

CARLOS I. MASSINI-CORREAS

Universidad de Mendoza
Universidad Austral
Argentina
carlos.massini2@um.edu.ar

Nota sobre justicia y solidaridad. La tradición clásica y las propuestas liberales

1. La cuestión a estudiar

Durante los años '20 a los '60 del pasado siglo, varios autores del entonces vigente «positivismo lógico»¹ sostenían la afirmación de que la ciencia se reducía a «un lenguaje bien hecho». Como sucede con todos los reductivismos, esa afirmación es lisa y llanamente falsa, pero contiene —tal como acontece con casi todas las falsedades— una parte de verdad. Si bien es cierto que el saber científico no se reduce a un *mero* lenguaje bien hecho, es indudable que ese saber *incluye* la precisión, exactitud y sistematicidad del lenguaje científico, caracteres que son necesarios para alcanzar el rigor y la consistencia propios del conocimiento racionalmente verificado. Esta conveniencia de precisar previamente el significado de las palabras a utilizarse en el discurso académico ha sido puesta de relieve muchas veces por los filósofos analíticos², pero no solo por ellos, y constituye una exigencia indispensable del buen pensar y del explicar comprensible.

Artículo recibido el: 04-04-2017; Aceptado: 28-04-2017

¹ Acerca del «positivismo lógico», véase: PASSMORE, J., *A Hundred Years of Philosophy*, London, Penguin, 1968, pp. 367-424, y AYER, A.J. (Comp.), *El positivismo lógico*, México, FCE, 1986, pp. 9-34.

² Sobre la concepción analítica de la filosofía, véase: AA.VV., *Précis de philosophie analytique*, Paris, PUF, 2000, pássim; TUGENDHAT, E., *Introduzione alla filosofia analitica*, Genova, Marietti, 1989, y Massini-Correas, C.I., *Sobre ética y filosofía analítica. Elizabeth Anscombe y la filosofía moral moderna*, Mendoza, Centro de Estudios de Filosofía Clásica, 2015.

En el caso que ahora nos ocupa, las expresiones «solidaridad», «solidario» y sus derivados han sido, como la mayoría de las expresiones pertenecientes al ámbito de la praxis humana y que contienen una indudable carga axiótica, utilizados de modo anárquico e interesado, e incluso a veces simplemente descuidado. Así por ejemplo, se ha hablado frecuentemente de «derechos de solidaridad» para referirse a pretensiones ideales esgrimidas en el ámbito internacional, pretensiones que en la mayoría de los casos ni siquiera son propiamente «derechos»³.

A los efectos de precisar ahora el uso de esos términos: «solidario» y «solidaridad», lo mejor es comenzar —tal como se hace usualmente— por su etimología, para pasar luego al análisis de sus usos en el lenguaje corriente. Respecto de la primera, afirma Gabriel Amengual que:

el término ‘solidaridad’ procede de una expresión jurídica latina, *in solidum* (*in solidum cavire*), nombre de una conocida figura del derecho, que designa la relación jurídica [...] contraída conjuntamente por un grupo y de la que cada miembro del grupo responde de la totalidad [...]. Se trata pues —resume este autor— de una relación de obligación que hace que todos los deudores, incluso individualmente, respondan de la deuda, y esto significa que todos son responsables de ella, porque cada uno responde de la deuda entera⁴.

Se trata, por lo tanto, de un caso extremo de responsabilidad compartida por ciertas obligaciones o deudas.

Pero es manifiesto que esta expresión (*in solidum*) resulta a su vez derivada de la palabra latina *solidus*⁵, que significa lisa y llanamente «sólido» (sin espacios vacíos, de consistencia densa, firme y sustantiva⁶, o bien dotado de una unidad consis-

³ Véase: INCIARTE, F., «Derecho natural o derecho racional. Treinta tesis y una propuesta», en *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, Pamplona, EUNSA, 2001, pp. 171-187; y MASSINI-CORREAS, C.I., «Derecho natural, derechos humanos y derechos de la tercera generación», en AA.VV., *Problemas de Derecho Natural*, A. Miranda & S. Contreras Eds., Santiago de Chile, Thomson-Reuters, 2015, pp. 341-362.

⁴ AMENGUAL, G., *Antropología filosófica*, Madrid, BAC, 2007, p. 377.

