

# Bien común Common good\*

Timothy Murphy\*\*

Universidad Carlos III de Madrid  
[tmurphy@der-pu.uc3m.es](mailto:tmurphy@der-pu.uc3m.es)

Recibido / received: 06/11/2017  
Aceptado / accepted: 26/11/2018

DOI: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2018.4163>

## Resumen

Existen varias concepciones o versiones del concepto de bien común. Este artículo trata de presentar un breve repaso de algunas de las más importantes. Se ofrecen ejemplos del bien común en la “nueva” teoría del derecho natural; en los pensamientos liberal y utilitario; y en los pensamientos comunitario, republicano y hegeliano. Así mismo, se añaden algunos comentarios a modo de conclusión.

## Palabras clave

Bien común, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, “nueva” teoría del derecho natural, utilitarismo, liberalismo, comunitarismo, republicanismo, hegelianismo.

## Abstract

*There are several conceptions or versions of the concept of the common good. This article aims to provide a brief overview of some of the most prominent conceptions. Accounts are offered of the common good in new natural law theory; in liberal and utilitarian thought; and in communitarian, republican, and Hegelian thought. Some commentary is provided in a brief conclusion.*

## Keywords

*The common good, Aristotle, St. Thomas Aquinas, new natural law theory, utilitarianism, liberalism, communitarianism, republicanism, Hegelianism.*

SUMARIO. 1. Introducción. 2. Nueva teoría del derecho natural y el bien común. 3. El bien común en los pensamientos utilitario y liberal. 4.

---

\* Traducción de Jorge San Vicente Feduchi.

\*\* CONEX–Marie Curie Research Fellow, Grupo de Investigación sobre el Derecho y la Justicia (GIDyJ), Departamento de Derecho Internacional, Eclesiástico y Filosofía del Derecho, Universidad Carlos III de Madrid. Agradezco a los dos evaluadores anónimos sus comentarios en el borrador previo de este artículo. También expreso mi gratitud a Jorge San Vicente Feduchi por su traducción clara y cuidadosa de este artículo. El trabajo ha sido posible gracias al apoyo del programa CONEZ de la Universidad Carlos III de Madrid, un programa financiado en parte por el Banco Santander. El programa CONEX también ha sido financiado por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte español (‘CEI-15-17’); por el Ministerio de Economía y Competitividad (‘COFUND2013-40258’); y por Séptimo Programa Marco de Investigación y Desarrollo Tecnológico de la Unión Europea (‘600371’).

El bien común en los pensamientos comunitario, republicano y hegeliano. 5. Conclusión.

## 1. Introducción

La palabra “común” deriva del latín *communis*, que significa “compartido” o “general”. En el mundo contemporáneo, notable por sus características posmodernas de heterogeneidad, pluralismo y especificidad, puede parecer que cada vez existen menos cosas compartidas o generales y, por tanto, menos de aquello que podemos considerar como común. Esto ocurre particularmente cuando uno piensa en la idea del “bien común”, que alude a los ámbitos normativos éticos y políticos. No obstante, el concepto del bien común sigue despertando un fuerte interés por su carácter polémico y su atractivo retórico. Louis Dupré (1993, p. 687) destaca que sería “difícil encontrar a un teórico político, por muy individualista que sea, que no haya adoptado, en una u otra forma, [una concepción del bien común]”. El significado preciso del concepto es discutido, pero la mayoría de concepciones comparten una interpretación básica del bien común como bien comunal compartido por los individuos que componen una comunidad política. Aunque podamos hablar del bien común de uno y otro grupo, el bien común político o filosófico suele hacer referencia al bien común de un Estado moderno o de una comunidad política similar. En esta línea, este artículo se centrará en filosofías o concepciones del concepto del bien común generales y desde una visión estatal —*viz.* desde la nueva teoría del derecho natural y desde las tradiciones liberal, utilitaria, comunitaria, republicana y hegeliana— en lugar de en otros contextos de grupo a los que pueda aplicarse la idea de bien común.

