

EL BIEN COMUN, PAUTA DE LA JUSTICIA GENERAL O SOCIAL

Hay algo que, ante todo, debo explicar para tratar de justificarme: vamos a tratar de cosas muy elementales para los juristas. ¿Por qué esa vuelta atrás para repasar los primeros principios, en lugar de hablar de algo nuevo, de algo más técnico, con utilidad práctica inmediata y concreta?

Siento viva admiración por el profesor de Filosofía de la Universidad de Lieja, Marcel de Corte, y me impresionó profundamente la lectura, hace cerca de cinco años, de su obra "*L'homme contre lui-même*". Voy a traducir, como explicación a aquella pregunta, unas frases de ella:

«Es demasiado claro que el progreso técnico se efectúa, humanamente hablando, por sustitución, por adición siempre acompañada de una sustracción. Si el progreso técnico me permite ir cada vez más deprisa de un lugar a otro, me impide la meditación interior que acompaña la marcha. Si el periódico y la radio con su técnica me traen cada vez más rápidamente las noticias, me evitan y me impiden reflexionar» (1).

"*Un clou chasse l'autre*": Un clavo hace saltar otro clavo. Los desarrollos especializados y tecnificados nos hacen olvidar de los principios. Nuestro frondoso árbol jurídico con su follaje tan espeso, nos puede impedir ver su copa que nos señala la dirección final de su progreso, hacia el cielo. Sus ramas tiernas cargadas de grandes hojas, que las hacen declinar hacia el suelo, nos pueden ocultar, hasta hacérsenos olvidar, el paisaje que nos rodea y que antes nos fué familiar. Y sus raíces escondidas en la tierra escapan también a nuestra mirada... y es posible que descuidemos pensar que su salud es vital para el propio árbol.

Perdonad, por eso, que repase en voz alta algo que, de puro sabido, puede habérsenos olvidado.

* * *

En el volumen del año 1963 de los *Archives de Philosophie du Droit*, Jean Carbonnier publicó un trabajo titulado «*L'hypothèse du non-droit*», en

(1) MARCEL DE CORTE: *L'homme contre lui-même*, cap. VII, *Le Myte du Progres*. París, 1962, pág. 221.

el cual observó que los juristas dogmáticos tienen «a la vez un ideal y un postulado de panjurismo», conforme al cual «piensan, sino que todo es Derecho, por lo menos que el Derecho tiene vocación a estar en todas partes, a envolver todo, a sostener, como un dios, todo el Universo habitado». Y que, igualmente, en sus primeros pasos, la sociología del Derecho adoptó frecuentemente la misma posición, porque «veía en lo jurídico la forma más acabada de lo social (en virtud de la sanción organizada); le parecía que, extendida la sociedad por doquier, el Derecho no podía hallarse ausente de parte alguna...» Pero llegada a su madurez, «la sociología jurídica de hoy ha cesado de reivindicar para el Derecho esta ubicuidad divina» y «reconoce que no todo lo social es jurídico, en tanto que en las relaciones entre los hombres se encuentran, tal vez, algunas que escapan al derecho en tanto que ni siquiera están socializadas...», «que el Derecho no cubre toda la atmósfera humana, que hay, en las sociedades, vacíos de Derecho...» (1 bis).

Es algo que siempre habíamoslo contemplado así, y no sólo en cuanto a la extensión del Derecho, sino también en lo referente a la intensidad y eficacia de su acción conveniente.

Así, al comenzar nuestro «Panorama del Derecho Civil», lo proclamamos: Conviene que, ante todo, los juristas confesemos humildemente, para contribuir a evitar falsas ilusiones en los demás, que el Derecho sólo ocupa una parcela de la vida social del hombre, y que no puede ni debe ocupar más. Una parcela inmersa entre las del Amor y de la Fuerza o el Poder, y que, además, necesita de ellas para poder desarrollar su actuación. Sin suficiente poder para imponer lo justo coactivamente, a quienes no le respeten, normalmente, se caerá en el desorden y la anarquía. Sin amor, el Derecho debería ser impuesto siempre a través de la fuerza; pero, sin amor (a Dios, a la Patria, a los demás, al deber, a la Justicia), el mismo poder conculcaría el Derecho, en cuanto no le convinieren sus normas. Se haría arbitrario, y, aun cuando no lo fuera, tendría que desplegar de tal modo su fuerza coactiva, incluso con los encargados de su vigilancia (vigilando a los vigilantes con otros vigilantes, y así sucesivamente), para poder sujetar, cada vez más apremiantemente, una materia en creciente descomposición, por falta de amor, y a la que acabaría por triturar. Como consecuencia, el peso de la organización estatal aplastaría a la sociedad masificándola primero y destruyéndola al fin, como la Historia nos enseña que ha ocurrido con otras civilizaciones.

* * *

Pero, al llegar a esta conclusión, en nuestro repaso, necesitamos recordar lo que es el Derecho.

(1 bis) J. CARBONNIER: *L'hypothèse du non-droit*, en los *Archives de Philosophie du Droit*, VIII, 1963, pág. 55.

Los romanos lo definieron como *el arte de lo bueno y de lo justo*. Los griegos ya habían dicho que era lo justo. Santo Tomás de Aquino insiste en que *est obiectum iustitiae* (2).

Pero, ¿qué es la Justicia?

Un concepto moderno, puramente formal, la identifica con la aplicación regular de las normas. Establecidas las normas de juego, éstas deben aplicarse regularmente.

Pero, ¿es sólo esto? Las reglas del juego, en principio, son arbitrarias, su aplicación correcta hace justo al árbitro, pero su establecimiento inicial es el libre producto de un acuerdo o de una decisión, que de igual modo pudo ser diferente. Así, sin excepción, serían Derecho todas las reglas regularmente establecidas por la voluntad del Príncipe, por el voto popular o por la mayoría parlamentaria; o las vividas y practicadas cotidianamente por el pueblo. No habría falso Derecho, porque no podrían haber normas justas ni injustas, si no regular o irregularmente establecidas o aplicadas.

Sin embargo, la vida nos enseña que hay normas justas y normas injustas. Antígona lo dijo desgarradoramente a su tío Creón. Nos lo dice el sentimiento que Dios ha puesto en el corazón del hombre, según escribió San Pablo (3), por lo menos si no está cegado por la pasión o por el pecado, como en su Encíclica *Mit Brenender Sorge* precisó Pío XI. Cicerón lo había comprendido y explicado hace alrededor de dos mil años: «Es absurdo pensar que sea justo todo lo determinado por las costumbres y leyes de los pueblos. ¿Acaso también si son leyes de tiranos? Si los treinta tiranos de Atenas hubiesen querido imponer sus leyes, o si todos los atenienses estuvieran a gusto con leyes tiránicas, ¿iban por esto a ser justas las leyes? (4).

* * *

Es, pues, evidente, que existe en nosotros un sentimiento de justicia. En nuestro ser, en nuestro corazón, como dijo metafóricamente San Pablo. Pero para que este sentimiento se traduzca en acto de virtud hace falta, además, la adhesión de nuestra voluntad a su cumplimiento. El Derecho romano definió la virtud de la justicia como "*Constans et perpetua voluntas ius suum quique tribuendi*".

Pero ¿son suficientes este sentimiento y esta voluntad para poder ser justo?

Notemos que el Emperador Justiniano al lado de la definición que acaba-

(2) *Summa Theologica*, II-II. Quaest. 57, art. 1.º

(3) *Epístola a los Romanos*, 1-2, 14 y 15.