⁵ Véase: Segura Munguía, S., *Diccionario etimológico latino-español*, Madrid, Anaya, 1985, p. 680-681.

⁶ Véase: *The Oxford Dictionary of English Etymology*, Ed. C.T. Onions *et alii*, SAPIENTIA / AÑO JULIO 2016 - JUNIO 2017, VOL. LXXII-LXXIII, FASC. 240-241

tente), lo que designa —en el ámbito de los saberes sociales— a cualquier ente social dotado de una unidad que, aunque sea de tipo relacional o de orden, es especialmente compacta o consistente⁷. En otras palabras, y pasando de la etimología al uso corriente de las palabras, se habla de la «solidez» de un grupo cuando su unidad es particularmente trabada y firme. De todo esto se deriva que, hablando de grupos sociales, se los califica de «sólidos», por analogía con la «solidez» de los cuerpos materiales, cuando su unión resulta especialmente concentrada, resistente y duradera. Y a su vez, y consecuentemente, «solidaridad» hace referencia a la responsabilidad colectiva que se atribuye a los integrantes de los grupos sociales dotados de una mayor y más compacta «solidez».

Ahora bien, es claro que la responsabilidad compartida de las obligaciones *in solidum* tiene como fundamento principal la unidad —la «solidez»— que forman quienes son deudores solidarios, unidad que en el caso de los grupos sociales reviste un carácter eminentemente télico o finalista. Es decir, una de las nociones —la de responsabilidad común— deriva de la otra —la de unidad firme— de modo que la segunda es condición necesaria de la primera; en otras palabras, sin una unidad relacional consistente de sujetos humanos, de fundamento esencialmente teleológico, no puede existir la responsabilidad solidaria.

Pero también es necesario puntualizar que, en el caso de la solidaridad de responsabilidad, ella puede ser vista al menos desde dos perspectivas principales: (i) como *hecho social*, estudiado por la sociología o la psicología social; o (ii) como *realidad ética*, generadora de valores, deberes y virtudes. En este sentido, afirma Gabriel Amengual que:

hay que distinguir una doble perspectiva en que se habla de solidaridad. Por un lado se afirma la vinculación fáctica que une a los humanos en la realización de su existencia. Es el *hecho* antropológico y social de vinculación el que presenta a la solidaridad como un hecho. Por otro lado, y no sin conexión con la perspectiva anterior, ella se presenta como un *deber*, dándole sentido no solo descriptivo, sino

Oxford. Clarendon Press, 1994, p. 844.

⁷ Véase: DRAE, VOZ «solidario» (consulta *on line* del 15.07.2015).

normativo: dado que no se puede plantear la propia vida sin contar con los demás, hay que comprometerse con y por ellos, por la colectividad, la comunidad, la sociedad; es la solidaridad como deber moral⁸.

Ahora bien, la segunda de estas perspectivas desde las que puede abordarse la solidaridad es por lo tanto la práctico-moral, que desarrolla sus razonamientos en clave originariamente normativa y que puede, de ese modo, proporcionar los principios de la conducta humano-social calificable de «solidaria». En este sentido, ha escrito Nicolai Hartmann, en su monumental *Ética*, que «esta solidaridad, que consiste en responder sin vacilar el individuo por el conjunto, es un auténtico valor de virtud. Pues es un valor de disposición de ánimo de la persona concreta, por mucho que solo salga a la luz la magnitud de su vigor en el gran efecto global»⁹. Es decir, se trata aquí de la solidaridad entendida como un deber moral, una virtud y un bien humano, según la cual la unidad moral de las sociedades es un bien-fin a alcanzar, a través del cumplimiento de ciertos deberes y con la ayuda y la dirección de una específica disposición de ánimo, para retomar la expresión propuesta por Hartmann.

De lo resumido hasta aquí se desprende que al hablar de «solidaridad» se hace referencia tanto a un mero hecho social, cuanto a un bien a alcanzar en la vida colectiva, que fundamenta un deber moral de procurarlo y genera una virtud que inclina al hombre a realizarlo habitualmente de modo excelente. Por elementales razones de especialidad, se tratará en lo sucesivo solo de la perspectiva ética de la solidaridad, haciéndose referencia a ciertos hechos sociales solo en el marco ético y con el sentido de explicitar aquellas exigencias morales. Por otra parte, en esta oportunidad el análisis se limitará al caso de la convivencia política o sociedad completa, que es al que se refieren en general los tratamientos de la problemática de la solidaridad y que, por otra parte, es indudablemente el más importante para la realización humana temporal.