Las cuestiones relativas al bien común en una comunidad política moderna pueden ser entendidas como versiones más complejas de las relativas a aquello que tiene valor en las vidas de los individuos —la llamada “buena vida” —; pero el bien común no se trata simplemente de una versión comunal del bien individual, sino que su foco se encuentra típicamente en la interrelación entre el individuo y su comunidad. El entendimiento clásico, formulado en la Edad Media de acuerdo con los principios aristotélicos, se refería generalmente a un bien que es a la vez comunal e individual, un bien “adecuado para, y al alcance solo de, una comunidad, aunque individualmente compartido por sus miembros” (Dupré, 1993, p. 687). Las formulaciones medievales del bien común abordaban la interrelación entre el individuo, la comunidad y el bien supremo o “universal”, es decir, Dios. El bien común continúa jugando un papel muy importante en la teología cristiana, particularmente en la teología católica romana desde el Concilio Vaticano II (1962-1965).

La modernidad provocó el reemplazo de la concepción tradicional de la comunidad como un fin en sí mismo por una basada en su función como protectora de los intereses privados de sus miembros. El bien común, particularmente en el pensamiento liberal, pasó entonces a ser asociado con el bienestar colectivo o agregado de actores sociales individuales. En la filosofía política, las concepciones liberales y utilitarias dominantes del bien común confrontan fuertemente con las concepciones comunitarias, republicanas y hegelianas, aunque la lista de versiones actuales del bien común se extiende ampliamente más allá de estas representaciones. Daniel Sulmasy (2001), por ejemplo, sugiere dos versiones del bien común en cada una de cuatro categorías (“común”, “suplantativa”, “agregativa” e “integral”), lo que resulta en una taxonomía compuesta por un total de ocho versiones; Noam Chomsky (2015, pp. 145-151) plantea una versión libertaria del bien común; y Hans Sluga (2014, capítulos 5-7) discute las diferentes concepciones del bien común en los pensamientos de Carl Schmitt, Hannah Arendt y Michel Foucault. Así mismo, algunos han propuesto interpretaciones feministas del bien común (p. ej. DeCrane, 2010), así como otros han tratado de comprender las condiciones necesarias para un

discurso del bien común en una “democracia posmoderna heterogénea” (Geren, 2001).

Existen otras interpretaciones del bien común —la lista de versiones es ciertamente extensa— pero, por consideraciones de espacio, se hace imposible pretender una recolección completa. Este artículo trata simplemente de ofrecer un breve resumen del discurso relativo a este tema dominante en la literatura de habla inglesa. La próxima sección se centrará en la interpretación del bien común en la nueva teoría del derecho natural; la tercera sección presenta la concepción básica del bien común en los pensamientos utilitario y liberal; y la cuarta sección discute el bien común en sus concepciones comunitarias, republicanas y hegelianas. A todo ello sigue una breve conclusión. La designación “común”, como apunta Maximilian Jaede (2017, p. 6), “implica una comunalidad entre todos los individuos que pertenecen a cierto grupo”, y Murphy y Parkey (2016, p. 833) sostienen de manera similar que el bien común tiene “cualidades compartidas y generales”. A pesar de que no hay escasez de concepciones del “bien” en una comunidad política, la dificultad recurrente en las concepciones del bien común es que ninguna de estas alcanza una aprobación o aceptación común —es decir, compartida o general—. Esto continúa siendo el caso, sea el “bien” establecido como un presunto bien común objetivo, o construido mediante disputas públicas electorales o de otro tipo. No obstante, como será brevemente discutido en la conclusión, quizás una concepción mínima del bien común —simplemente, como un estado de orden social pacífico— satisfaga el requerimiento comunal y además sea, de manera intrínseca, valiosa políticamente.

