una visión centrada en el individuo, puesto que:

será cada vez más relevante saber cómo en el plano político la comunidad representa –con el rey y junto al rey– al conjunto de poderes y de las relaciones existentes dentro de ella, cuál es el derecho que usa y qué parte tiene el rey en su producción, y en general cuáles son los derechos efectivamente asegurados [...]. (Fioravanti, 2011, p. 46)

Por último, comenta Fioravanti que es indudable el hecho de que los medievales estaban interesados en saber, cada vez más, qué normas regulan la relación entre el príncipe y las partes de la comunidad que está a su cargo (2011, p. 47).

### 3.1.3. El pensamiento renacentista: valoración del individuo

El paso del organicismo al individualismo se operó al finalizar la Edad Media. Así, Zagrebelsky señala que el individuo pasó a sustituir a la comunidad como el centro de atención de la teoría política, en particular debido al humanismo renacentista (Zagrebelsky, 2018, p. 79). A este respecto, el *Discurso sobre la dignidad del hombre*, escrito por Pico della Mirándola, sirve como muestra. Su autor defendía la idea de que la dignidad del ser humano reside en la capacidad de gobernarse a sí mismo, bien para volar alto como los ángeles mediante el cultivo de su inteligencia, o bien para arrastrarse como las bestias por la preeminencia de las bajas pasiones<sup>6</sup>. Carlos Freile (2018, p. 12) considera que las características del humanismo occidental eran la exaltación del hombre y de la naturaleza, como se ve en uno de los lemas de la época, pronunciado por Hermes Trismegisto: “¡qué gran milagro es el hombre!”.

Lo esencial es que los humanistas pusieron el acento en el individuo y su libertad, por encima de la comunidad política. Se recalca la confianza en la capacidad humana para forjar su destino, y se rechazó –dice Freile– la idea medieval de la condición miserable de la humanidad (2018). Esto influyó en la concepción del bien común por parte de los modernos, como se verá a continuación.

5 Dice Aquino: “la ley humana no legisla acerca de todos los actos de todas las virtudes, sino solamente de los que son ordenables al bien común” (Tomás de Aquino, S. (1989). *Suma Teológica* (primera edición. F. Barbado Viejo, Trad.) *II-II*, q. 96, a. 3).

6 Ahora, no podemos dejar de señalar que tal definición de dignidad humana, como capacidad de autogobierno, podría llevar a problemáticas consecuencias como la necesidad de afirmar que son menos dignos aquellos quienes, en particular, no tienen semejante autonomía (por ejemplo, los incapaces, niños y adolescentes, enfermos, personas con discapacidad, entre otros).

### 3.1.4. Los modernos: consolidación del individualismo y nuevos organicismos

Waheed señala que, en los albores del liberalismo, John Locke utilizó como sinónimas a las expresiones *common good* y *public good* (Maldonado, 2020)<sup>7</sup>, para referirse a los intereses comunes de los miembros de una comunidad política; de hecho, consideraba que tanto el poder legislativo como el militar “son para que no se dirija a ningún otro fin, sino a la paz, la seguridad y el bien público del pueblo” (Waheed, 2018). En cuanto a Rousseau, su concepción sobre el bien común se ve de forma implícita en esta afirmación: “no se puede herir a uno de los miembros sin atacar el cuerpo, y menos aún se puede herir el cuerpo sin que los miembros se vean afectados” (Waheed, 2018).

En este sentido, si bien parece existir cierta similitud respecto de la idea organicista de la sociedad, el acento de la modernidad está puesto en la parte (el individuo) y no en el todo. Aquí, plantea Zagrebelsky, la pregunta dejó de ser “¿qué puesto se me ha asignado?”, sino “¿qué puesto me asigno yo?” (Zagrebelsky, 2018, p. 80).

En Rousseau, el bien común podría ser mirado tanto desde una perspectiva individualista como organicista. Desde una interpretación individualista, el bien común equivaldría a la vigencia efectiva de la voluntad general de los ciudadanos, unidos por el contrato social. Con la salvedad de que una carga innecesaria para la sociedad no debería ser impuesta al individuo (Rousseau, 2020, p. 39). De acuerdo con esta, el contrato social estaría hecho para respetar el individualismo. La voluntad general y la voluntad individual podrían identificarse en el sentido de que la voluntad general no es más que la reivindicación de las voluntades individuales.

No obstante, el organicismo no terminó con el medioevo, pues la postura de Rousseau también podría interpretarse en consonancia con dicha visión. Si se considera que la voluntad general es la voluntad de cada uno, entonces, para que el individuo sea libre, éste debe forzarse a seguir la voluntad general, puesto que hacerlo es obedecerse a sí mismo. En este caso, el acento no se pone en el individuo (la parte) sino en la comunidad (el todo).

Transcurrido el tiempo, en el siglo XIX, la ideología marxista estrenó una nueva visión tendiente al organicismo, de manera más radical. Si bien, por ejemplo, en el *Manifiesto del Partido Comunista* no aparece el término bien común, según el pensamiento de Marx los procesos históricos “avanza[n] hacia el comunismo, hacia la supresión cada vez mayor de la diferencia de clases”, donde “la función de dominación política, que define al Estado como tal, tiende a desaparecer” (Harnecker, 1973). En esta postura existe un énfasis tan fuerte en la comunidad que el individuo (la parte) es relativizado por la humanidad (el todo)<sup>8</sup>.

### 3.1.5. Los contemporáneos: diversidad de opiniones

En tiempos actuales, el padre fundador del realismo jurídico escandinavo, Axel Hägerström, tuvo una aproximación al tema desde una postura escéptica. Para él,

7 “Común” y “público”, sin embargo, tienen raíces distintas.

8 No obstante, en una primera fase, el marxismo pone énfasis en el proletariado, que tiene un papel preponderante para la ejecución de la lucha de clases y la preparación para el cambio histórico que habría de conducir a una sociedad “perfecta”, en la que no hay Estado ni Derecho.

concebir a la(s) ley(es) fundamentales(s), en tanto que formación dentro del concepto de *bonum commune*, es ilusorio: no existe algo así como el “bien común”, y hablar del interés del pueblo es una ficción en el análisis del derecho [...] Dejando de lado la idea de un bien común, él [Hägerström] sugirió que el poder ideológico sobre el gobierno representativo, que llegó a expresarse en la concepción de Locke, se entiende mejor como una sistematización de las nociones comunes en la sociedad. (Mindus, 2020, p. 15).

Su conclusión es la siguiente: “En suma, no hay un bien común, solo hay opiniones en conflicto sobre lo que el bien público debería ser”.