⁸ AMENGUAL, G., *o.c.*, p. 377.

⁹ HARTMANN, N., *Ética*, Trad. J. Palacios, Madrid, Encuentro, 2011, p. 462.

2. El fundamento de la solidaridad moral

Es bien conocido que la ética, y en especial la ética social, ha sido objeto de muy numerosos intentos de explicación y fundamentación, que van desde el formalismo kantiano al utilitarismo anglosajón, pasando por los diversos convencionalismos y constructivismos, las éticas materiales de los valores o las éticas dialógicas¹⁰. Pero como analizar, aunque sea brevemente, cada una de estas alternativas, necesitaría al menos las 852 páginas que ocupa la ya citada *Ética* de Nicolai Hartmann, en lo que sigue se centrará la atención en las propuestas de la ética clásica de raíz aristotélica y tomista, en especial en las versiones contemporáneas propuestas por autores como Agustín Fagothey, Alasdair MacIntyre o Antonio Millán-Puelles.

Una de las notas centrales de estas éticas de matriz aristotélica es la de tratarse de doctrinas de carácter teleológico centradas en la idea del bien humano; alrededor de esta idea giran los demás elementos componentes de las teorías éticas: normas, virtudes, deberes, valoraciones, etc. En este sentido, las normas son proposiciones racionales prácticas que dirigen genéricamente la acción humana hacia el bien; las virtudes éticas consisten en disposiciones de ánimo operativas que orientan y promueven en concreto a la conducta hacia la realización de alguna de las dimensiones del bien humano; los deberes son exigencias, con necesidad deóntica, acerca del bien que debe hacerse en la vida moral, y así sucesivamente¹¹. Por lo tanto, resulta indudable que en todos los casos la justificación racional de los elementos enumerados radica en su ordenación tética o finalista hacia alguna de las determinaciones del bien humano.

También en esta concepción clásica, uno de los supuestos fundamentales de todo sistema ético es el del carácter social de la empresa de la realización del bien humano; en efecto, desde esta perspectiva no solo es necesaria la vida social como instrumento para la concreción de todos los bienes humanos, sino que, ade-

¹⁰ A modo ilustrativo, véase: GRAHAM, G., *Eight Theories of Ethics*, London & New York, Routledge, 2004, pássim; y MISSNER, M., *On Ethics*, Belmont-CA, Wadsworth-Thompson Learning, 2004.

¹¹ Véase en este punto: FAGOTHEY, A., *Ética. Teoría y aplicación*, Trad. C.G. Ottenwaelder, México, Interamericana, 1973, pp. 120-122.

más, esa misma vida social es un elemento integrante de la vida buena. Dicho de otro modo, la cooperación social no se reduce a un mero medio para el logro de bienes como la suficiencia material para la vida, o el conocimiento teórico y práctico, o el trabajo y el ocio, sino que la misma vida social —o sociabilidad— es una dimensión central del bien humano; de este modo, la amistad, la vida política o familiar, la vida universitaria y tantas otras dimensiones sociales integran eminentemente el bien humano.

Pero además, en esas dimensiones sociales, el bien que se procura no consiste en uno o varios bienes meramente individuales, aunque se trate de muchos de ellos, sino específicamente en un bien común, que puede definirse, siguiendo aquí a Millán-Puelles, como aquel que «es apto para ser participado por todos y cada uno de los miembros de una comunidad o sociedad de personas humanas»¹². Es decir que el bien de cada uno de los miembros de una comunidad es un bien general que se participa por los integrantes de la comunidad de referencia, y además, como escribe Millán, «ser [un bien del] todo no es simplemente ser mayor que la parte, sino ser algo esencialmente distinto. La suma de las partes es algo que realmente el todo es, pero no es todo lo que este es realmente, porque no tiene en cuenta que aquellas [partes] se organizan en cada caso de una cierta manera, que en la realidad no es indistinta [...]. Ser un todo no es solamente ser mayor que cada una de las partes, sino ser otra cosa específicamente diferente...»¹³.