## 2. Nueva teoría del derecho natural y el bien común

Las raíces aristotélicas del concepto de bien común son ampliamente reconocidas, así como su importante desarrollo durante el periodo medieval (Keys, 2006; Smith, 1999; Kempshall, 1999). Una versión del bien común en esta tradición clásica sostiene que el bien común es, en sí mismo, el hecho de estar en una comunidad de relaciones con otros seres humanos —es decir, pertenecer a una comunidad—. Daniel Sulmasy (2001, p. 307), quien denomina a esta versión el “bien común integral constitutivo”, sugiere que este es “el sentido más tradicional” del bien común, y que es esto “a lo que Aristóteles se refería cuando dijo que los humanos son animales políticos”. Sulmasy (2001, p. 307) observa a su vez que Santo Tomás de Aquino sostenía que “cada hombre o cada uno de nosotros somos parte de una comunidad, pues pertenecemos a la comunidad por virtud de lo que somos. La relación de estar en la comunidad es el valor de [este] bien común”.

Puede parecer que la representación que Sulmasy hace de Aquino sea tautológica, pues el hecho de decir que todos somos “parte de una comunidad” y que “pertenecemos a la comunidad por virtud de lo que somos” parece ser repetitivo. De hecho, lo que Aquino enfatiza, en la tradición aristotélica, es que somos inevitablemente seres comunes. La tradición aristotélica-tomista no es ni monolítica ni homogénea, pero está generalmente sustentada por un entendimiento de los orígenes de la comunidad humana que contrasta marcadamente con el enfoque moderno dominante del contrato social, en el cual la comunidad humana o la sociedad civil son imaginados como una organización establecida por el acuerdo entre individuos presociales. En la tradición aristotélica-tomista, la sociedad civil es un orden espontáneo, un producto de la sociabilidad natural del ser humano. Tanto Aristóteles como Aquino se basan en lo que entienden como un hecho universal: que los seres humanos viven inevitablemente en comunidad y no pueden vivir vidas totalmente solitarias; e incluso si esa opción fuera posible, no la elegirían, pues no serían felices fuera de la comunidad. No obstante, en el pensamiento contemporáneo, el “bien común integral constitutivo”, aunque tiene estas sólidas referencias, tiende a

ser considerado como demasiado cercano a una versión descriptiva del orden comunal humano.

Otra interpretación del pensamiento clásico es la llamada “nueva” teoría del derecho natural, que incluye una versión del bien común que ha venido a ocupar un lugar importante en la teoría social y política católica romana. Todos los elementos clave de la nueva teoría del derecho natural están recogidos en el primero de los volúmenes de la obra de Germain Grisez *The Way of the Lord Jesus* (1983), escrita con el propósito de contribuir a la renovación de la teología católica de después del Concilio Vaticano II. No obstante, la interpretación más conocida es la obra *Natural Law and Natural Right*, escrita por John Finnis en 1980, en la cual este propone una reconstrucción secular de la teoría del Derecho natural de Aquino a través de una teoría de los derechos individuales naturales.

Finnis (1980, p. 34) sostiene que ciertos “bienes básicos” o “ciertas formas de florecimiento humano” son distinguibles por medio de “un simple acto de entendimiento no inferencial [que le permite a uno comprender] que el objeto de [una] inclinación que siente es una muestra de una forma general de bien, para uno mismo (y de otros como uno mismo)”. Según Finnis, existen siete bienes básicos: la vida humana, el conocimiento, la experiencia estética, el juego y la diversión, la sociabilidad y la amistad, la razonabilidad práctica, y la religión. Finnis sostiene que existen ciertos requisitos metodológicos básicos del bien epistémico de racionalidad práctica. Estos requisitos incluyen, por ejemplo, el no tener una preferencia arbitraria entre valores o personas; “un plan de vida coherente”; “seguir la conciencia de cada uno”; “imparcialidad y compromiso”; “la relevancia [limitada] de las consecuencias”; y “los requisitos del bien común” (Finnis, 1980, pp. 100–133). Finnis propone que la conservación de una serie de demandas/derechos humanos no exclusivos o absolutos es un elemento fundamental del bien común, el cual describe como “un conjunto de condiciones que permiten a los miembros de una comunidad alcanzar unos objetivos razonables por sí mismos, o comprender razonablemente por sí mismos el valor (o los valores), por lo que tienen una razón para colaborar entre unos y otros (positiva y/o negativamente) en una comunidad” (Finnis, 1980, p. 155).