De manera contrapuesta, John Rawls concibe al bien común como un conjunto de condiciones que promueven ciertas finalidades compartidas: “Por tanto, las regulaciones razonables para mantener el orden y la seguridad pública, o las medidas eficientes para la salud y la seguridad pública, promueven el interés común en este sentido” (Rawls 1999, p. 83). Junto a esta diversidad, se alzan voces como la del magisterio de la Iglesia Católica, que ha entendido el bien común como “el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y fácil de la propia perfección” (Concilio Vaticano II, 1965)<sup>9</sup>.

Michael Walzer también se ha pronunciado al respecto, entendiendo al bien común como los intereses comunes de los miembros de la sociedad civil. Al momento de analizar el pluralismo de las sociedades, él señala que este no es ni autosuficiente ni autosustentable, sino que el aparato estatal es necesario para fijar reglas básicas para obligar a los miembros de las asociaciones civiles a pensar en un bien común que excede sus propios intereses (Walzerm 1991, p. 5).

También entre los contemporáneos se ubica el pensamiento de John Finnis, en cuya teoría presenta dos acepciones distintas del bien común. En un primer sentido, este estaría ligado a los “bienes humanos básicos” –siete, según su postura– que podrían alcanzarse o realizarse “de muchas maneras diferentes y así ser elementos del florecimiento de los individuos en muchos tipos diferentes de asociación”. Su característica principal sería la de “ser buenos para mí y para cualquier cualquiera como yo” (Finnis, 2011), y es por ello por lo que serían bienes comunes. En un segundo sentido, señala que “aseverar que una comunidad tiene un bien común es simplemente decir que la comunicación y cooperación tiene un motivo que sus miembros más o menos coinciden en entender, valorar y perseguir” (Finnis, 1993).

### 3.2. Compatibilidad de las teorías respecto de la democracia liberal

Este breve recorrido histórico podría resumirse en cuatro grandes posturas, que se considera que pueden ser la base de ciertas nociones del bien común: idealismo, realismo, organicismo e individualismo. A continuación, se analiza, en términos generales, la compatibilidad de estas posturas respecto de la democracia liberal.

9 Esta forma de definición del bien común pone en evidencia que el término no necesariamente tiene un corte materialista. Pues, de acuerdo con la tradición teológica y filosófica de la iglesia, las condiciones de vida social a las que se refiere el bien común son también inmateriales. Por ejemplo, la confianza y la actitud de solidaridad entre los miembros de la comunidad.

### 3.2.1. Posturas idealistas

Si se concibe el bien común de forma platónica o idealista, podría existir una incompatibilidad con la democracia liberal, ya que la exigencia de unidad de la ciudad es tan extrema que Platón afirma que cada uno debe estar en el sitio que le corresponde (Platón, 350 A.C./1972). El gobernante pretendería imponer su idea a los gobernados, diciendo a cada cual el rol que debe cumplir, y tratándolos como causa material para la realización de su idea. Siguiendo sus convicciones personales acerca de lo que beneficia a la comunidad política, tratando a sus miembros como si fueran meros instrumentos. De hecho, Platón insiste tanto en la unidad de la ciudad que llega a afirmar que los guardianes (funcionarios) deben tener en común los bienes, las mujeres y los niños (Platón, 350 A.C./1972).

### 3.2.2. Posturas realistas

El bien común, concebido de forma aristotélica, considera que este proviene del hombre y está para el hombre (Aristóteles, 349 A.C./1988). Pues bien, el bien común consistiría en la generación de condiciones que permitan a cada cual alcanzar su felicidad personal.

Sin embargo, hay un matiz. Ciertos aspectos morales del realismo aristotélico-tomista puedan, en ocasiones, estar en discordancia frente a la ética individualista, a menudo arraigada en las democracias liberales, según la cual el individuo es el único que puede, subjetivamente, valorar a los distintos bienes como mejores o peores para él.

### 3.2.3. Concepciones organicistas

En cambio, el realismo aristotélico considera que entre los distintos bienes hay unos más aptos que otros para dar una finalidad a la vida del ser humano. Por ello, el bien personal consistiría en la consecución de los mejores bienes, aquellos que, según esta visión, podrían dar la felicidad. No obstante, esto no la convierte en una ética intolerante, ya que esta postura considera que dichos bienes podrían alcanzarse sólo mediante una libre elección personal. Por ello, puede coexistir con una democracia liberal<sup>10</sup>.

Como se analizó, para un organicismo como el de Aquino, el bien común se encuentra al servicio de las personas, exigiendo de ellas tan solo lo necesario para evitar el daño a terceros y facilitar la convivencia social (recuérdese la cuestión 96 de la *Summa Theologiae II-II*), por ello, si se hace un ejercicio de compatibilización, se sigue que tal postura puede ser admitida bajo una democracia liberal, aunque sin duda no coincidan en todos sus postulados. Desde esta perspectiva, el individuo debería adecuar su conducta al bien común en la medida en que este sería un medio para facilitar el bien personal de los miembros de la comunidad política.

10 Se podría objetar que, de acuerdo con la tipología clásica de las formas de gobierno, Aristóteles habría sido un opositor de la democracia antigua (lo que en parte fue así). Sin embargo, para el filósofo, el problema no era un gobierno del pueblo, representativo (a lo que él llama “*políteia*”), sino la degeneración de este (a lo que llama “*democracia*”). De hecho, en su *Política*, Aristóteles muestra que además de interesarse en buscar la constitución *per se*, sino que le interesaba conocer cuál podría ser la mejor para tal pueblo, en tal contexto (Libro IV, 1). Por ello, se puede decir que a Aristóteles no siempre le pareció que la *politía* era la constitución menos deseable e incluso dedicó un capítulo entero de la *Política* a reflexionar sobre cómo preservar tal tipo de gobierno (Libro VI, 5). Además, cuando el filósofo habla de la democracia con una connotación negativa, lo hace solo aludiendo a uno de los cuatro tipos de democracia existentes en su tipología: despreciaba a la tiranía del pueblo, no a un gobierno de muchos que busca un bien común (Libro IV, 1292a, 28-30).

Mientras que, desde la versión marxista del organicismo, se puede decir que el bien común sería irreconciliable con la democracia liberal (Marx, 2000)<sup>11</sup>. El motivo es que dicha visión filosófica está orientada al advenimiento de la sociedad comunista, a lo cual las partes deben acoplarse, incluso por medio de la fuerza. Como señala Walzer, el marxismo valora la democracia sólo en la medida en que permite a los partidos comunistas unir fuerzas para vencer y generar la lucha de clases (Walzer, 1991, p. 12). Una vez conseguido ese objetivo, se procedería a la eliminación de la democracia.