(4) *De legibus*, I-XV, 42.

mos de transcribir de la virtud de la justicia, colocó la definición de la jurisprudencia: "*Divinarum atque humanarum rerum notitiae*".

No basta querer ser justo, hace falta saberlo ser. Quiere esto decir que el sentimiento de justicia debe ser ilustrado y educado. Sin duda, el sentimiento de lo justo es un presupuesto para poder comprender la Justicia, así como el sentido de la proporción de la belleza, del color, son presupuestos para distinguir lo próximo de lo lejano, para diferenciar los colores y para llegar a lo bello. Nuestra vista necesita ser educada para apreciar las distancias, para distinguir un cuadro valioso de uno mediocre, e, incluso, una obra auténtica de una buena imitación. Nuestro oído también necesita ser educado, así para apreciar y ejercitar la música como para auscultar nuestros latidos y nuestra respiración. Y nuestro tacto, tanto para escribir a máquina como para palpar en nuestro cuerpo, médicamente, indicios de enfermedades, etc.

* * *

Pero, ¿dónde está la *norma* precisa de este sentimiento y de esta virtud?

Varias religiones hicieron su código de su revelación. Así para los árabes lo es el Corán.

Y hoy, en los países más cultos, abundan entre los autores protestantes las deducciones teológicas del Derecho. Así, Erik Wolf sostiene que «la idea del Derecho no debe ni puede ser pensada en el fondo sino *teológicamente*», y, en consecuencia, admite como fuente preeminente el «Derecho *divino*, en cuanto que la Sagrada Escritura señala líneas tanto en la ley antigua como en la nueva» (5).

Es de notar que también en el actual progresismo católico se observa esta tendencia. Así, el padre Chenu, tras afirmar que «l'Eglise vit d'Évangile; non de droit romain» (6), hace converger la creencia en el «movimiento de la Historia», con el mesianismo, la «encarnación» y la «redención».

Santo Tomás de Aquino había opinado de modo muy diverso. A su juicio, de la ley antigua sólo obligaban a los no judíos los preceptos de la ley natural en ella recogidos.

Y de la ley nueva dijo Santo Tomás que es *lex amoris* (7), *lex fidei* (8).

(5) E. WOLF: *Das Problem der Naturrechtslehre*, cap. III, 2.ª tesis *in fine*, traducción española, Barcelona, 1960, pág. 216.

(6) P. CHENU: *L'Évangile dans le temps*, París, 1964, Iª part., pág. 30.

(7) I.ª-II.ª, q. 107, art. 1.º, sol. 1.

(8) Quaest. y art. cit., sol. 3.

lex libertatis (9), *lex perfecta libertatis* (10); que opera *no por preceptos sino por consejos* (11).

El padre Chenu protesta contra esta interpretación: «Durante mucho tiempo ha sido presentada de un modo tajante, en la ley evangélica, la distinción entre los *preceptos*, impuestos a todos, para la moralidad de su conducta, y los *consejos*, propuestos a algunos, como un libre heroísmo, algo extravagante. Disyunción nefasta, en santidad evangélica, y que caracteriza demasiado un cierto cristianismo, hecho conducta práctica, y hacia donde le arrastrarán pronto las morales racionales para su salud terrena. No nos dejemos llevar por el abuso de esa palabra tan ambigua de *consejo*; es del *ser* cristiano de lo que se trata, sea cual sea la extrema diversidad de las vocaciones y situaciones» (12).

Santo Tomás de Aquino, en cambio, había observado (13): «Estos consejos, de suyo, son útiles a todos, pero ocurre que, por indisposición de algunos, éstos no les convienen, no sintiendo su afecto inclinado a ellos». Y, por eso, el Señor, al proponer los consejos evangélicos, siempre hace mención de la aptitud de los hombres para cumplirlos. Por ejemplo, al dar el consejo de perpetua pobreza, dice antes: «Si quieres ser perfecto», y luego añade: «Vende todo lo que tienes», etc. Lo mismo al dar el consejo de perpetua castidad dijo: «Hay eunucos que se castraron a sí mismos por el reino de los cielos», y luego añade: «El que pueda practicarlo hágalo». Y lo mismo San Pablo, después de dar el consejo de virginidad, dice: «Lo digo para provecho vuestro, no para tenderos un lazo».

Por otra parte: ¿Cómo un padre puede olvidar sus rigurosos deberes para con su familia sin incidir en prodigalidad? ¿Cómo un casado puede olvidar su débito conyugal para practicar, sin el consenso de su consorte, la virtud de la castidad plena? ¿Cómo un empresario genial puede cumplir su deber de estado de proporcional trabajo y bienestar, de crear puestos laborales y de estimular la producción de medios para elevar el nivel social de vida si vende sus bienes para distribuirlos entre los pobres, o con sus donativos deja su Empresa sin reservas para superar la más pequeña crisis? ¿Cómo un gobernante puede refugiarse en la mansedumbre y la paz si con ellas deja perecer a sus gobernados víctimas de la violencia ajena?

Y ¿cómo exigir al prójimo que siga estos consejos? La caridad nos pide sin tasa nuestro esfuerzo y nuestra ayuda, pero no nos reclama que pretendamos imponer al prójimo actos heroicos, ni siquiera renunciadas que no sean

(9) I.^a-II.^a, q. 108, art. 1.^o, res.

(10) I.^a-II.^a, q. 108, art. 1.^o, sol. 2.

(11) I.^a-II.^a, q. 108, art. 4.^o, resp. y sol. 1.

(12) P. CHENU: *Op. cit.*, III part., *Paradoxe de la pauvreté évangélique*, pág. 391.

(13) I.^a-II.^a, q. 108, art. 4.^o, sol. 1.

justas y que, obligadas, tampoco serían caritativas. Nos aconseja que a quien nos abofetea una mejilla le presentemos la otra. Pero no nos ordena que obliguemos al prójimo abofeteado a que ofrezca su otra mejilla al ofensor, ni mucho menos que impidamos su defensa violenta frente a quien le ataca, ni tampoco que pretendamos la inmunidad del agresor.

El profesor de Filosofía de la Universidad de París, Michel Villey (14), destacó que estas fórmulas teológico-jurídicas «tienen el defecto de resultar vagas y contradictorias, ya que reclaman simultáneamente el respeto total del individuo y el primado de lo *comunitario*, lo cual no será inconciliable en el reino de Dios; pero, trasplantados al terreno de la vida jurídica y social, estos dos principios, simplemente, son recíprocamente contrapuestos, de modo total, y se neutralizan; de ahí la incoherencia radical, el carácter impracticable de una doctrina, como la de Mounier (*Le personalisme*, 1950; *Révolution personaliste et communautaire*, 1935), que pretende servir a la vez, y con un absolutismo igual, sobre el plano terreno, los dos principios «personalista» y «comunitario».

La certeza de esta última aseveración ha sido recientemente avalada por Jacques Maritain (15) cuando nos dice que: «Gracias sobre todo, creo yo, a Emmanuel Mounier, la expresión personalista y comunitario se ha convertido en una *tarta de crema* para el pensamiento católico y la retórica católica-francesa. Yo mismo no quedo sin cierta responsabilidad en esto. En una época en que importaba oponer a los *slogans* totalitarios otro *slogan*, pero verdadero, yo había solicitado gentilmente a mis células grises, y por fin anticipado en uno de mis libros de este tiempo, la expresión de que se trata; y es de mí, creo, que Mounier la tomó. Es justa, pero en vista del empleo que se ha hecho de ella no me siento muy orgulloso. Ya que, después de haber pagado *lip service* al *personalismo*, está claro que es lo comunitario lo que es tiernamente amado.»