En la nueva interpretación del derecho natural, el bien común es esencialmente aquellas condiciones que permiten a los miembros de la sociedad reunirse para que cada individuo pueda beneficiarse de las formas básicas de florecimiento humano. Crowe (2011, p. 301) subraya que en la teoría política del Derecho natural el bien común es entendido como una “realidad en la que [todos los miembros de una comunidad] son capaces de participar en los bienes comunes de diferentes maneras razonables”; aunque esta realidad sea “múltiplemente realizable” —es decir, probablemente existen varias formas potenciales de comunidad que satisfacen esta condición— “es posible, no obstante, evaluar diferentes estructuras comunitarias basándose en hasta qué punto dan efecto a este ideal”. Un miembro de una comunidad dada participa en los bienes comunes cuando uno o varios de estos sean el objeto de sus acciones: “Un agente respeta los bienes cuando se abstiene de actuar de una manera inconsistente con su valor. No es necesario que un agente participe en todos los bienes de igual manera en todo momento [...] pero siempre debe abstenerse de tratarlos como si careciesen de valor intrínseco (Crowe, 2011, p. 300).

Lógicamente, el nuevo enfoque del derecho natural va mucho más allá del “bien común integral constitutivo” descrito anteriormente. En su interpretación, el bien común implica una comunidad en la que existan unas condiciones que permitan —proactivamente— el disfrute mutuo de los bienes básicos. Este tipo de concepción del bien común dice establecer un bien común objetivo y está prominentemente

expresada en la interpretación católica romana oficial del bien común. En *Gadium et Spes* (Concilio Vaticano II, 1965a, p. 26), por ejemplo, el Concilio Vaticano II describía el bien común como “la suma total de condiciones sociales que permiten a las personas, ya sea como grupo o como individuos, alcanzar la realización de la manera más plena y fácil”; y en *Dignitatis Humanae* (Concilio Vaticano II, 1965b, p. 6), como “la suma total de aquellas condiciones de vida social que permiten a las personas alcanzar su medida de perfección más plena con mayor facilidad [y que implica] especialmente salvaguardar los derechos y obligaciones de la persona humana”.

Crowe (2011, p. 299) destaca que entre autores contemporáneos del Derecho natural existe un amplio acuerdo acerca de que los valores identificados por Finnis pertenecen a la lista de bienes básicos, pero señala que existen otros bienes básicos, “defendidos por algunos autores, pero cuestionados o rechazados por otros, [incluyendo] el placer, el bienestar físico y mental, la creatividad, la paz interior, la integración personal, la familia y la excelencia en el trabajo y el ocio”. Sea cual sea la lista precisa, es difícil no considerar cualquiera de las interpretaciones de los bienes básicos en el nuevo derecho natural como interpretaciones razonables de los valores básicos que surgen en la vida social. No obstante, la manera en la que estos bienes son empleados en la teoría más general es más problemática. El foco de la nueva teoría del derecho natural se centra en los derechos naturales, a veces descritos en la tradición como ‘absolutos’ y ‘no exclusivos’, en lugar de en el bien común. Aunque esta teoría se proclama como una visión secular consistente con el constitucionalismo liberal, es común oír la postura de que sus argumentos dependen de un compromiso religioso previo (Bamforth and Richards, 2008). Sea o no sea este el caso, los nuevos teóricos del derecho natural sí que expresan la visión moral conservadora de los papas católicos Juan Pablo II y Benedicto XVI en asuntos como la definición del matrimonio, el comportamiento sexual permisible (especialmente en los derechos de gais y lesbianas), los anticonceptivos y el aborto. El hecho de que estos argumentos dependan de un compromiso religioso previo no quiere decir, por supuesto, que el contenido de estos esté automáticamente sesgado o sea en cualquier sentido una contribución inadmisibles al debate académico o público, pero en el caso del nuevo derecho natural, esto ha tenido un impacto significativo en la manera en la que la teoría general ha sido recibida.