No obstante, ha sido el estalinismo, de raíces marxistas, el que ha llevado esta postura a consecuencias drásticas. Así, por ejemplo, ha sucedido en los totalitarismos de Europa del Este. Por ejemplo, durante la llamada “Gran Purga”, en la Unión Soviética se asesinó y persiguió políticamente a los opositores de Stalin. Muchos incluso fueron exiliados o torturados en campos de concentración soviéticos.

### 3.2.4. Concepción individualista

Es evidente que el individualismo es compatible con la democracia liberal. De hecho, esta se apoya en las bases filosóficas planteadas por aquel, como se explicó al revisar la noción de soberanía personal defendida por Mill, pensador utilitarista. Filosóficamente, el individualismo, al estar atado a la idea de la soberanía personal, considera que todos los fines y bienes son igualmente válidos, siempre que no causen daño a terceros. Además, esto sirve para fundamentar la valoración del pluralismo.

Para profundizar en esta corriente de pensamiento, cabe resaltar su vinculación con la ética de Epicuro que reapareció con fuerza a inicios de la modernidad, por ejemplo, con Francis Bacon en el siglo XVI<sup>12</sup>. Esta postura, que mira la vida buena como equivalente a la vida placentera, ha influenciado al individualismo. De hecho, el liberalismo económico, con su visión del bienestar material y de la autosatisfacción, está vinculado a la visión epicúrea, que invitaba a vivir como “dioses en medio de los hombres” (Epicuro, 2013, p. 76).

Esta consideración es importante, por cuanto algunos defensores de la democracia liberal (férreos opositores del paternalismo jurídico) tienen una concepción epicúrea de la felicidad y del bien. Por ejemplo, Maniaci (2020, p. 12) señala que la felicidad no es más que la materialización de los propios deseos. Dicha posición no considera que existan planes de vida mejores que otros, o bienes “verdaderos” frente a bienes “aparentes”. Se acepta que el individuo materialice todos sus deseos a fin de ser feliz, siempre que no se cause perjuicio a otro, en virtud del principio del daño (Mustafa, 2019). En ese sentido, una visión liberal sobre el bien común consistiría en la generación de condiciones que permitan la seguridad pública y una vida social ordenada, según lo diría un liberal como Rawls (1999, p. 83), a fin de que cada cual se procure la vida que estime conveniente.

11 El marxismo es la postura antiliberal por excelencia porque trata a los derechos de libertad como libertades burguesas (no dignas de protección).

12 Para un detalle histórico, *vid.* Phillippe M.-D. (2008) *Elementos de reflexión para una filosofía ética*. (Congregación San Juan, Trad.). México: Colección Sapiencia.

## 4. El bien común en la teoría de Dominique Philippe

### 4.1. Consideraciones previas sobre los vocablos “bien” y “común”

Tras lo expuesto anteriormente, ha quedado en evidencia que el problema más importante de la noción de bien común está en la definición de “bien”. En cambio, en general, el término “común” ha hecho alusión a un grupo social, a un colectivo o al “pueblo”. Por ello, en este trabajo se considera “común” a todo lo que implica a un mínimo de dos personas.

Respecto del tratamiento dado al término “bien”, se sabe que existen diversas realidades (objetos de los que se tiene experiencia) a las que se le otorga dicha denominación, por lo cual, para Philippe, no es posible definirlo de una manera unívoca. El uso de una definición cerrada del término podría excluir de su radio ciertas realidades que para un individuo tengan la característica de ser un bien. Por tanto, él considera que es un concepto analógico: el bien es diferente según cada actividad, cada experiencia que se tiene de un bien es distinta, pero el punto común es que, más allá de la realidad de la que se trate, el bien es lo que atrae, beneficia, o algo a lo cual se tiende, como se explicará a continuación.

En este punto es pertinente acercarse a Aristóteles, tradición filosófica a la que pertenece Dominique Philippe. El filósofo griego expresó que “definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran”, según una traducción (1983) o “todo arte y toda investigación e, igualmente, toda actuación y libre elección parecen tender a algún bien”, de acuerdo con otra traducción (1998). Desde esta perspectiva, Philippe señala que el bien es un objeto –un referente que existe en la realidad– que hace nacer un deseo/atracción en la persona y/o le reporta un beneficio, de diversos modos y según el tipo de bien del que se trate<sup>13</sup>.

Siguiendo al filósofo Marie-Dominique Philippe (1999, p. 24), se presentan los siguientes ejemplos: el buen vino o un paisaje particular, el agua que alguien desea tomar cuando está sediento, ciertas recreaciones imaginarias que producen deleite<sup>14</sup>, e incluso personas que generan una atracción súbita. Por ejemplo, tanto un chocolate como una persona podrían ser un bien para un niño, y él podría regalar el chocolate a la persona que ama, mostrando en ese gesto que ambos (la persona y el chocolate) son un bien para él. Como se puede apreciar, para Philippe, el bien no es otra cosa que una realidad a la cual se tiende y/o que beneficia o atrae, en una gran variedad de modalidades, de tal forma que la cantidad de bienes existentes es quizá innumerable<sup>15</sup>.

Para aproximarse a la cuestión del bien, Philippe examina la experiencia del ser humano que trabaja. En la actividad laboral, “el *facere* [*poiesis*] (hacer) [...] El hombre hace algo, disfruta realizando una obra” (Philippe, 2008). Respecto de este punto, lo esencial es notar que en el trabajo –al igual que en el arte– se localiza un cierto bien, algo hacia lo que la persona tiende y que finalmente realiza. Por ejemplo, para un pintor, un bien sería

13 Sin embargo, para Aristóteles, lo mismo que para Philippe, es capital la noción de “bien aparente”: algo que es capaz de producir un cierto placer o deleite, pero que tiene una consecuencia nociva para el ser humano en su integridad. Por ejemplo, una comida con muy buen sabor, pero destructiva para los órganos corporales. Ver *Ética*, VIII, 2.

14 En este caso, la realidad que atrae existe en un modo “intencional”, esto es, en la interioridad del sujeto que realiza una operación imaginativa. Por ejemplo, alguien quiere descansar y para lograrlo empieza a imaginar un paisaje agradable. Esa imagen no existe más que en su imaginación, pero no por ello deja de ser un bien.

15 Entiéndase “bien” en los términos planteados en la sección y no desde el punto de vista moral.

la acuarela que está realizando y que da sentido a las acciones que realiza en el marco de este trabajo<sup>16</sup>. En este sentido, el producto es un bien que se efectúa por medio del trabajo.