* * *

Si en la Revelación no puede hallar la Teología las normas del Derecho, deben intentarse otros caminos.

Si el sentimiento de la justicia está impreso en nuestro corazón, cabe preguntar si también la idea de la justicia se halla en nuestra *mente* y puede ser el punto de arranque para deducir el Derecho.

No olvidemos que, según Platón, las ideas son unas realidades prototípi-

(14) M. VILLEY: *Une enquête sur la nature des doctrines sociales chrétiennes*, en *Archives de Philosophie du Droit*, V, 1960, pág. 39.

(15) J. MARITAIN: *Le Paysan de la Garonne*, cap. III, 4, págs. 81 y sigs.

cas que el hombre contempló antes de su vida terrestre y de las que continúa portador de un recuerdo indeleble (16).

La escuela protestante o moderna del Derecho natural, el racionalismo y, en general, las *ideologías* más dispares tienden a hallar el Derecho *deductivamente*, aplicando a la vida real, de modo abstracto, silogísticamente, matemáticamente, unos principios ideales intuídos y pensados. Van de la idea a la cosa, tomando por base su *concepto* del hombre, de una sociedad nacional o de la sociedad a escala mundial. Así cada autor puede tener una idea de justicia diferente, según la tendencia psicológica, moral, social o teológica del hombre de la que parte. Y así —como observó Paul Roubier— «los hombres pretenden construir las instituciones de un modo totalmente arbitrario y sin ningún contacto con la realidad» (17).

Son frutos del método que Descartes halló la noche del 10 de noviembre de 1619. Como José María Pemán había comentado (18) al glosar brillantemente "*Le songe de Descartes*", de Jacques Maritain: «El racionalismo nació de un sueño; la nueva filosofía... fue hallada por Descartes no en la zona soleada de un razonamiento, sino en la penumbra de un sueño, de un fenómeno subconsciente. Y ese método nos hace entrar dentro de nosotros mismos para encontrar en nuestro interior lo que él llama *naturalezas simples*, o sea, aquellas ideas innatas y átomos de evidencia que Dios ha colocado en nosotros, y cuya certeza depende no como en Santo Tomás de su correspondencia con el objeto externo, sino de la garantía y fianza de la misma infalibilidad de Dios, que es quien ha puesto en nosotros esas silvestres semillas de verdad.»

Camino por el que se ha llegado a una Babel de ideologías, unas impulsándonos a la creencia en mitos, otra al más total escepticismo, como el expresado pesimistamente por Kelsen al decirnos que: «El conocimiento racional no puede afirmar que sólo una de estas ordenaciones tenga un valor absoluto, es decir, que sea la única justa. La justicia es un ideal irracional. Por imprescindible que lo consideremos para el querer y el obrar humanos, no es accesible al conocimiento» (19).

* * *

Un intento moderno de los más apasionantes ha sido el de la *fenomenología*. Esta ha destacado la existencia de una especie de objetos, hasta ahora no catalogada, que no pertenecen a la naturaleza en sentido propio, que no son

(16) *La República*, coloquio VII.

(17) P. ROUBIER: *Théorie générale du Droit*, ed. París, 1951, § 16, pág. 137.

(18) *Acción Española*, núm. 87 (mayo 1936), págs. 304 y sigs.

(19) H. KELSEN: *Théorie pure du Droit*, I, 3, cfr. trad. española, Madrid, 1933, páginas 18 y sigs.

físicos, ni psíquicos, que también difieren de los objetos ideales, y que son considerados con independencia de las cosas de la naturaleza, a que se refieren, al separar el *bien* y el *valor*.

El *valor justicia* —desde el punto de vista de la fenomenología de Scheler, Husserl, Hartmann—, como todo valor, es independiente de la conciencia que lo apresa, pero es captado mediante un análisis de la conciencia moral, que nos dice que «hay que tratar igual casos iguales»; pero como no nos dice cuándo hay que tratar igual y cuándo hay que diferenciar, pues esto depende del dato objetivo de que sean o no iguales los casos, esto sólo puede determinárnoslo la naturaleza de la cosa. Así —como nos dice Coing— «sobre este valor de la justicia se levanta la capa más alta del Derecho», pero «se encuentra con un material previo...», «está atada por las propiedades de este material, igual como la obra de arte que no puede realizarse sin tomar en consideración las características del material» (20). De esa forma, la fenomenología nos vuelve a las cosas, a la naturaleza de las cosas.

El principal defecto de esta posición radica, según la propia confesión de Coing (21), en que la evidencia del valor y de su jerarquía no puede proceder «más que del propio sentimiento del valor», sin posibilidad de «comprobación experimental». Así Hans Welzel (22) ha observado que la mayor dificultad de la teoría estriba en fijar la jerarquía de los valores, pues para Max Scheler hay una relación *jerárquica "a priori"* entre los valores sensuales, vitales y espirituales y religiosos, entre los cuales los sensuales serían los inferiores; mientras que para Hartmann el valor inferior exige, como más fundamental, la preferencia frente al valor superior. Dificultades, de esa «antinomía de la preferencia fenomenológica», que Welzel califica de naturaleza no sólo gnoseológica, sino de principio.

Como ha destacado Gómez Robledo, el drama de la filosofía de valores consiste en que «carece de una metafísica estructural a la que pueda recurrirse como a instancia de demostración racional *erga omnes* para salvarnos del naufragio a que literalmente nos arroja esta proyección en el piélago axiológico. Tan cautivantes como se quiera, en él emergen los valores sin ninguna conexión entre sí que pueda fundar la preferencia —*aequore toto disiecti*—, antes bien reclamando cada cual una soberanía absoluta» (23).

(20) HELMUT COING: *Fundamentos de Filosofía del Derecho*, cap. V, trad. española, Barcelona, 1961, págs. 130 y sigs.

(21) *Op. cit.*, pág. 120.

(22) *Naturrecht und materiele Gerechtigkeit*, IV, 4; versión española: *Derecho natural. Justicia material. Preliminares para una Filosofía del Derecho*, Madrid, 1957, páginas 234 y sigs.

(23) *Meditaciones sobre la Justicia*, México, 1963, pág. 168.

Antonio de Luna (24) había observado que en «una tópica de los valores», «que no puede tener la pretensión de ser sino una de tantas», convertido el hombre «en medida de todas las cosas», y al poseer cada cual su medida de estimación, «habría que admitir tantos contenidos posibles de justicia como hombres; semejante medida de la justicia equivale, pues, a la negación de toda medida».

* * *

Si la Teología no nos dicta el Derecho, ni nuestra intuición ni nuestra mente sola pueden ofrecernos un resultado satisfactorio, no nos queda otra solución que buscar la respuesta en la *naturaleza*, como enseñó Aristóteles.

Cicerón lo había comprendido así: «Para discernir la ley buena de la mala no tenemos más norma que la naturaleza».

Mas, ¿qué debemos entender por naturaleza? No un determinado estado pretérito, primitiva época idílica, ensueño de Rousseau. Ni el sueño de una era futura mejor, que no es más que un mito... ¡Ni el paraíso perdido, ni el paraíso soñado! No es la naturaleza irracional, visión corta y puramente determinista. Ni, por el contrario, la naturaleza humana sola en sí misma considerada, pues deducida *in abstracto* nos vuelve a las ideologías. Ni el cosmos en movimiento, es decir, la cosmogénesis misma, que aun siendo mítica sigue siendo determinista, y que equivale a la negación del Derecho, puesto que «con ella —como ha escrito André-Vincent, O. P.— la noción de lo justo es reemplazada por el sentimiento de la evolución. La relación jurídica ya no tiene objeto estable: los derechos se transforman en flúidos; el orden jurídico se disuelve, tanto en su dirección horizontal, identificado con la evolución, como en su dimensión vertical, absorbido por ella...» (25).