### 3. El bien común en los pensamientos utilitario y liberal

Las concepciones utilitarias del bien común, originalmente asociadas a Jeremy Bentham y a John Stuart Mill, son enormemente significativas en el discurso liberal del bien común, así como en el discurso del bien común moderno en términos generales. La aproximación de Bentham ([1789] 1996) a la elección ética y política se basaba en la valoración de consecuencias, medidas mediante un “cálculo utilitario” que consistía en dos estándares, “placer” y “dolor”. El principio de utilidad incita a los Gobiernos a perseguir políticas públicas que promuevan la mayor felicidad para el mayor número de personas. Esta es la felicidad agregada neta de una comunidad o, en términos de Bentham, el placer agregado neto. Esta versión del bien común se refiere a una concepción sustantiva y normativa sobre lo que constituye el bienestar general de una comunidad, y por tanto supone un bien concebido como un resultado; la configuración específica del orden social concebido como utilitario se entiende como un objetivo o meta común a todos. El concepto de bien común suele ser interpretado en términos utilitarios, “especialmente entre economistas y expertos en políticas públicas sumergidos en formas de análisis de costes y beneficios” (Sulmasy, 2001, p. 304).

Una cuestión clave es cómo medir la utilidad de manera objetiva, no solo cuantitativamente si también cualitativamente. ¿Cómo puede uno determinar que un resultado o configuración previsto constituya en efecto el mayor bienestar general



posible para una comunidad? El enfoque utilitario moderno se basa en la idea de que los deseos de un individuo, tomados como hechos psicológicos sobre los individuos y como motivo de las acciones (Norman, 1971), pueden ser empíricamente determinados y ordenados coherentemente. La objeción del sistema de ideas de Hegel enfatizaba que una consideración de los deseos individuales y un cálculo de medios posibles para su satisfacción “no produce reglas de racionalidad de cuya consideración pudiéramos deducir una política que podría considerarse significativamente de interés común” (Walton, 1983, p. 757). Incluso si se demostrase que las preferencias individuales pueden ser ordenadas coherentemente y relacionadas a las preferencias de otros, ello no sería suficiente para establecer unos motivos para satisfacerlas de ninguna manera específica; en efecto, en la aproximación hegeliana, “se deduce, a partir de argumentos utilitarios, que en principio cualquier conjunto de preferencias es admisible y, por lógica, también lo es cualquier conjunto de relaciones sociales e institucionales” (Walton, 1983, p. 759).

El concepto del bien común utilitario agregativo está fuertemente cuestionado y es por tanto variable. Múltiples propuestas del bien común, acarreado cada cual diferentes distribuciones de la suma de satisfacciones, podrían considerarse como modelos de formas agregativas del bienestar colectivo. Dado que cada propuesta pretende invalidar la diversidad de perspectivas comunales sobre cómo concebir las cuestiones que afectan a los intereses, preferencias y valores, Murphy y Parkey (2016, pp. 831–832) observan que, cuando un “bien común” utilitario es impuesto, varios individuos son invariablemente “forzados a aceptar la visión normativa de aquellos que tienen el poder político en la comunidad y que por tanto deciden cómo se distribuirá la suma de satisfacciones entre individuos”.