En rigor, esta realidad específicamente diferente del bien común, consiste en que se trata, en su caso, de un bien de orden estructural, que radica en la disposición u organización de las partes de modo tal que resulte un bien mayor. Así por ejemplo, el bien humano del conocimiento teórico y práctico tiene una dimensión *personal*: la del conocer concreto que puede adquirir

¹²MILLÁN-PUELLES, A., Voz «Bien común», en *Gran Enciclopedia Rialp*, Tº IV, Madrid, Rialp, 1971, p. 225. Sobre las ideas de Millán-Puelles en este punto, véase: FORMENT, E., «La filosofía del bien común», en *Anuario Filosófico*, Nº XXVII/2, Pamplona, 1994, pp. 797-815. En un sentido similar, Tomás de Aquino escribía que «es manifiesto además que en toda comunidad de creaturas nada es bueno que no lo sea por participación»; *Summa Theologiae*, I, q. 103, a. 2c. Acerca de este texto del Aquinate y de otros vinculados, véase: CARDONA, C., *La metafísica del bien común*, Madrid, Rialp, 1966, pássim.

¹³MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico Filosófico*, Madrid, Rialp, 1984, p. 377.

cada sujeto individual; pero tiene también una dimensión *común*: la organización pública del conocimiento (lo que incluye la educación pública) de modo que llegue del mejor modo a la mayor cantidad posible de miembros de la comunidad política. Esto significa que, en lo que se refiere a su contenido, el bien común es parcialmente diverso del bien individual¹⁴, por cuanto consiste en una organización y disposición de los bienes humanos de modo de hacerlos mejores y más accesibles a los particulares; pero al mismo tiempo tiene una similitud, en la medida en que no es un bien propiamente humano —ni tampoco *común*— si no es participable por los individuos que conforman la comunidad.

Ahora bien, este bien común —recordemos que nos estamos refiriendo específicamente al bien común *político*— es, en el pensamiento clásico, el fundamento de las obligaciones políticas y de los deberes jurídicos¹⁵. Esto en razón de que el bien moral, es decir, aquel que ha de ser realizado a través de la acción humana y se refiere a la perfección del hombre completo, a lo largo de toda su vida y en armonía con los demás hombres y con el resto de la naturaleza¹⁶, es naturalmente exigente, o demandante, o necesitante, en el sentido de que compele a su prosecución y realización, plantea un reclamo inexcusable a nuestra conducta. Este reclamo tiene la forma de una necesidad que no es de carácter físico, ni psicológico, ni lógico, ni metafísico, ni biológico, sino simplemente moral «la [necesidad] —escribe Fagothey— del *deber ser*, que nos guía hacia aquello que reconocemos constituye el uso apropiado de nuestra libertad. [...] La necesidad moral me afecta a mí, el sujeto actuante, pero proviene del objeto...»¹⁷. Objeto que consiste en

¹⁴ A este respecto, afirma Tomás de Aquino que «el bien común de la ciudad y el bien singular de una persona no difieren solamente según lo mucho y lo poco, sino según diferencia formal, pues una es la razón de bien común y otra la de bien singular...»; *Summa Theologiae*, II-II, q. 59, a. 7, ad 2.

¹⁵ Se trata aquí de la denominada doctrina de la politicidad del derecho, sobre la que puede verse: SOAJE RAMOS, G., «Sobre la politicidad del derecho. El bien común político», en AA.VV., *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Ed. S.R. Castaño & E. Soto Kloss, Santiago de Chile, Universidad Santo Tomás, 2005, pp. 15-45.

¹⁶ Véase en este punto: GARCÍA-HUIDOBRO, J., *El anillo de Giges. Una introducción a la tradición central de la ética*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 2005, pp. 223-225.

¹⁷ FAGOTHEY, A., *Ética. Teoría y aplicación*, cit., p. 49.

un bien que integra la vida buena y aparece como un elemento inexcusable de su realización.