Necesariamente, no nos queda sino mirar al hombre *hic et nuc* en este mundo, y ahora, *in concreto*, en su medio determinado y con todas sus circunstancias y posibilidades, reales y concretas, históricas, geográficas, económico-sociales... Encarnado y enraizado, tanto como referido a Dios por su origen y su fin.

* * *

Pero ¿existe realmente un orden en la Naturaleza?; de haberlo, ¿es esto discernible?, y, de serlo, ¿cómo puede discernirse?

Todos hemos podido ver que hay instituciones corruptoras que dan malos

(24) Nota crítica a la *Introducción a la Ciencia del Derecho* de G. RADBRUCH, en la *Revista de Derecho Privado*, XVII, 1930, pág. 286.

(25) *La synthèse cosmogénétique de Teilhard de Chardin*, en *Archives de Philosophie du Droit*, 1965, pág. 63.

resultados materiales y morales y que hay instituciones fructíferas socialmente para el bien espiritual y temporal de los pueblos. Del mismo modo que individualmente vemos hábitos que llevan a la perversión y a la enfermedad y hábitos que conducen a la virtud moral y al vigor físico.

Pero, así como los resultados de los hábitos individuales no podemos verlos en un solo aspecto ni en un solo instante, sino en toda su extensión y en el total transcurso de la vida de la persona, y aún, a veces, en la de sus hijos y descendientes, así los resultados sociales debemos verlos en toda su extensión espacial y temporal, en sí mismos y en su relación con todo lo demás, estática y dinámicamente, en el hoy --visto desde ayer y anteayer--, en el mañana y en el después.

Tampoco podemos reducir la naturaleza a un concepto material y estático. Hay que ver la naturaleza viva, la naturaleza con alma, y en ella la naturaleza humana situada en este mundo, y a cada uno en su lugar, pequeño o grande. Lo justo no puede deducirse sólo de las puras causas materiales y eficientes, sino también de las causas formales, y especialmente de las finales. El hombre ha sido creado por Dios y dotado de un alma inmortal destinada a la vida eterna, a salvarse. Todos somos iguales en esencia, aunque la Naturaleza nos enseña que somos, y es bueno y hasta necesario que así sea, diferentes en circunstancias y accidentes.

Dios hizo al hombre rey de su Creación. Puede, por tanto, el hombre utilizar, ordenar y mejorar la Naturaleza, pero no puede desconocerla ni sustraerse a ella, es decir, obrar como si estuviera en el vacío. La fórmula básica *ars addita naturae* expresa claramente esta posición, que las tendencias revolucionarias desprecian, pretendiendo cambiarla total y radicalmente, construyendo un mundo artificial. ¡Vano sueño o segura catástrofe!

Este orden es el orden insito por Dios en su obra creadora. No lo conocemos en su totalidad, que tal vez nunca llegaremos a alcanzar. Lo estamos descubriendo siempre, y a veces, olvidándolo. Pero sí lo conocemos en lo indispensable para regular el orden provisorio de este mundo: distinguiendo lo universal y lo particular, lo que permanece y lo que cambia, el ser y el devenir, lo sustancial y lo accidental.

* * *

Aristóteles discernió una justicia general y unas formas de justicia particular. Ya Salomón, en el Libro de la Sabiduría, había hablado de una justicia que abarca todas las virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Aquella justicia general corresponde a la imagen de Platón en su *Política*, del carro griego en plena carrera, en la que el caballo negro simbo-

liza la fortaleza; el blanco, la templanza; el auriga, la prudencia, y la armonía del conjunto, la justicia.

Notemos que la distinción es fundamental. Sin ella, concretamente, si olvidamos la justicia general, reducimos la justicia a un simple valor entre tantos, la reducimos a un cómputo de igualdades o un cálculo de proporciones y la hacemos perder su perspectiva general en todas las dimensiones del espacio y del tiempo, característica de la verdadera jurisprudencia: *Divinarum atque humanarum rerum notitiae*.

Las llamadas *justicia conmutativa* y *justicia distributiva* no son sino formas particulares de la justicia. Como explicó con precisión el Doctor Angélico, la *justicia conmutativa* regula las relaciones individuales de una parte con otra, y su norma, expuesta por Aristóteles, es la igualdad aritmética; la *justicia distributiva* regula la relación del todo con las partes en la distribución de los bienes y cargas comunes, y su norma es la igualdad geométrica o proporcionalidad.

Pero una y otra no son sino las más elementales ordenaciones del bien común. Si sólo son regulación de *parte a parte* y del *todo a todas las partes*, nos falta aún la más ardua ordenación, inversa a esta última, la *de todas las partes al todo*. Es decir, no la *de lo común a todo lo particular*, sino la *de todo lo particular a lo común*. Esta es la *justicia general o justicia social* en su recto sentido. Y aquí la pauta es más fácil de manejar, es menos matemática: es el *bien común*, deducido del *orden natural*, del orden insito por Dios en su obra creadora, del *orden de las cosas*, de que antes hemos hablado.

* * *

La justicia, de una parte, es una virtud moral individual con proyección social, y practicada o a practicar en sociedad, es una virtud moral social; pero también es jurídica en cuanto se debe exigir su cumplimiento incluso coactivamente. Pero el Derecho —por su parte— no puede ni debe realizar totalmente toda la moral ni siquiera en el cumplimiento de la virtud de la justicia.

Explicuemos el porqué de esta sorprendente afirmación.

Los preceptos morales pueden referirse a todas las virtudes, y no sólo a la justicia. Los jurídicos tienen el mismo fin que los preceptos morales de justicia, pero tienen como límite el que le marca la posibilidad y la conveniencia al bien común de su aplicación por los órganos jurisdiccionales y de su exigencia coactiva.

Veamos la insuperable explicación que de todo esto había formulado el

padre Francisco Suárez (26) hace varios siglos: El Derecho no puede invadir la intimidad del hombre; por eso no puede juzgar de los actos internos. Su materia son actos externos que afectan a la vida social. Debe proteger y fomentar la virtud y perseguir y castigar los vicios. Pero no puede exigir todos los actos de la virtud, porque la exigencia coactiva de muchos de ellos es en sí mala, ya que sólo su ejercicio voluntario constituye realmente virtud. Pensemos en el culto a Dios. Además, no todo lo que es bueno hacerlo es bueno exigirlo: la virginidad es óptima virtud —subraya Suárez—, pero sería inicuo gobernante quien pretendiera imponerla a sus súbditos. Tampoco, a la inversa, debe impedirse un mal si para conseguirlo se hubiera de impedir un mayor bien, o se produjere otro mal mayor. No hay que arrancar la cizaña que crece entre el trigo si al hacerlo también arrancáramos éste.

Así, las instituciones no pueden juzgarse sólo por los abusos de ellas que se produzcan, sino por el balance de lo positivo y negativo de su uso, y aun no siendo favorable el balance, aparte de que se procuren corregir sus defectos y los abusos, antes de destruirlas se debe parar mientes en sopesar si su desaparición causaría mayores bienes o males o impediría mayores males o bienes.

* * *

Pero ¿qué es el bien común?

No es el bien de la mayoría. No es la razón de Estado. No es lo que se ha llamado interés nacional. No es la satisfacción de la masa.

Es el bien de todo el pueblo visto transtemporalmente en su sucesión de generaciones.