## 4.2. El concepto de bien común en Philippe

### 4.2.1. El núcleo de la definición

Para Philippe, el bien personal, tiene que ver con una finalidad autónoma del individuo. En cambio, el bien común se relaciona con finalidades comunes de un grupo de individuos asociados. Según su postura, el bien común consiste en la realización, resultado o producto tanto de las personas que cooperan para efectuarlo, así como de aquellos que obtienen un beneficio de este. Por lo tanto, existirían tantos bienes comunes como comunidades constituidas a fin de realizarlos<sup>17</sup>. Por ejemplo, la comunidad política posee un bien común, lo mismo que las empresas, laborales, clubes, familias, y otros tipos de asociaciones de la sociedad civil (Philippe, 1999, p. 39).

### 4.2.2. Características

En el pensamiento de Phillippe se puede observar una distinción esencial para la comprensión del bien común: la diferencia entre el acto de cooperar y el acto de trabajar. En este último, el individuo puede estar solo con sus herramientas y producir; en cambio, la cooperación (no forzosa) implicaría ponerse de acuerdo, al menos sobre los aspectos esenciales para que se acepte realizar la obra común. Una de las condiciones para la consecución y duración del bien común es el respeto por las reglas de cooperación escogidas (Finnis, 2011). Además, considera que para que el bien sea efectivamente común, se requiere un mínimo de justicia<sup>18</sup>, entendida esta como una consideración respecto del otro y el respeto de sus derechos.

El bien común sería un tipo de bien del cual el individuo se beneficia, pero que para alcanzarlo requiere de cooperación. Cuando “más la obra supera el fruto del trabajo de cada uno tomado individualmente, [...] más puede considerarse un bien común” (Philippe, 1999, p. 36). Al respecto, Alasdair MacIntyre propone como ejemplo la grabación de una pieza musical con una orquesta, un bien imposible de disfrutar sino gracias a la colaboración (Alasdair, 2017). Este mismo ejemplo permite entender que el bien común alcanzado por medio de la cooperación tiene elementos de *facere* (hacer/trabajar) y de *agere* (interactuar) (Philippe, 1999, p. 365). En efecto, al ser el bien común una obra, se necesita que cada individuo coopere bajo la guía de una idea rectora y procure obtener resultados eficientes; pero, al mismo tiempo, se requiere un respeto por el rol de agente –de quien tiene iniciativa y busca un beneficio– que ostentan los demás involucrados. En el ejemplo de la orquesta, se ve bien que cuando un músico trata de

16 En este punto se considera a la actividad artística como una especie de trabajo, y se entiende al trabajo como la transformación del ser humano a una realidad con la que interactúa.

17 No es el propósito de este trabajo mencionar cuáles serían las posibles limitaciones a la búsqueda de objetivos grupales. Sin embargo, *prima facie*, se ofrece la siguiente observación: los miembros que cooperan en una comunidad de la sociedad civil son igualmente parte de una comunidad mayor, la comunidad política. El límite dado a la búsqueda de objetivos colectivos ya estaría, en parte, establecido por el ordenamiento jurídico. No obstante, hay que reconocer que en ocasiones la cooperación puede darse precisamente para cambiar derogar o reformar las normas que lo componen.

18 En este caso, Philippe utiliza la visión de Aristóteles, que concibe la justicia como una actitud de orientación hacia el bien del otro. “La justicia es la única, entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros; hace lo que conviene a otro, sea gobernante o compañero” (Aristóteles. (1998). V, 1, 1130 a. 5-7, 241). Para Aristóteles, la dinámica de la justicia implica una diversidad: lo justo legal y lo justo igual (justicia interpersonal en los intercambios o en la distribución).

minimizar el rol del otro, la pieza resulta perjudicada, al igual que los demás músicos que vieron su trabajo frustrado.

Philippe (1999) lo explica, *grosso modo*, de la siguiente manera: la experiencia de la cooperación es análoga a la del trabajo en tanto que se pretende hacer una obra o producto cuya realización moviliza a los que cooperan. En términos estructurales, de acuerdo con la teoría de juegos, se puede decir que esta experiencia es, en cierto sentido, análoga a un juego cooperativo “en donde la obtención de un objetivo depende de la conformación de alianzas y coaliciones de jugadores que colaboran entre sí para que dicho objetivo sea realizado” (Maldonado, 2019, p. 8). Philippe (1999) señala que “es esta obra común la que determina el compromiso mutuo [de quienes la realizan]”.

Por otra parte, Philippe (1999, p.36) estima que la cooperación que busca un bien común no sólo tiene un aspecto de eficacia (de mera productividad) ya que –para ser una experiencia más cualitativa y beneficiosa para la mayoría de los involucrados– exige un respeto y atención<sup>19</sup> a la personalidad y originalidad del otro. La cooperación podrá ser más adecuada cuando exista un mínimo de lucidez recíproca sobre las capacidades y debilidades de los involucrados.

A fin de que la cooperación se mantenga en el tiempo, Philippe considera que esta debe significar un bien auténtico para los involucrados y, al igual que Waheed (2018) y Finnis (1993, p.49), señala que los miembros de la comunidad deben estar conscientes de ello y valorarlo (Philippe, 1999, p. 37). De otro modo, la cooperación no podría perdurar ni el bien común sería alcanzado. Philippe indica que es un fruto del esfuerzo de los que cooperan, y se reparte entre ellos para su provecho. Un auténtico bien común lo es para la mayoría de los involucrados y debería provenir de la aportación de todos (o al menos de muchos).

Como última característica, es importante mencionar la postura de Philippe respecto de la posibilidad de imponer la cooperación en nombre del bien común. Sobre este punto hay que considerar que en el análisis de Philippe existen comunidades anteriores a la persona y otras que emanan de ella. Por ejemplo, una determinada familia o sociedad son generalmente comunidades a las que el individuo llega en un momento histórico determinado, sin haber participado en su construcción. En este primer caso, el bien común se impone en la medida en que el derecho positivo, en su visión, tiene la finalidad de orientar al bien común (al igual que en el pensamiento tomista) y de coadyuvar a la generación de condiciones que permitan al individuo alcanzar sus fines personales (conforme a la filosofía aristotélica). Se trata, entonces, de una posición normativa, no descriptiva.

Sin embargo, Philippe reconoce que así mismo hay comunidades que provienen del ser humano en el ejercicio de su libertad de asociación. En este segundo caso, se considera que la teoría de Philippe no contempla la posibilidad de imponer a alguien ejercer el derecho de asociación (no obliga a cooperar). Pues, en el evento de que alguien estuviera forzado a hacerlo faltaría el acuerdo mutuo que Philippe considera esencial para considerar que el bien de los que cooperan sea común, y no una mera explotación del más fuerte al más débil.

19 *Attentiveness*, el término en inglés parece expresar mejor la idea. Además, es interesante señalar que uno de los componentes del bien común dentro de la teoría de Finnis es el reconocimiento de los derechos del otro, conforme dice Finnis (1999, p.8) “*respect for others and their rights, for each other member and all their rights*”.