En el caso de las comunidades de vida humana, en especial la política, ese bien resulta ser, tal como se explicó anteriormente, un bien común, susceptible de ser participado por los integrantes de la comunidad. Pero ese bien, como todo bien humano, en la medida en que es realizable a través de la conducta e integra la perfección del hombre en cuanto hombre, resulta ser un bien moral, que exige ser promovido y realizado por todos los que integran el grupo social; y a la vez, ha de ser intrínsecamente participable por esos mismos integrantes, ya que de lo contrario no se trataría de un bien propiamente común. Es decir, el bien común lo es en dos dimensiones: (i) en cuanto a su *realización* por parte de todos los miembros del grupo social, y (ii) en cuanto a su *disfrute* de modo participativo por esos mismos integrantes de ese grupo.

3. La desaparición de los deberes-derechos de solidaridad en el liberalismo

Hasta ahora se ha visto que el carácter común, es decir, intrínsecamente participable, del bien propio de la comunidad política, supone que todos tienen el deber de contribuir a su formación, y que también todos tienen el derecho formal a tomar parte en los beneficios que de él resultan. Y que en esto radican los derechos de solidaridad: en que todos deben contribuir a la resolución de los problemas comunes, y a la vez la totalidad de los miembros del grupo social político pueden exigir una adecuada participación en sus resultados. Así por ejemplo, todos los miembros de la sociedad política han de colaborar, v.gr. a través del impuesto, con el funcionamiento de un sistema de salud pública, sistema al que tienen derecho de acceso adecuado la integralidad de los sujetos de esa comunidad, aun cuando carezcan de medios económicos —y especialmente en esos casos— para solventar sus prestaciones. Y todo esto porque el bien de la salud tiene una dimensión común, que fundamenta y justifica racionalmente este juego de derechos y deberes.

Ahora bien, esta idea de la solidaridad política fundada en el fin de bien común propio de la comunidad política, ha entrado en crisis desde la segunda mitad del siglo XX en razón de lo que Alasdair MacIntyre ha denominado la «privatización del bien en las sociedades liberales», y que conceptualiza diciendo que:

el divorcio entre las reglas que definen la acción recta, por un lado, y las concepciones del bien humano, por el otro, es uno de los aspectos por los que ciertas sociedades son llamadas liberales [...]; ya que los compromisos acerca de la elaboración, defensa y vivencia de las particulares concepciones del bien humano son, desde este punto de vista liberal, asignadas y restringidas a la esfera de la vida privada de los individuos, mientras que lo concerniente a la obediencia hacia lo que son consideradas las reglas morales requeridas por toda persona moral, pueden ser legítimamente buscadas en el terreno público¹⁸.

Terreno en el que tienen lugar los acuerdos, acciones dialógicas y procedimientos que son los que, en clave liberal, aparecen como los únicos capaces de justificar la moralidad pública.

El más acabado exponente de esta aproximación liberal al problema de la solidaridad política es el libro de Robert Nozick *Anarquía, estado y utopía*, en el que el antiguo profesor de Harvard sostiene la idea de un estado ultramínimo, que sería el único capaz de alcanzar justificación moral, ya que cualquier otra forma más intensa y compleja de comunidad política resultaría intrínsecamente inmoral.

Puesto que comienzo —sostiene este autor— con una afirmación vigorosa de los derechos individuales, trato seriamente la afirmación anarquista de que el estado, en el proceso de mantener el monopolio del uso de la fuerza y de proteger a todos dentro de un territorio, necesariamente ha de violar los derechos de los individuos y, por lo tanto, es intrínsecamente inmoral [...]; el estado mínimo —concluye— es el único justificable¹⁹.

¹⁸ MACINTYRE, A., «The Privatization of Good. An Inaugural Lecture», en *The Review of Politics*, Nº 52/3, Notre Dame, 1990, p. 346.

¹⁹ NOZICK, R., *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 2013, p. xxi.

Algo similar —aunque no tan extremo— ocurre con el pensamiento de John Rawls; según este último autor, cualquier bien humano ha de serlo necesariamente de algún individuo particular, ya que los bienes no son otra cosa que el ocasional objeto de un deseo y de la correspondiente preferencia individual. De este modo, «el bien no puede ser sino privado y exclusivo de cada individuo y, por lo tanto, la propuesta de un bien cualquiera para una comunidad de seres humanos, no puede significar sino la imposición del bien propio de un sujeto al resto de los sujetos autónomos, imposición que no puede resultar sino injusta»²⁰. Este es uno de los supuestos dogmáticos de la ideología liberal, para la cual la inexistencia de bienes comunes, y en especial del bien común político, tiene como consecuencia que nunca el bien privado de un sujeto individual (el único que existe) puede valer para otro u otros sujetos individuales, ya que se tratará solo de un bien propio de otra persona y su intento de hacerlo valer para las demás aparecerá como una imposición injustificada, al menos en el contexto de una *mera* coexistencia de autonomías²¹.