El mayor defecto de la hora actual es la miopía, la cortedad de visión, en el espacio y en el tiempo. Y resulta curioso que así, precisamente así, deviene incompatible lo que se nos hace pasar falsamente por bien común con el bien de todos. Porque se nos presenta como bien común el bien sólo de la mayoría de hoy, que es mal de todos para mañana; el bien de la ciudad, que es mal del campo, etc.

¿Por qué? Porque se olvida la pauta del orden natural en su totalidad, en su dinámica transtemporal. De ahí las consecuencias nefastas, para mañana, de ciertas soluciones artificiales a problemas que hoy se creen urgentes.

El bien común pide la conservación de la armonía social, que beneficia a todo el pueblo orgánicamente constituido.

Así, una intervención estatal en pro de un ideal de igualar, si al constreñir la libertad disminuye la iniciativa creadora, aunque pueda ser favo-

(26) *Tratado de las Leyes y de Dios legislador*, lib. III, caps. XII y XIII.

rable a la masa de hoy, será, en definitiva, desfavorable al bien común, como pronto o tarde lo sufrirá el país entero. Recordemos cómo el beneficio concedido a los inquilinos de ayer ha provocado perjuicios en cadena, que no sólo siguen sin enjugar, sino que en virtud de cada nueva medida, cada vez más esforzada, para curar cualquiera de sus consecuencias concretas, cuanto más éxito se ha logrado al tratar de curar la actual dolencia, mayores heridas y daños se han ido causando en otros sectores, cada vez más alejados del ámbito inicialmente afectado.

o o o

Así, el bien común puede marcar un límite a la realización jurídica de la justicia moral.

Veamos los tres supuestos más comunes que nos ofrecen la justicia conmutativa, en la compraventa, y la justicia general, en la familia y en la propiedad.

¿Cuántas legislaciones han exigido el precio justo? Alguna, como la romana, ha regulado la lesión *ultra dimidium*, despreciando todo precio injusto en no más de la mitad. La mayor parte de las legislaciones ni siquiera se han preocupado de eso: han hecho soberana la apreciación de las partes en el momento de contratar; la estimación hecha individual y subjetivamente por cada cual y en el momento dado. Razones de respeto a la palabra dada, de dificultad de apreciación, y, en especial, de seguridad, han inclinado a esa solución.

Fijémonos ahora en la familia: ésta se basa en vínculos de amor. No obstante, existen deberes morales de justicia y no sólo de caridad entre sus miembros. Pero si marido y mujer, padres e hijos, sólo piensan en sus derechos, la familia se seca por falta de amor, de entrega más allá de los deberes de justicia. El Derecho sólo sirve para liquidarla... No se puede colocar en el hogar un policía y un juez sin deshacer su intimidad y crear una peligrosa intrusión.

Y, para concluir, examinemos el tema, hoy otra vez polémico, de la propiedad.

Pero permítaseme antes hacer un inciso, recogiendo una pregunta que flota en el ambiente: ¿Ha variado la reciente Encíclica *Populorum progressio* la doctrina tradicional del magisterio pontificio ordinario?

A mi juicio, no, como vamos a ver.

En el epígrafe 3 de la parte primera de ésta (núm. 23) se hallan los tex-

ros que más dudas han planteado. Vamos a examinarlos al lado de los de Encíclicas anteriores que han sido señalados como aparentemente más contrapuestos.

Paulo VI: *Populorum progressio*, número 23.

«Si alguno tiene bienes en este mundo, y viendo a su hermano en necesidad le cierra sus entrañas, ¿cómo es posible que resida en él el amor de Dios? Sabido es con qué firmeza los Padres de la Iglesia han precisado cuál debe ser la actitud de los que poseen, respecto a los que se encuentran en necesidad; "No es parte de tus bienes —así dice San Ambrosio— lo que tú des al pobre; lo que le das le pertenece. Porque lo que ha sido dado para el uso de todos, tú te lo apropias. La tierra ha sido dada para todo el mundo y no solamente para los ricos". Es decir, que la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto. No hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad, cuando a los demás les falte lo necesario. En una palabra: "el derecho de propiedad no debe jamás ejercitarse con detrimento de la utilidad común, según la doctrina tradicional de los Padres de la Iglesia y de los grandes teólogos". Si se llegase al conflicto "entre los derechos privados adquiridos y las exigencias comunitarias primordiales", toca a los poderes públicos "procurar una solución, con la activa participación de las personas y de los grupos sociales".»

León XIII: *Rerum novarum*, en el número 16.

«Es cierto que a nadie se ordena que socorra a otros con lo que está destinado a cubrir las necesidades propias y de los suyos; ni siquiera que se dé a otros lo que uno ha menester para conservar la dignidad y el decoro de la persona, puesto que *ninguno está obligado a vivir de modo inconveniente a su estado*. Pero, cuando se ha atendido suficientemente a la necesidad y al decoro, es obligatorio socorrer a los indigentes con aquello que sobre: "Lo que sobra, dádlo de limosna". No son éstas obligaciones de justicia, excepto en casos extremos, sino de caridad cristiana que, ciertamente, no pueden exigirse con la fuerza de la ley. Pero por encima de las leyes y juicios de los hombres está la ley y el juicio de Jesucristo Dios que, de muchas maneras, alaba la costumbre de dar: "Es más bienaventurado el dar que el recibir"; y que un día juzgará como entregada o rehusada a El mismo la limosna dada o negada a los pobres: "Cuantas veces lo hicisteis a uno de mis hermanos, a Mí me lo hicisteis".»

Pío XI: *Quadragesimo anno*, núm. 47.

«Y, para poner límites precisos a las controversias que han comenzado a suscitarse en torno a la propiedad y a los deberes a ella inherentes, hay que establecer previamente como fundamento lo que ya sentó León XIII, esto es, que "el derecho de propiedad se distingue de su ejercicio". La justicia llamada conmutativa manda, es verdad, respetar santamente la división de la propiedad y no invadir el derecho ajeno excediendo los

límites del propio dominio; pero que los dueños no hagan uso de lo propio si no es honestamente, esto no atañe ya a dicha justicia, sino a otras virtudes, el cumplimiento de las cuales "no hay derecho de exigirlo por la ley". Afirman sin razón, por consiguiente, algunos, que tanto vale propiedad como uso honesto de la misma, distando todavía mucho más de ser verdadero que el derecho de propiedad perezca o se pierda por el abuso o por el simple no uso.»

¿Hay contraposición entre el texto transcrito de San Ambrosio que recoge S. S. Paulo VI y el de León XIII?

Ante todo notemos que la afirmación de San Ambrosio de que «La tierra ha sido dada para todo el mundo y no sólo para los ricos», no es extraña a la *Rerum Novarum*, cuando (núm. 18) dice que «los bienes de la naturaleza y los dones de la gracia divina pertenecen, común e indistintamente, a todo el género humano».

León XIII, sin embargo, en el número 16 subraya un deber moral de caridad y no jurídico del que sólo hay que responder ante Dios, a pesar de que, igual como San Ambrosio, en el número 18, emplea el verbo *pertenecer* referido a todos.

Esto nos obliga a distinguir diversos planos, que mezclados enturbian la cuestión.

Lo que Dios ha destinado a todos los hombres es el uso de los bienes de la tierra. La Constitución conciliar *Gaudium et Spes* (núm. 69, § 1) ha explicado que «Sean las que sean las formas de propiedad adaptadas a las instituciones legítimas de los pueblos, según las circunstancias diversas y variables, jamás se debe perder de vista este destino universal de los bienes. Por tanto, el hombre al usarlos no debe tener las cosas exteriores que legítimamente posee como exclusivamente suyas, sino también como comunes, en el sentido de que no le aprovechen a él exclusivamente, sino también a los demás». Y la Encíclica *Populorum progressio* (núm. 22) viene también a referir al uso el destino común de los bienes creados. Pero ese uso, a consecuencia del pecado original, ha necesitado ser institucionalizado.