#### 4.2.3. Bien común y legislación

En el pensamiento de Philippe, la legislación debería orientar a los individuos hacia el bien común de los miembros de la sociedad, entendiendo el bien común de manera aristotélica, como las condiciones colectivas para su felicidad personal:

Comprendamos bien la significación de las palabras: cuando se habla de una finalidad personal, individual, se habla de algo que rebasa al bien común. Si quiero que todo el mundo tenga la misma finalidad que yo, que mi finalidad personal, yo llego a ser intolerante... e intolerable. Pues, la finalidad personal del otro es su vocación. Mi propia vocación, que es mi finalidad, es precisamente personal, individual: no la puedo imponer a los demás. Si la impongo a los demás, llego a ser un tirano -pues tal es la definición del tirano: el tirano es quien impone a los demás, es decir, al bien común, [le impone] su absoluto personal, e, imponiéndolo, tiraniza a los demás; por ese hecho mismo, él suprime el bien común. Por tanto, él va directamente contra aquello que debería guardar. El bien común, es el bien que no es el bien personal e individual, es el bien que es para todos. Y salvaguardar el bien común, es aceptar que haya a nuestro lado, ciudadanos que no tienen la misma finalidad que nosotros, porque tienen una finalidad personal. He ahí, creo yo, el aspecto más capital para nosotros cuando se trata de entender bien lo que representa una ley que salvaguarda la búsqueda de un bien común. Ustedes no tienen ley con respecto a su finalidad personal (Philippe, 2001).

Vemos pues que, para Philippe, el bien común debe estar garantizado por el derecho, precisamente en tanto que este hace posible la realización de la finalidad personal de cada ciudadano.

#### 4.2.4. Estatus del bien común

Como última consideración, señálese que para Philippe (1999) el bien común es una finalidad<sup>20</sup> con un estatus muy particular porque tiene dos aspectos: la búsqueda de la realización de una obra, y la presencia de personas con las que se interactúa al cooperar. Cuando se produce una obra esta tiene el carácter de “fin-efecto”, es decir, un fin que es efecto de la actividad de quien trabaja (resultado que se quiere lograr, llevado a cabo por distintos medios). Por otro lado, es la filosofía moral la que estudia el elemento personal subyacente a la noción de bien común. Puesto que ella se ocupa de examinar la experiencia de la amistad, en el análisis ético según Philippe (1999) se puede decir que la persona aparece como un “fin-causa”: el amigo a quien se busca amar es por quien se actúa y quien da un orden a la actividad. En este caso, no se procura que la realidad (el amigo) se adecúe a la idea tiránicamente, sino que el otro sea respetado en su propia persona y en sus derechos.

Sin embargo, tras analizar la experiencia de la cooperación es posible decir que el bien común es un “efecto-fin”. Hay efectivamente un aspecto de eficacia y de realización de un resultado (de ahí que sea un “efecto”); no obstante, es una obra que se realiza con otras

20 En la filosofía de Philippe, la finalidad se refiere a un bien “capaz de servir como principio que polarice a toda una serie de otros bienes secundarios, a los que relativiza y ordena”. Dicho de otro modo, una finalidad es “un principio de orden respecto de una serie de otros bienes, [...] ordena a los que posteriormente se convierten en bienes secundarios, y les da un significado” (Philippe, M.-D. (1999) *Retracing Reality: a philosophical itinerary*, 27). Entiéndase principio como lo primero en un orden, lo que es causa de un orden.

personas que requieren un respeto a sus derechos para que el bien que se busca realizar sea efectivamente común (de ahí que sea un “fin”). De modo que, aquí se propone una visión sobre el bien común que no se reduce a un punto de vista de trabajo ni se interesa exclusivamente en la obra realizada.

En la cooperación hay una búsqueda de eficacia, sí, pero también un aspecto interpersonal, lo cual exige una atención especial, puesto que cooperar con personas no es lo mismo que trabajar con instrumentos para transformar una materia. De hecho, si se analiza la cooperación al igual que la transformación de la materia por un arte o trabajo, entonces se llegará a considerar a los demás como herramientas, y a los individuos como una causa material para lograr un ideal político (que será en realidad el ideal de uno, el de la autoridad). Los gobernados serán como el material que hay que formatear (véase el ejemplo de Hobbes en la sección posterior), pero esto implicará olvidar que son ciudadanos, que son agentes.

Entonces, de acuerdo con la propuesta esbozada en este capítulo, se concluye que Philippe no examina el bien común sólo como una obra, considerada en el análisis del trabajo, sino que tiene en cuenta elementos de reflexión que la filosofía ética ofrece respecto de las relaciones interpersonales. Esto, por lo demás, va en la línea del respeto a las libertades y los derechos, para cuya garantía existe el Estado de acuerdo con la doctrina liberal democrática.

32

## 5. La compatibilidad del bien común (según Dominique Philippe) y la democracia liberal

### 5.1. Bien común y elogio de la variedad

La distinción entre el bien individual (que responde a la búsqueda de finalidades personales) y el bien común (relacionado a la búsqueda de finalidades comunes que requieren la participación de otros en su realización) es importante respecto del elogio a la variedad de la doctrina liberal-democrática. De hecho, una teoría de un bien común impuesta “desde arriba”, que no deje espacio para la iniciativa personal e incluso para la cooperación entre individuos, carecería de compatibilidad con una sociedad pluralista. Tal postura, además, estaría en contradicción con la lectura del bien común según el pensamiento de Dominique Philippe. De acuerdo con su visión, el bien común implica un intenso ejercicio de la inteligencia práctica<sup>21</sup> para buscar la eficacia, manteniendo al mismo tiempo la cooperación entre personas.

En consecuencia, un concepto dinámico de bien común como el suyo motivaría a los individuos a comprometerse más activamente en una búsqueda libre de la verdad y de sus finalidades propias. De hecho, se consideraría que el individuo es libre de buscar su propia felicidad y sus propósitos personales, así como de cooperar para lograr el bien común por el que se ha asociado o constituido una comunidad. Por ello, el bien común no estaría destinado a permanecer en una posición antagónica respecto a un Estado en el que se incentive el pluralismo, como en el caso de aquellos de tendencia democrático-liberal.

21 Esta expresión, típica de la filosofía de Philippe, alude a un uso de la inteligencia completamente ordenado a la actividad. Se razona para hacer algo. Es un uso distinto al del razonamiento especulativo.

## 5.2. Bien común, cooperación y libertad

Por definición, serían incompatibles con dicha tendencia todas las nociones de bien común que, bajo el pretexto de saber qué es lo bueno para todos, impidan que el individuo busque su finalidad personal y limiten la posibilidad de asociación libre para que los que cooperan puedan realizar también sus fines comunes, pero ese no es el caso en Philippe.