En definitiva, es necesario destacar que desde la perspectiva liberal el bien que persiguen las colectividades humanas, en especial la política, reviste un carácter simplemente instrumental respecto a los intereses y a los bienes privados de sus miembros, y en sí mismo carece de todo carácter intrínseco. De aquí se sigue, por lo tanto, que en esta perspectiva no hay lugar para una auténtica solidaridad, es decir, una que tenga su razón de ser en el bien de todos y busque y procure el bien de los demás del mismo modo como se busca y procura la participación personal en el bien de la colectividad. Por supuesto que esto no excluye que pueda existir un *sentimiento* de solidaridad entre los miembros de la comunidad política, radicado en el nivel meramente afectivo, pero se tratará siempre de un mero hecho psicológico-social, sin relevancia en el ámbito propiamente de la

²⁰ MASSINI-CORREAS, C.I., «Privatización y comunidad del bien humano. El liberalismo deontológico y la respuesta realista», en *Anuario Filosófico*, N° XXVII/2, Pamplona, 1994, p. 818.

²¹ Sobre el término «autonomía» y sus significados, véase: MASSINI-CORREAS, C.I., «Autonomía y bienes humanos. ¿Existe un principio ético de autonomía?», en *Teoría del derecho y de los derechos humanos*, Lima, ARA Editores, 2011, pp. 67-95.

eticidad, que se refiere a las razones —que son siempre bienes— decisivas para el obrar²².

4. Conclusiones sumarias

De todo lo expuesto hasta ahora, es posible resumir las siguientes conclusiones acerca de la problemática de la solidaridad ética y su relación con los derechos:

- a) Ante todo, resulta claro que una noción precisa de solidaridad supone un concepto también preciso de sociedad o grupo social y de su bien propio, toda vez que fuera de ese contexto la expresión solidaridad solo puede pensarse en cuanto un sentimiento puramente individual, identificable en un nivel meramente fáctico o psicológico-social, pero ajeno al plano práctico-normativo; y en este último plano, la solidaridad se constituye en el marco de comunidades de vida ordenadas a la realización de un fin-bien de carácter ético.
- b) Este bien que da sentido y explica el fenómeno comunitario y solidario ha de ser necesariamente un bien común, es decir, una perfección humana participable por todos los integrantes del grupo social; y esta participación ha de ser activa y receptiva: *activa*, en cuanto todos deben contribuir a su constitución; y *receptiva*, en cuanto esa misma totalidad de integrantes debe poder participar de sus resultados de perfección.
- c) Y es precisamente este carácter común del bien social, especialmente del bien político, lo que justifica racionalmente los deberes de solidaridad que todos los miembros tienen para con los demás, así como los correspondientes derechos de que gozan los que participan de ese bien; por lo tanto, se trata estrictamente de deberes y derechos de justicia, más concretamente, de justicia general.
- d) Las doctrinas liberales no pueden en general justificar racionalmente los deberes y derechos de solidaridad en razón de su negativa a reconocer la existencia de bienes intrínsecamente comunes; su visión del bien social como meramente

²² Véase: FINNIS, J., «Introduction», en *Collected Essays-I-Reason in Action*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 1-15.

instrumental al servicio de los intereses y preferencias individuales, anula la fuente de razonabilidad de los derechos sociales de solidaridad, dejando a los sentimientos solidarios reducidos a simples hechos psicológicos individuales.