Del mismo modo que ha sido preciso instituir un poder político, también ha sido necesario institucionalizar un poder económico. Su no confusión, su separación ---como vamos a ver--- ha sido considerada como la más firme garantía de la libertad.

Juan XXIII en *Mater et Magistra* (núm. 109) explicó que «el derecho de propiedad privada, incluso el que se refiere a bienes de producción, es válido

en cualquier tiempo, puesto que está contenido en la misma naturaleza. La cual nos enseña que los hombres son anteriores a la sociedad y que, por tanto, ésta debe ordenarse al hombre como a su fin. Por otra parte, sería vano reconocer el derecho de libre iniciativa en el campo económico a los particulares si, al mismo tiempo, no se les concediera la facultad de elegir y disponer libremente de los medios necesarios para ejercitar aquel derecho. Por último, la Historia y la experiencia atestiguan que allí donde los regímenes políticos no reconocen la propiedad privada, incluida la de los bienes productivos, allí se viola o se suprime por completo el ejercicio de la libertad humana en sus aspectos fundamentales, lo cual demuestra evidentemente que el uso de la libertad encuentra su garantía y su estímulo en el derecho de propiedad.»

Y la Constitución *Gaudium et Spes* (núm. 71, § 2.º) precisa que: «La propiedad privada, como las demás formas del dominio privado sobre los bienes exteriores, aseguran a cada cual una zona necesaria para la autonomía personal y familiar, y deben ser considerados como prolongación de la personalidad humana. Por último, al estimular el ejercicio de la tarea y de la responsabilidad, constituyen una de las condiciones de las libertades civiles.»

Así, quede claro que es la participación en el uso, y no la distribución de la propiedad y de la renta, lo que reclama el Derecho natural primario.

Vamos a explicarlo con ejemplos:

Supongamos una isla que pertenezca totalmente a un solo propietario, que sea dueño también de todos los barcos y arneses de pesca. Si este propietario hace participar a todos los habitantes de la isla, mediante un trabajo humano según sus circunstancias, de cuanto les es necesario para una vida digna, nada hay que objetar ni oponer a esa propiedad. Lo habrá si son excluidos de ese uso algunos de los habitantes. Notemos que, tal vez podrían éstos estar, incluso, mejor defendidos de las presiones económicas exteriores y de las políticas del Estado al que perteneciese la isla, hallándose amparados por aquel propietario poderoso que abandonados a sus propias fuerzas aisladas.

Pensemos ahora en que veinte de nosotros estamos reclusos en una isla desierta e inhóspita, sin posibilidad de prestarnos servicios recíprocos retribuidos. Vivimos de una renta anual que del exterior nos asignan y que sólo podemos utilizar adquiriendo bienes exclusivamente del exterior. Si esa renta se distribuyese desigualmente es evidente que lo que uno recibiera de más implicaría disminución de lo recibido por los demás. Pero traslademos el problema al supuesto de que dentro de la isla haya bienes y servicios que intercambiar, y, entonces, esas rentas iniciales tendrían una movilidad continua y se produciría una redistribución en la misma medida que quien más rentas tuviera las invirtiera en pagar servicios y productos a los demás. Por eso la distribución de las rentas del capital puede efectuarse —bien o mal— por medio de Derecho privado; así como con la intervención del Poder público

puede corregirse o aumentarse los defectos de la mala distribución. El problema puede no ser, pues, de distribución de rentas, sino de lucha del poder político contra los poderes económicos.

Ese derecho a participar todos en el uso de los bienes de este mundo no implica, por tanto, el reparto de la propiedad privada o su abolición, ni la redistribución por el Estado de la renta nacional o por la O. N. U. de la mundial. Notemos que la deducción que saca S. S. Paulo VI de la frase de San Ambrosio, sólo es "*que la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto*". Y que más adelante (núm. 47) al hablar de pobres y ricos no pide el reparto de la propiedad del rico, ni que éste deje de serlo, sino que el pobre «pueda sentarse en la misma mesa que el rico», en el uso de los bienes de este mundo, y explica que: «Ello exige a este último mucha generosidad, innumerables sacrificios y un esfuerzo sin descanso».

Y llegamos a las limitaciones de la propiedad privada, dimanantes del deber de usarla honestamente y conforme a su función social.

¿Hay aquí contraposición entre lo que dice la Encíclica *Quadragesimo Anno* en el número 47 y la última frase del número 23 de la Encíclica *Populorum progressio*? A juicio nuestro, tampoco. Aquélla establece la norma general y ésta subraya la excepción. El *jamás* de los Padres de la Iglesia se halla en el *plano moral*, y sólo el supuesto de "*si se llegase al conflicto*" con las "*exigencias comunitarias primordiales*" penetra en el plano jurídico conforme resulta de la atenta lectura de esa frase final.

Ese paso lo había previsto el propio Pío XI en el número 49 de la Encíclica *Quadragesimo Anno*, al decir, muy matizadamente, que:

«De la índole misma individual y social del dominio, de que hemos hablado, se sigue que los hombres deben tener presente en esta materia no sólo su particular utilidad, sino también el bien común. Y puntualizar esto cuando la necesidad lo exige y la ley natural misma no lo determina, es cometido del Estado. Por consiguiente, la autoridad pública puede decretar puntualmente, examinada la verdadera necesidad del bien común y teniendo siempre presente la ley tanto natural como divina, qué es lícito y qué no a los poseedores en el uso de sus bienes. El propio León XIII había enseñado sabiamente que "*Dios dejó la delimitación de las posesiones privadas a la industria de los individuos y a las instituciones de los pueblos*". Nos mismo, en efecto, hemos declarado que, como atestigua la Historia, se comprueba que, del mismo modo que los demás elementos de la vida social, el dominio no es absolutamente inmutable en estas palabras. "*¡Cuán diversas formas ha revestido la propiedad desde aquella primitiva de los pueblos rudos y salvajes, que aún nos es dado contemplar en nuestros días, en algunos países, hasta la forma de posesión de la era patriarcal, y luego en las diversas formas tiránicas (y usa-*

mos este término en su sentido clásico), así como bajo los regímenes feudales y monárquicos hasta los tiempos modernos!" Ahora bien, está claro que al Estado no le es lícito desempeñar este cometido de una manera arbitraria, pues es necesario que el derecho natural de poseer en privado y de transmitir los bienes por herencia permanezca siempre intacto e inviolable, no pudiendo quitarlo el Estado, porque "el hombre es anterior al Estado", y también "la familia es lógica y realmente anterior a la sociedad civil". Por ello, el sapientísimo Pontífice declaró ilícito que el Estado gravara la propiedad privada con exceso de tributos e impuestos. Pues "el derecho de poseer bienes en privado no ha sido dado por la ley, sino por la naturaleza y, por tanto, la autoridad pública no puede abolirlo, sino solamente moderar su uso y compaginarlo con el bien común". Ahora bien, cuando el Estado armoniza la propiedad privada con las necesidades del bien común, no perjudica a los poseedores particulares, sino que, por el contrario, les presta un eficaz apoyo, en cuanto que de ese modo impide vigorosamente que la posesión privada de los bienes, que el providentísimo Autor de la naturaleza dispuso para sustento de la vida humana, provoque daños intolerables y se precipite en la ruina; no destruye la propiedad privada, sino que la defiende; no debilita el dominio particular, sino que lo robustece.»