Mark Murphy (2006) enfatiza la importancia de la argumentación agregativa para establecer las consecuencias de bienestar utilitario. Esta argumentación sostiene que, si uno toma el bien de un individuo como razón para la acción, “el principio de no arbitrariedad obliga a su vez a aceptar los bienes de otro como razones para la acción y, por tanto, el conjunto de bienes de todas las personas como objeto fundamental del interés práctico” (Murphy, 2006, p. 81). Rawls (1971, p. 26) observa que la característica más llamativa de la visión utilitaria es que no importa, al menos de forma directa, cómo se distribuya la suma de satisfacciones entre individuos; la distribución más apropiada es simplemente la que produce la mayor satisfacción: “Por tanto no hay razón de principio por la que las mayores ganancias de unos no compensen las pérdidas menores de otros; o, es más, por la que la violación de la libertad de unos pocos no sea subsanada por el bien mayor compartido por muchos”. En el enfoque utilitario del bien común, el bien de varios individuos puede ser finalmente desechado en el cálculo agregativo.

No obstante, el utilitarismo de Bentham y Mill ha influido fuertemente en las concepciones sustantivas del bien común en la de tradición liberal política. Lutz (1999, p. 5) describe el bien común del liberalismo clásico individualista como la “agregación de individuos en interacción constante, cada uno impulsado por un firme interés personal” de tal manera que pretende beneficiar a la sociedad en general; y Downing y Thigpen (1993, p. 1051; cf. Sluga, 2014, p. 79) sugieren que el bien común liberal puede ser entendido “en términos generales como el bien para todos. Beneficia a la sociedad en conjunto, generalmente mejorando la vida de las personas”. Estas interpretaciones más bien utilitarias no son demasiado específicas, y de hecho el contenido del bien común liberal, sea declaradamente utilitario o no, está sujeto a un debate dialéctico en curso. No hay una única visión legítima del bien común en una sociedad liberal, sino que su significado es determinado mediante procesos políticos democráticos, y las políticas necesarias para su implementación son en última instancia “definidas y ejecutadas políticamente” (Downing and Thigpen, 1993, p.

1052). En las democracias liberales los votantes deben elegir regularmente entre distintos resultados “utilitarios” previstos, así como otras alternativas no utilitarias que también dicen ser, al menos hasta cierto punto, “el bien general” y garantizar “el beneficio de la sociedad en su conjunto”. Sin embargo, en muchos sectores existe poco optimismo sobre el papel de los procesos democráticos en la política del bien común. Alasdair MacIntyre (1998, p. 239), por ejemplo, sugiere que el ideal de una política participativa de deliberación solo puede llevarse a cabo en comunidades de pequeña escala y en condiciones de igualdad económica relativa y de concepciones culturales compartidas, pero en las sociedades pluralistas y estratificadas actuales “no queda ningún lugar para una política del bien común”.

El principal problema con la noción de que el bien común es una configuración específica del orden social a la que debemos aspirar, sea esta conocida de antemano o tan solo de forma heurística, es que no es plausible concebir un objetivo o fin verdaderamente común, compartido y general. Como observan Barden y Murphy (2010, p. 29), no existe un desenlace o configuración social que sea en sí mismo un objetivo o una meta común, y tampoco puede el bien común referirse plausiblemente a nada que se asemeje al bien de la mayoría o de cualquier porción del pueblo, sea este calculado de manera utilitaria o de otra forma. De las versiones liberales no utilitarias del bien común, la versión que encontramos en la teoría deontológica de la justicia de Rawls, a pesar de que ocupa un lugar relativamente periférico en esta, es el ejemplo más importante. Rawls (1971, pp. 233, 246) no concibe el bien común exclusivamente en términos de un resultado social, sino que lo define como aquellas “condiciones y... objetivos que van similarmente en beneficio de todos”, y como “ciertas condiciones generales que, de manera apropiada, actúan equitativamente en beneficio de todos”. Como era mencionado en la segunda sección, existe una similitud formal entre la concepción de Rawls y la nueva concepción del derecho natural, pero las condiciones y objetivos en la teoría de Rawls suponen unos derechos y obligaciones que pueden no concordar (y normalmente no lo hacen) con los derechos y obligaciones típicamente asociados a la nueva teoría del derecho natural.