El aspecto cooperativo de la noción planteada de bien común no es solo compatible con una democracia liberal, sino que para ciertos autores es importante para mantener el progreso de la sociedad. En 1831, Tocqueville viajó a los Estados Unidos para estudiar la democracia de los norteamericanos y escribió sus observaciones en *La democracia en América*: en una sociedad democrática “todos los ciudadanos son independientes y faltos de poder; no tienen fuerza propia y ninguno de ellos puede exigir el concurso de sus semejantes. Así, pues, nada pueden si no aprenden a ayudarse mutuamente” (Tocqueville, 1984, p. 94).

Joaquín Migliore (2005, p. 7) señala que, para Tocqueville, era clave mantener viva la capacidad de asociación, puesto que la sociedad igualitaria tendería a engendrar el individualismo (entendido como opuesto a lo comunitario) ya que los ciudadanos “han adquirido conocimientos y bienes suficientes para bastarse a sí mismos” (Tocqueville, 1984). Mas aún, Migliore observa que cuando el individualismo no es contrarrestado por la capacidad de asociarse, este “puede llevar al totalitarismo, si el individuo, ante su impotencia, solicita que el Estado sea quien realice lo que no puede hacer por sus solas fuerzas” (Migliore, 2005).

En la misma línea, decía Tocqueville:

Un gobierno no puede por sí sólo mantener y renovar la circulación de los sentimientos y de las ideas de un gran pueblo, como tampoco dirigir todas las empresas industriales. Tan pronto como intentara salirse de la esfera política para lanzarse por la nueva vía, ejercería, aun sin saberlo, una tiranía insostenible [...] (Tocqueville, 1984, p. 97).

De la lectura de Tocqueville viene a la mente lo acontecido en Francia a causa de la *loi Le Chapelier* (1791-1864). Esta ley, que lleva el nombre del líder revolucionario Isaac Le Chapelier que introdujo el proyecto en la Asamblea, es considerada como un monumento del individualismo jurídico de la revolución liberal (Sabéran, 2014). En una época en la que el sector productivo francés estaba constituido principalmente por artesanos y talleres de producción (Institutions professionnelles, 2020), esta ley dispuso la “aniquilación de toda clase de corporaciones de ciudadanos del mismo estado o profesión [...], está prohibido reestablecerlas *de facto*, bajo cualquier pretexto y en cualquier forma” (*loi Le Chapelier*, 1891, artículo 1). Básicamente se consideró como un hecho delictivo a “toda reunión compuesta de artesanos, obreros, jornaleros [...] en cualquier clase de condiciones convenida” (artículo 8). Este ejemplo histórico no sólo es contradictorio respecto de la teoría del bien común planteada por Philippe, sino que parece inconsistente respecto de los principios de la democracia liberal (sin perjuicio de que haya sido la obra de revolucionarios liberales), puesto que en el fondo era una ley que suprimió la libertad.

El pensamiento democrático-liberal contemporáneo, al igual que la filosofía de Philippe, no supone la anulación de las sociedades de las que el individuo participa. De hecho, en ambas visiones la sociedad no solamente se compone de individuos aislados, de

átomos solitarios, sino que está integrada también por diversas comunidades familiares, laborales, deportivas, religiosas, políticas y demás.

### 5.3. Bien común y gobierno

De acuerdo con el concepto de bien común planteado por Philippe, aquellos que cooperan son quienes determinan cuál es su bien común. Esto disiente de los partidarios de un gobierno autocrático como Hobbes (1980), para quien la monarquía supera a la democracia porque aquella proporcionaría más seguridad que esta. En su postura, el gobierno se convertía, además, en el criterio de la verdad de los dogmas, decidiendo la manera correcta de rendir culto a Dios.

De acuerdo con Bobbio (1988, p.8), la doctrina del secreto de Estado, *arcana imperii*, era defendida por Hobbes por “la falta de confianza en la capacidad del pueblo para entender cuál es el interés colectivo, el *bonum commune*, la creencia de que el vulgo persigue sus propios intereses particulares y no tiene ojos para ver las razones del estado, la ‘razón de estado’”. Decía el filósofo inglés que “son muy pocos los que en una gran asamblea de hombres entienden de estas cosas, al estar en su mayoría mal preparados, por no decir totalmente incapaces” (Hobbes, 2000, p. 183). Esta visión es propia de los partidarios de la autocracia e incompatible con la democracia y el pensamiento de Philippe.

En cambio, el aspecto cooperativo subyacente a la comprensión de Philippe sobre el bien común funciona como un punto a favor de una forma democrática de gobierno. De hecho, las disposiciones normativas creadas por los legisladores, en cuanto representantes del pueblo, llegan a convertirse en derecho vigente “mediante el sometimiento a votación de los textos propuestos para su aprobación” (Maldonado, 2019, p. 12). Para que tal cosa suceda, necesitan colaborar y encontrar apoyo de otros miembros a fin de llegar a un acuerdo acerca del texto normativo que se pretende aprobar. En la democracia los ciudadanos son (de conformidad con la doctrina de la representación) “autores” de la ley, no solamente sus destinatarios (Ratzinger, Habermas, 2006, p. 29). En este sentido, se podría considerar que la legislación está al servicio de un bien común por cuanto nace de la cooperación de los representantes del pueblo y, al menos teóricamente, se espera que esta (la legislación) promueva un bien para aquellos y sus representados, con el respeto de los derechos de sus miembros<sup>22</sup>.

Es interesante resaltar la compatibilidad del pensamiento de Philippe con el texto de la Convención Americana de Derechos Humanos (CADH, 1969, art. 32), creada y ratificada precisamente por Estados democráticos: “Los derechos de cada persona están limitados por los derechos de los demás, por la seguridad de todos y por las justas exigencias del bien común, en una sociedad democrática”. Al respecto, la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) en la Opinión Consultiva 6/86, que versa sobre la extensión del término “leyes” en el artículo 30 de la CADH, ha dicho: “el requisito según el cual las leyes han de ser dictadas por razones de interés general significa que deben haber sido adoptadas en función del ‘bien común’” (Corte IDH, 1986).

22 Con relación a este punto, es interesante recordar el binomio *leges/mores* del derecho romano, analizado también por Aristóteles, para el cual la producción de leyes (*leges*) debía ser llevada a cabo en consideración de las costumbres (*mores*) y de las distintas concepciones filosóficas de los ciudadanos (*fines*). (Aristóteles. (1998). *Política*, II, 8, 1263 b (fin) - 1264 a (inicio)

Se considera que la interpretación de la Corte IDH expone de manera práctica la compatibilidad de la democracia liberal con la concepción del bien común del filósofo francés<sup>23</sup>. Véase, por ejemplo, el siguiente comentario de la Corte en la citada Opinión Consultiva:

Es posible entender el bien común, dentro del contexto de la Convención, como un concepto referente a las condiciones de la vida social que permiten a los integrantes de la sociedad alcanzar el mayor grado de desarrollo personal y la mayor vigencia de los valores democráticos. En tal sentido, puede considerarse como un imperativo del bien común la organización de la vida social en forma que se fortalezca el funcionamiento de las instituciones democráticas. (Corte IDH, 1986).