Pío XII en su radiomensaje *Oggi al compiersi* de 1 de septiembre de 1944 había declarado que: «Cuando la distribución de la propiedad es un obstáculo para este fin —lo cual no es originado, ni siempre ni necesariamente, por la extensión del patrimonio privado—, el Estado, en interés del bien común, puede intervenir para regular su uso; o también, si no se puede proveer justamente de otro modo, decretar la expropiación mediante la conveniente indemnización.»

Juan XXIII en la Encíclica *Mater et Magistra* (núm. 55) había precisado que «la intervención del Estado en el campo económico, por mucho que se ensanche y llegue a los sectores más recónditos de la comunidad, debe, sin embargo, ser tal que no sólo no ahogue la libertad de la iniciativa privada, sino antes la favorezca, a fin de que queden a salvo los derechos fundamentales de la persona humana». Y, más adelante (núm. 117), recuerda la íntegra observancia del *principio de subsidiaridad* «según el cual la ampliación de la propiedad del Estado y de las demás instituciones públicas sólo es lícita cuando lo exige una manifiesta y objetiva necesidad del bien común y se excluye el peligro de que la propiedad privada se reduzca en exceso o, lo que es aún peor, se la suprima completamente».

Es decir, que el *bien común* marca también el lindero entre el deber moral en el ámbito donde el Derecho no puede penetrar, de una parte, y, de otra, el deber jurídico que el Estado puede imponer en defensa de las *exigencias comunitarias primordiales*.

En el libro de Jean Ousset y Michel Creuzet, *El Trabajo*, se había matizado al sintetizar la doctrina pontificia tradicional que: Los poderes públicos «pueden intervenir en dos casos: *Primer caso*.—Para hacer reinar o restablecer la justicia... que regula las relaciones entre las personas privadas... *Segundo caso*.—Para hacer reinar o restablecer la justicia... que "regula las relaciones entre la sociedad y cada uno de sus miembros..." "... Vemos bajo esta fórmula extremadamente aguda cuán prudente y razonable es este punto de la doctrina católica, que impide, a la vez, el caos de un robo universal, y el riesgo de poner en peligro a la sociedad, siempre que los abusos de la propiedad privada amenacen conducir a ello. Queda el abuso de la propiedad privada sin notable repercusión social. La Iglesia rehusa intervenir. El mal propietario responderá ante Dios, y la Iglesia se lo recuerda"» (27).

S. S. Paulo VI no ha olvidado en la Encíclica *Populorum progressio* los linderos que el Estado no debe traspasar. Leamos al final del número 34: «La tecnocracia de mañana puede engendrar males no menos terribles que los del liberalismo de ayer. Economía y técnica no tiene sentido si no es por el hombre, a quien deben servir. El hombre no es verdaderamente hombre más que en la medida en que, dueño de sus acciones y juez de su valor, se hace él mismo autor de su progreso, según la naturaleza que le ha sido dada por su Creador y de la cual asume libremente las posibilidades y las exigencias.»

Como dijimos en nuestro estudio *De la virtud de la justicia a lo justo jurídico* (n. 13): «Esta es la clave de la cuestión. Es el mismo bien común lo que, hasta ciertos límites, encierra en el campo ético los deberes dimanantes de la función social de la propiedad y el que, fuera de ellos, permite la intervención del Estado en los estrictos límites del *principio de subsidiaridad*».

Sociólogos, juristas, moralistas y filósofos confirman la bondad del criterio. Así, Hayek advirtió que: «Nuestra generación ha olvidado que el sistema de la propiedad privada es la más importante garantía de libertad, no sólo para quienes poseen propiedad, sino también, y apenas en menor grado, para quienes no la tienen. No hay quien tenga poder completo sobre nosotros, y, como individuos, podemos decidir en lo que hace a nosotros mismos y gracias tan sólo a que el dominio de los medios de producción está dividido entre muchas personas que actúan independientemente. Si todos los medios de producción estuvieran en una sola mano, fuese nominalmente la de la sociedad o la de un dictador, quien ejerciese este dominio tendría un poder completo sobre nosotros» (28). No sólo la libertad de trabajo sino también, con ella, la de residencia habría concluído.

(27) J. OUSSET y M. CREUZET: *El Trabajo*, 2.^a ed., 1962, págs. 65 y sigs.

(28) *Camino de servidumbre*, trad. española de la 2.^a ed. inglesa, Madrid, 1950, capítulo VIII, págs. 107 y sigs.

Por otra parte, como dijo el que fue decano de Lyon, Paul Roubier, del Estado dirigista: «En lugar de los intereses egoístas de los individuos, que el Estado intenta, en este sistema, disciplinar de una manera satisfactoria en su seno, va a manifestarse un nuevo egoísmo, que tendrá prontamente un carácter monstruoso: el egoísmo del Estado y de su clase dirigente. Mientras que la disminución de las garantías de la propiedad privada, consecuencia casi fatal de un sistema de economía dirigida, no puede llevar más que a un empobrecimiento rápido de la sociedad» (29).

Messner, alerta de que la supresión o limitación de la propiedad privada «pone en movimiento una dinámica de intereses de la sociedad de masas, que actúa en el sentido de concentración del poder en el Estado-Providencia», pues el Derecho de propiedad privada constituye el más sólido baluarte «institucional» contra la concentración del poder en el Estado. Así lo enseña la historia reciente de la Humanidad, «pues el baluarte "moral", que en las democracias liberales de Occidente debieran constituir la responsabilidad moral de los ciudadanos para con sus derechos de libertad, ha probado su falta de fiabilidad en la democracia de masas» (30).

E incluso el padre Cálvez no ha podido menos que acabar por reconocer que es «dañoso que el hombre dependa íntegramente de la sociedad; es conveniente que conserve recursos independientes de lo que reciba de la sociedad. La propiedad privada es así necesaria para garantizar a las personas su prioridad respecto de la sociedad, que no tiene otro fin que su desarrollo...» Llegando a afirmar que: «En el plano particular de lo político, la existencia de la propiedad privada es una condición concreta de las libertades» (31).

Por todo esto, en otro lugar hemos subrayado «la sabiduría de atribuir carácter ético a los deberes de legítimo uso de la propiedad privada dentro de ciertos límites, ya que la intervención estatal, que lleva al socialismo y al totalitarismo o a la planificación administrativa, a la corta o a la larga resulta un mal peor. Pero no se crea que por eso aquellos deberes éticos carecen de sanción positiva en este mundo, pues su incumplimiento llevará indefectiblemente, pronto o tarde, a la subversión, a un socialismo dicta-

(29) *Théorie Générale du Droit*, núm. 27, III, cfr. 2.^a ed., París, 1961, págs. 250 y siguientes.

(30) *La cuestión social*, vers. española de MANUEL HEREDERO, Madrid, 1960, § 126, páginas 459 y sigs.

(31) *Eglise et Société Économique. L'Enseignement social de Jean XXIII*, París, capítulo II, núm. III, págs. 38 y sigs.

torial o al comunismo. La injusticia hará germinar otra injusticia aún mayor, pero de signo contrario» (32).

* * *

El rodeo que acabamos de dar nos confirma lo que meditábamos al comenzar: el Derecho por sí solo no puede regir el mundo. Necesita tanto de la fuerza del poder como del amor.