- e) Todo lo anterior no suprime la posibilidad —antes bien, la supone— de la existencia de una solidaridad radicada en un nivel de realidad y de consideración superior: el trascendente (especialmente el religioso-cristiano) en el cual la solidaridad se da entre todos los seres humanos (y aun con el resto de la naturaleza) y se funda en la comunidad de todos ellos en la Creación, ordenada toda ella a la perfección absoluta del Bien común trascendente, aquel al que —en términos tomados del Aquinate— todos los hombres llaman Dios, y del que todos los demás bienes participan su perfección²³. Esto significa que, además de la solidaridad que tiene su lugar en el nivel humano-racional-inmanente, que reviste una realidad positiva pero participada e imperfecta, existe una solidaridad perfecta o completa, radicada en un nivel de existencia y consideración trascendente, y que solo puede lograrse traspasando los límites de lo meramente mundano-temporal y del aquende la muerte.

Bibliografía citada

- AA.VV., *Précis de philosophie analytique*, P. ENGEL (ed.), Paris, PUF, 2000.
- AMENGUAL, GABRIEL, *Antropología filosófica*, Madrid, BAC, 2007.
- AYER, ALFRED (Comp.), *El positivismo lógico*, México, FCE, 1986.
- CARDONA, CARLOS, *La metafísica del bien común*, Madrid, Rialp, 1966.
- Metafísica del bien y del mal*, Pamplona, EUNSA, 1987.
- FAGOTHEY, AGUSTIN, *Ética. Teoría y aplicación*, México, Interamericana, 1973.
- FINNIS, JOHN, «Introduction», en *Collected Essays-I-Reason in Action*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- FORMENT, EUDALDO, «La filosofía del bien común», en *Anuario Filosófico*, N° XXVII/2, Pamplona, 1994.

²³ En este punto, véase: CARDONA, C., *La metafísica...*, cit., pp. 53 ss. y del mismo autor: *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona, EUNSA, 1987, pp. 45-66.

- GARCÍA-HUIDOBRO, JOAQUÍN, *El anillo de Giges. Una introducción a la tradición central de la ética*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 2005.
- GRAHAM, GORDON, *Eight Theories of Ethics*, London & New York, Routledge, 2004.
- HARTMANN, NICOLAI, *Ética*, Madrid, Encuentro, 2011.
- INCIARTE, FERNANDO, «Derecho natural o derecho racional. Treinta tesis y una propuesta», en *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, Pamplona, EUNSA, 2001.
- MACINTYRE, ALASDAIR, «The Privatization of Good. An Inaugural Lecture», en *The Review of Politics*, N° 52/3, Notre Dame, 1990.
- MASSINI-CORREAS, CARLOS, «Privatización y comunidad del bien humano. El liberalismo deontológico y la respuesta realista», en *Anuario Filosófico*, N° XXVII/2, Pamplona, 1994. «Autonomía y bienes humanos. ¿Existe un principio ético de autonomía?», en *Teoría del derecho y de los derechos humanos*, Lima, ARA Editores, 2011. *Sobre ética y filosofía analítica. Elizabeth Anscombe y la filosofía moral moderna*, Mendoza-Argentina, Centro de Estudios de Filosofía Clásica, 2015. «Derecho natural, derechos humanos y derechos de la tercera generación», en AA.VV., *Problemas de Derecho Natural*, A. miranda & contreras, S. (eds.), Santiago de Chile, Thomson-Reuters, 2015.
- MILLÁN-PUELLES, ANTONIO, Voz «Bien común», en *Gran Enciclopedia Rialp*, T° IV, Madrid, Rialp, 1971. *Léxico Filosófico*, Madrid, Rialp, 1984.
- MISSNER, MARSHALL, *On Ethics*, Belmont-Ca., Wadsworth-Thompson Learning, 2004.
- NOZICK, ROBERT, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 2013.
- PASSMORE, JOHN, *A Hundred Years of Philosophy*, London, Penguin, 1968.
- SEGURA MUNGUÍA, SANTIAGO, *Diccionario etimológico latino-español*, Madrid, Anaya, 1985.
- SOAJE RAMOS, GUIDO, «Sobre la politicidad del derecho. El bien común político», en AA.VV., *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, S.R. CASTAÑO & E. SOTO KLOSS (eds.), Santiago de Chile, Universidad Santo Tomás, 2005.
- The Oxford Dictionary of English Etymology*, ONIONS, C. et al II (ed.), Oxford. Clarendon Press, 1994.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 16 Vols., Madrid, BAC, 1956 SS.
- TUGENDHAT, E., *Introduzione alla filosofia analitica*, Genova, Marietti, 1989.