#### 4. El bien común en los pensamientos comunitario, republicano y hegeliano

La teoría de la justicia de Rawls fue el foco de la mayoría de los debates que se tuvieron posteriormente sobre la justicia y cualquier tema relacionado con esta en la filosofía política. Teóricos comunitaristas como Michael Sandel (1982) y Michael Walzer (1983) ofrecieron enfoques alternativos, como también lo hicieron éticos de la virtud casi comunitaristas como Alasdair MacIntyre (1998). Una teoría de la ética de la virtud incluye necesariamente una interpretación del propósito o *telos* de la vida humana, y para Aristóteles, padre de esta tradición, el fin supremo de la asociación política es el cultivo de la virtud de los ciudadanos. Sandel (2009) sugiere que los argumentos relativos a la virtud de la justicia son, inevitablemente, argumentos sobre la buena vida, y formula su teoría de la justicia en términos de un conjunto de temas sobre una “nueva política del bien común (Sandel, 2009, p. 263).

El primero de estos temas se refiere a la cultivación de “una preocupación por el pueblo, una dedicación al bien común” en los ciudadanos; Sandel califica positivamente el esquema por el cual los estudiantes reciben ayuda a través del pago de las tasas universitarias a cambio de horas de servicio público, y se inclina a favor de “propuestas más ambiciosas en favor del servicio nacional obligatorio” (2009, p. 264). Otro de los temas mencionados por Sandel se centra en los problemas relativos a la “mercantilización” de las prácticas sociales, como ocurre con las empresas carceleras con ánimo de lucro o las propuestas para la venta de la ciudadanía; estas, dice Sandel (2009, p. 265; cf. Sandel, 2012), “pueden corromper o degradar las normas que los definen” y por tanto debemos preguntar “qué normas no comerciales queremos proteger de la intrusión del mercado”. También plantea el tema de la

“desigualdad, solidaridad y la virtud cívica”, y sostiene que centrarse en las consecuencias cívicas de la desigualdad, y en las maneras de revertirlas, “puede encontrar la tracción política que no encuentran los argumentos acerca de la distribución de la renta como tal” (2009, pp. 267-268). Finalmente, Sandel (2009, pp. 268-269) propone una “política de compromiso moral”, implicando un “compromiso público más robusto con nuestros desacuerdos morales” en la tarea de proveer una base fuerte de respeto mutuo; sostiene que no hay garantía de que la deliberación pública sobre cuestiones morales lleve, en ningún caso, a un entendimiento o ni siquiera a una apreciación por las posiciones morales y religiosas del otro, pero que una política de compromiso moral es un ideal inspirador para el bien común y un cimiento firme para una sociedad justa.

El enfoque de Sandel contiene fuertes elementos patrióticos y emocionales, observables, por ejemplo, en su referencia a la memoria de Robert Kennedy y al espíritu de la campaña presidencial de Barack Obama al presentar su argumento central sobre el bien común, así como en su propuesta de que una forma de servicio nacional obligatorio sustituya a la escuela pública y al ejército como “lugar de una educación cívica” que cultivase la “dedicación” al bien común (2009, pp. 263-264). De hecho, las tesis de Sandel sobre la justicia y el bien común, basadas en el argumento comunitarista de que los valores y los estándares se sustentan sobre y nacen de formas específicas de vida y tradición comunal, están construidas en y para la *polis* específica que son los Estados Unidos, y son, hasta cierto punto al menos, etnocéntricas (cf. Murphy, 2011). Tal aproximación no puede pretender recabar apoyo y aprobación generalizados en EE. UU., y aún menos a nivel conceptual.

Otros comunitaristas han tratado de rechazar el comunalismo y etnocentrismo en cualquiera de sus formas y han optado en cambio por defender el compromiso constructivo con debates intercomunales y transnacionales sobre la justicia y el bien común. Charles Taylor (1999), por ejemplo, proponía, en el debate sobre las diferencias culturales y los derechos humanos, un diálogo transcultural entre representantes de diferentes tradiciones que permitiría a los participantes a aprender del “universo moral” del otro. Este enfoque resalta un tema emergente en el discurso del bien común: la idea de un “bien común global” (ver, p. ej., Cahill, 2005; UNESCO, 2015).