La necesidad de éste no tiene límites para nosotros, aunque sí tenga medidas y prioridades su prestación en cuanto afecte a los demás. Entonces la propia caridad nos obliga a valorar nuestros deberes de caridad para administrarla bien, en jerarquía y con fruto. Nos obliga a rechazar bienes utópicos, que en la práctica serán mayores males. No tiene ni límites ni tasa en su cuantía, pero sí tiene un orden en sus exigencias, que nunca pueden vulnerar las de la justicia, sino sólo superarlas, pues el amor a unos no puede legitimar que por su impulso ocasionemos daño o injusticias a otros.

Y la fuerza del poder del Estado también debe acatar para imponer a la justicia los límites que marca la virtud de la prudencia.

Al llegar a este punto debemos recordar también la vieja máxima "*legis sine moribus vanae proficiunt*", y a la vez que las costumbres o hábitos sociales pueden alcanzar, sin atentar a las libertades civiles y sin peligros totalitarios, aquello que el Estado sólo puede lograr a costa de hacer pagar al país el tributo de la pérdida de tales libertades y de hacerle soportar el peso de la burocracia y la tecnocracia.

Como concluye Gustave Thibon el último de sus *Diagnósticos de filosofía social* hoy: «El moralista, situado en el centro de un desconcierto de costumbres mérito en la Historia, tiene que desconfiar más que nunca de las construcciones idealistas, de los sistemas universales, de la embriaguez de las palabras y de los sueños. Ya se ha cultivado demasiado tiempo el eretismo moral: lo que hoy necesitamos es una moral *motriz*. Después de tantos estériles excesos intelectuales y afectivos, ya es tiempo de enseñar a los hombres a hacer llegar hasta sus actos el ideal de su alma y las emociones de su corazón. Hay que *encarnar* humildemente, pacientemente, la verdad humana; hay que darle un cuerpo y una realidad en la vida de cada uno y en la vida de todos. El más noble ideal sólo tiene sentido en la medida en que engendra ese pobre esfuerzo carnal y sangrante. Han sido removidas las bases más elementales de la naturaleza humana: hay que reconstruir al hombre entero. Para esto no basta con predicar, a todos

(32) *Panorama del Derecho civil*, cap. VI, núm. I, págs. 151 y sigs.

y a ninguno, desde la cúpula del edificio vacilante; es preciso *bajar* y reparar piedra a piedra sus cimientos amenazados» (33).

«La tarea más urgente de la moral consiste, pues, ahora —concluye Thibon— en restaurar las costumbres. Es insuficiente predicar a las almas la salud.»

Tan insuficiente como inútil es hacer leyes que no restauren las costumbres.

JUAN VALLET DE GOYTISOLO

R É S U M É

La spécialisation de plus en plus poussée du Droit actuel, l'abandon de la fondation qu'on y constate, peuvent nous en faire oublier les fondements les plus élémentaires. On peut même en arriver à perdre de vue quelle en est le domaine et oublier du même coup qu'il est à mi-chemin entre l'Amour et la Force, ce qui menerait à considérer bien à tort que les règles légales peuvent dominer et s'imposer au social.

Si le Droit est l'art de tout ce qui est bon et juste, qu'est-ce qui est juste? Qu'est-ce la justice?

C'est, sans doute, quelque chose de plus que la régularité dans l'application de règles arbitrairement établies en tant que règles du jeu. Un sentiment en nous se rebelle contre cette optique positiviste, mais ce sentiment ne suffit pas, ni non plus la volonté d'être justes. Il faut surtout savoir être justes.

Où donc trouver la règle précise de ce sentiment, de cette vertu?

La Théologie ne daigne pas nous offrir la solution, quand bien même elle nous montre un chemin de perfection à un niveau qui n'est guère à la portée de l'homme moyen. Les méthodes idéalistes n'ont pas permis à notre esprit d'y parvenir non plus, et elles n'ont pas su forger une échelle de valeurs indiscutable intuée a priori.

Aristote trouva cette réponse dans la nature. Mais la nature n'est pas un paradis perdu ni le mythe d'un avenir meilleur. Elle n'est pas, au surplus, la nature humaine in abstracto, ni le cosmos en mouvement. Pour la connaître il faut envisager l'homme sur terre et à ce moment-ci, dans un milieu déterminé, avec toutes ses circonstances et possibilités. Il faut examiner non seulement les causes naturelles et efficientes, mais encore les causes formelles et finales, il faut distinguer universel et particulier, ce qui permanait et ce qui change dans l'être et le devenir, ce qui est substance et ce qui est accident...

(33) GUSTAVE THIBON: *La moral y las costumbres*, en *Diagnóstico de Fisiología Social*, trad. española, Madrid, 1958, págs. 121 y sig.

Le module de la justice générale n'est ni l'égalité, arithmétique ou géométrique, mais le bien commun, comme règle d'adéquation de ce qui est particulier à ce qui est général.

Le bien commun, par surcroît, n'est pas le bien de la majorité, ni la raison d'Etat, ni ce qu'on appelle l'intérêt général, ni la satisfaction des masses. C'est le bien du peuple vu à travers le temps, dans une suite de générations, dans les résultats d'aujourd'hui, de demain, de plus tard. Ce n'est pas une réussite partielle, momentanée, éphémère.

Le bien commun lui-même pose les limites que le Droit ne saurait franchir sans produire des maux plus graves. C'est ce que nous montre l'analyse des hypothèses les plus évidentes de toutes les formes de la justice.

Seuls les coutumes et les usages sociaux peuvent atteindre, sans porter atteinte aux libertés civiles et sans dangers totalitaires, ce que l'Etat à lui seul ne saurait réussir que passagèrement au prix du sacrifice par le peuple de la perte permanente de ces libertés et en l'accablant du poids de la technocratie et de la bureaucratie.

S U M M A R Y

The ever increasing specialization in present day Law, the frondage in force, can make us forget its most elemental fundamentals. It can even make us lose sight of which is its scope, forgetting that it is immersed between Love and Force, and make us think quite mistakenly that the legal rules can dominate and impose themselves over the whole social world.

If Law is the art of good and justice, what is just? what is justice?

It is, without a doubt, something more than regularity in the application or regulations established arbitrarily like the rules of a game. There exists a feeling in all of us that rebels against this positivist view. But this feeling is not enough, neither is the will to be just, one must know how to be so.

But where is the precise rule of that feeling and that virtue?

Theology does not bend down to offer us the solution, although it does show us a way of perfection on a very superior level to that obtainable by the average man. Our mind has not reached it even with idealist methods, unable to forge an unquestionable scale of aprioristically intuited values.

Aristotle found the answer in Nature. But this is neither a lost Paradise nor the myth of a better future era. Nor is it only human nature in abstracto. Nor the cosmos in movement. In order to know the answer, as far as possible, one must look at man in this world and at this moment, in his determined medium, with all his circumstances and possibilities; we must examine not only the natural and efficient causes but also the formal and final ones and

we must distinguish the universal and the personal, what remains and what changes the being and the future, the substantial and the accidental...

General justice does not have arithmetical nor geometrical equality as a standard thing, but common good as a guide for the adaptation of everything private or personal to the general community.

But common welfare is not the welfare of the majority, nor the reason of state, nor what has been called national interest, nor the satisfaction of the masses. It is the welfare of the people seen over the times, it is a succession of generations; seen in the results of today, of tomorrow and afterwards; not in a partial momentaneous and ephemeral achievement.

The same common welfare marks the boundaries that Law cannot cross without producing worse damage. An analysis of the most evident suppositions of all the forms of justice shows that this is in fact true.

Only the customs and social habits can reach without interfering the civil freedoms that are without totalitarian dangers what only the State can achieve, at the price of the nation having to pay the tribute of the permanent loss of such freedoms and having to bear the weight of technocracy and bureaucracy.