La Corte considera que el concepto de bien común es un elemento integrante del Estado democrático, puesto que su objeto no es otro que “la protección de los derechos esenciales del hombre y la creación de circunstancias que le permitan progresar espiritual y materialmente y alcanzar la felicidad (‘Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre’ [...], Considerandos, párr. 1)”. Ahora bien, la Corte utiliza el concepto como un sinónimo de condiciones colectivas que permitan el progreso, la realización de los derechos y la búsqueda de la felicidad de la persona<sup>24</sup>. Es evidente la similitud de estas consideraciones respecto de la postura de Philippe, para quien la realización de dichas condiciones sería la obra –el bien común– que el Estado tiene el deber de promover junto con los ciudadanos (quienes, tanto para el filósofo como para la democracia liberal, tienen derechos de participación).

Por otro lado, las consideraciones expuestas refuerzan la noción del gobierno de las leyes concebido como opuesto al gobierno (arbitrario) de los hombres. Históricamente, los criterios para distinguir un buen de un mal gobierno son –señala Bobbio (1985)– que este se halle al servicio del bien común y no de intereses propios, y que se ejerza de acuerdo con las leyes establecidas (modernamente se diría, democrática y no autocráticamente). De modo que, según esta visión, toda ley debería estar al servicio del bien común, cumpliendo la función de permitir la convivencia y la existencia de condiciones colectivas que permitan el ejercicio de los derechos de las personas.

## 6. Conclusiones

Es entonces evidente que la teoría de Dominique Philippe sobre el bien común resulta compatible con la democracia liberal. Según su pensamiento, el bien común no está reñido con el llamado “elogio de la variedad” y no impide el pluralismo (1999, p. 24). De hecho, Philippe está en contra de todo punto de vista impuesto autocráticamente sobre los ciudadanos, ya que aquello sería una intromisión en la búsqueda de su finalidad personal. Además, en su postura, el bien común implica también la libertad de asociación

23 No obstante, también salta a la vista la falta de distinción entre los conceptos de interés general y bien común, por parte de la Corte IDH.

24 Esto conlleva a otro problema: ¿cuál es la felicidad de la persona? Se considera que este es el punto de intersección entre la política y la ética. Porque si el bien común se relaciona, entre otras cosas, con las condiciones colectivas para la felicidad humana, es ineludible preguntarse acerca de cuál es dicha felicidad, ya que de otro modo no se podría determinar qué condiciones se van a construir en la sociedad. La respuesta a dicha pregunta es la búsqueda tradicional de la filosofía ética.

y cooperación, por lo que en ese sentido es respetuoso de las libertades, concediendo al individuo un rol muy participativo, como lo requiere la democracia.

Por otro lado, la propuesta de Philippe con la CADH y el desarrollo jurisprudencial de la Corte IDH, lo que nos permite apreciar con claridad que determinadas nociones del bien común pueden estar perfectamente al servicio del fortalecimiento de las instituciones democráticas. La consideración de que el bien común de un Estado es la creación de condiciones que favorezcan la efectiva vigencia y ejercicio efectivo de los derechos, incluyendo el derecho a la libre búsqueda de la felicidad personal, es compatible con la visión liberal del Estado no invasivo.

Estas consideraciones podrían resultar importantes, desde un punto de vista prescriptivo, toda vez que la propia expresión “bien común” es vaga cuando se desliga de un contexto. La postura de Philippe sobre su significado permite una interpretación del art. 30, numeral 2, de la CADH en clave democrática-liberal. Así se puede aclarar el alcance de esta disposición normativa. Sin perjuicio de que, sin un suficiente desarrollo jurisprudencial que analice las implicaciones en problemas concretos, esta pueda convertirse en una mera declaración retórica. Aunque, como se ha visto, es posible dotarla de contenido muy relevante. Además, la profundización en el concepto permite que sus elementos sirvan como una guía para el razonamiento práctico de juristas y no juristas que tengan un interés en la vigencia del bien común en Estados de tendencias democrático-liberales.

Dado que el del bien común es un concepto filosófico-jurídico, es evidente que quedan líneas de investigación pendientes. En particular, valdría la pena estudiar con más detalle el aspecto cooperativo del bien común, así como su relación con las diversas concepciones sobre la moral y la búsqueda de finalidades personales. Sin embargo, se considera que este texto ha sentado unas primeras bases para tal cometido y el desarrollo de tales investigaciones sería un interesante proyecto para el futuro.

36



## Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (1998). *Ética Nicomáquea* (primera edición. J. Pallí Bonet, Trad.) Biblioteca Clásica Gredos. [https://www.posgrado.unam.mx/filosofia/pdfs/Aristoteles\\_Etica-a-Nicomaco-Etica-Eudemia-Gredos.pdf](https://www.posgrado.unam.mx/filosofia/pdfs/Aristoteles_Etica-a-Nicomaco-Etica-Eudemia-Gredos.pdf) (Documento original publicado 349 A.C.).
- Aristóteles. (1983). *Ética Nicomáquea*, (primera edición. P. Simón Abril, trad.) México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México. <http://ru.juridicas.unam.mx/xmlui/handle/123456789/9731> (Documento original publicado 349 A.C.).
- Aristóteles. (1988). *Política* (primera edición. M. García Valdéz, Trad.) Biblioteca Clásica Gredos. [https://bcn.gob.ar/uploads/ARISTOTELES,%20Politica%20\(Gredos\).pdf](https://bcn.gob.ar/uploads/ARISTOTELES,%20Politica%20(Gredos).pdf) (Documento original publicado 349 A.C.).
- Tomás de Aquino, S. (1989). *Suma Teológica* (primera edición. F. Barbado Viejo, Trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Baquero, J. (2009). *Ética para filósofos y juristas*. Quito: Corporación de Estudios y Publicaciones.

- Barberis, M. (2008). *Ética para juristas*. Madrid: Trotta.
- Bobbio, N. (2015). *Iusnaturalismo y Positivismo Jurídico*. Madrid: Trotta, 2015.
- Bobbio, N. (1993). *Liberalismo y democracia*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (1988). *Democracia y secreto*. (ed. M. Revelli). Milán: Einaudi.
- Bobbio, N. (1985). ¿Gobierno de los hombres o gobierno de las leyes?. En J. Fernandez (Eds.), *El futuro de la democracia*. (Cap. 7). México: Fondo de Cultura Económica.
- Constitución de la República del Ecuador [CRE]. Art.87, 20 de octubre de 2008.
- Constitución Política de Colombia [Const]. Art. 6.7 de julio de 1991 (Colombia).
- Congreso Constituyente Democrático. (1993). Constitución Política del Perú de 1993.
- Constitución Política del Estado de Bolivia. 13 de abril de 2004.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. (9 de mayo de 1986). *Opinión Consultiva OC-6/89. La expresión "leyes" en el artículo 30 de La Convención Americana sobre Derechos Humanos*. [https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea\\_06\\_esp.pdf](https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_06_esp.pdf)
- Concilio Ecuménico Vaticano II. (1965). *Constitución pastoral Gaudium et Spes: sobre la iglesia en el mundo actual*. Vatican.va. [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html).
- Decreto de 1791 [con fuerza de ley]. Relativo a las asambleas de trabajadores y artesanos del mismo estado y profesión. 17 de junio de 1791. Artículo 32, numeral 2.
- Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. 26 de agosto de 1789. [https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank\\_mm/espagnol/es\\_ddhc.pdf](https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf)
- Dippel, H. (2005). Constitucionalismo moderno. Introducción a una historia que necesita ser escrita. *Historia Constitucional*, núm. 6, 3.
- Epicuro. (2013). *Filosofía para la felicidad*. (primera edición. P. Haldot, C. García. E. Lledó, Trad.) Errata Naturae. <https://ecopolitica.org/carta-a-meneceo/> (Documento original publicado 300 A.C.)
- Fioravanti, M. (2011). *Constitución. De la antigüedad a nuestros días*. Madrid: Trotta.
- Freile C. (2018). *Historia del Humanismo Occidental*. Quito: USFQ, 2018 [Pro Manuscrito].
- Finnis, J. M. (2011) Human Rights and Common Good: Introduction. *Oxford Legal Studies Research, Paper No. 29*. 11-32. <https://ssrn.com/abstract=1850670>.
- Finnis, J. M. (1993) Liberalism and Natural Law Theory. *45 Mercer L. Rev.* 687. [https://scholarship.law.nd.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1533&context=law\\_faculty\\_scholarship](https://scholarship.law.nd.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1533&context=law_faculty_scholarship).
- Finnis, J. M.(1999) What is the Common Good, and Why Does It Concern the Client's Lawyer?. *40 S. Tex. L. Rev.* 41. [https://scholarship.law.nd.edu/law\\_faculty\\_scholarship/271](https://scholarship.law.nd.edu/law_faculty_scholarship/271).

- Harnecker, M (1973). *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Hart, H.L.A. (1957) *Analytical Jurisprudence in Midtwentieth century: a reply to Professor Bodenheimer*. *105 U. Pa. L. Rev.* 953. Disponible en: [https://scholarship.law.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=7421&context=penn\\_law\\_review](https://scholarship.law.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=7421&context=penn_law_review)
- Hobbes, T. (1980) *Leviatán*. (primera edición. C. Moya, A. Espinoza, Trad.) Madrid: Editora Nacional. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=92833>. (Publicado originalmente en 1651).
- Hobbes, T. (2000) *De Cive*. (primera edición. C. Mellizo, Trad.) Madrid: Alianza Editorial. (Publicado originalmente en 1641).
- Maldonado, M. (2019). *La Democracia a partir de Bobbio*. Quito: Cevallos Editora Jurídica.
- Maldonado, M. (2020). Por una genealogía de la Constitución. *Diritto & Questioni pubbliche*, 9.
- Maldonado, M. (2019). Construir el Derecho (entre juegos cooperativos y no-cooperativos). *USFQ Law Review*, volumen VI, 8.
- Martínez, C. (2010). *El hombre roto por los demonios de la economía*. Madrid: Editorial San Pablo.
- Marx, K. (2000) *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (Red de Centros Miembros de CLACSO, Trad.). Donostia: Red Vasca Roja. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/brumaire/brum1.htm>.
- Mill, J.S. (1997). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Mindus, P. (2020). La legislación en Hägerström. *Iuris Dictio*, 25(25), 141-163. <https://doi.org/10.18272/iu.v25i25.1793>.
- Migliore, J (2005). Reflexiones en torno al concepto de sociedad civil. *Revista Valores en la Sociedad Industrial*, 7.
- Nanovic ND, Nanovic Institute for European Studies. (28 de marzo de 2017). *Keynote: Common Goods, Frequent Evils by Alasdair MacIntyre* [archivo de video]. <https://www.youtube.com/watch?v=9nx0Kvb5U04&t=322s>.
- Organización de los Estados Americanos (OEA). *Convención Americana sobre Derechos Humanos "Pacto de San José de Costa Rica"*. 22 Noviembre 1969, disponible en esta dirección: <https://www.refworld.org/es/docid/57f767ff14.html>
- Platón. (1972). *Las leyes, La República*. En P. de Azcárate (Ed.), *Obras completas*. Madrid: Aguilar. (Documento publicado originalmente 370 A.C.)
- Philippe, M. D. (2008). *De la experiencia a la sabiduría* (Congregación San Juan, Trad.) México: Colección Sapiencia.
- Philippe, M. D. (1999). *Retracing Reality: a philosophical itinerary*. Londres: T&T Clark, 1999.
- Philippe, M. D. (7 de enero de 2001). Justicia cívica, bien común y finalidad personal. [Conferencia privada en Boulogne] Archivo privado, Saltillo, México.

- Ratzinger, J, Habermas, J. (2006). *The dialectics of secularization: on reason and religion*. San Francisco: Ignatius Press.
- Rawls, J. (1999). *A theory of justice: revised edition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tocqueville, A. (1984). *La democracia en América. TII*. Madrid: Sarpe.
- Sabéran, S. (2014). Responsabilité sociale chez Tocqueville et Le Play: Noblesse oblige. *Revue économique*, Vol. 65, No. 2.
- Rousseau, J. (2020). *El contrato social o principios de derecho político*. México D.F: ILCE.
- Filho, T. (2006). Historia y Razón del Paradigma Westfaliano. *Revista de Estudios Políticos Nueva Época*, Núm. 131.
- Waheed, H. (26 de febrero de 2018). *The Common Good*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, Spring Edition 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/common-good/>.
- Walzer, M. (1991). The idea of civil society. *Dissent* (1991), 5.
- Yaylali, M. (2019). El principio del daño: el equilibrio del progreso social en la filosofía política de John Stuart Mill. *Foro interno: anuario de teoría política*, número 19.
- Zagrebelsky, G. (2018). *El derecho dúctil: ley, derechos, justicia*. Madrid: Trotta.