Otra tradición en la cual el concepto del bien común tiene un lugar prominente es la tradición del pensamiento político republicano. El republicanismo clásico se remonta a las ideas políticas de la república de Roma (509-280 a. C.), resucitadas en las ciudades-estado italianas de la Edad Media y el Renacimiento, y que después influyeron, por ejemplo, en los revolucionarios ingleses del siglo diecisiete o en los revolucionarios americanos, franceses e irlandeses del siglo dieciocho. La noción central de la filosofía republicana romana era que la mejor forma de gobierno será una que mezcle las tres tipologías clásicas de monarquía, aristocracia y democracia, aunque con una fuerte preferencia por las dos últimas. La idea detrás de mezclar diferentes concepciones de gobierno, sostiene Martin Loughlin (2006, p. 427), es que así “se preservan las virtudes singulares de cada tipo, se minimizan sus vicios correlativos y se promueve el bien común”.

Esta tradición volvió a resurgir en la escuela del “republicanismo cívico” a finales del siglo veinte, en la cual el buen gobierno dependía de la capacidad de los líderes cívicos de dejar a un lado sus intereses personales y de servir al bien común. La concepción republicana del bien común está diseñada, en palabras de Philip Pettit (2004, p. 150), para servir el ideal republicano “de promover la libertad como el no dominio de los miembros del pueblo por parte de los amos privados”; aunque el Estado pueda interferir con los ciudadanos “en el camino de supervisar el bien



común”, la interferencia no debe ser “de una variedad dominante”. Pettit (2004, p. 169) sugiere que la manera más plausible de construir un bien común es identificarlo “con el interés común que tienen las personas como ciudadanos [en lugar de] con los intereses confesos netos que tienen en común”; sostiene que estos intereses públicos deberían ser identificados con aquellas prácticas y políticas que “mediante criterios públicamente admisibles responden mejor que [otras] alternativas viables a consideraciones públicamente admisibles”; y concluye que las instituciones de una democracia contestataria electoral mantienen la perspectiva de que el interés público, así concebido, “puede gobernar en la vida política de una sociedad”. Esta vía de razonamiento tiende a chocar con las objeciones observadas por pensadores como MacIntyre (1998, p. 239) acerca de cómo el pluralismo social y la estratificación constituyen bloqueos al bien común democrático. En el pensamiento republicano, mucho depende de la interpretación que uno haga de cuestiones como “la libertad como no dominación” o “criterios públicamente admisibles”, y en sociedades modernas pluralistas y estratificadas, la impugnación de estas cuestiones es contraria a cualquier consenso sustantivo sobre el bien común republicano.

Por su parte, la concepción hegeliana del bien común ya ha sido mencionada en la discusión acerca de las concepciones utilitarias del bien común en la tercera sección. Como decíamos, la aproximación utilitaria moderna se basa en la idea de que los deseos individuales pueden ser determinados empíricamente y ordenados coherentemente, una posición que entra en conflicto con la aproximación hegeliana. Sulmasy (2001, p. 306) observa que la concepción hegeliana del bien común deriva de la idea propuesta por Hegel de que los intereses de los individuos de un Estado “son sintética y sistemáticamente subsumidos al Estado”; esto es cierto hasta cierto punto, pero la observación de Sulmasy de que el Estado hegeliano está invariablemente en peligro “de colapsar [en el] totalitarismo” es algo engañosa. La filosofía idealista de Hegel es comúnmente asociada a doctrinas totalitarias debido, por un lado, a su supuesto apoyo a la monarquía autoritaria prusiana (Popper, 1945; Kaufmann, 1970) y, por otro, a la habitual mala interpretación de que para Hegel el Estado suplanta en *todos* los casos al interés individual. No obstante, la asociación del hegelianismo con el totalitarismo ignora la complejidad del pensamiento de Hegel, así como el desarrollo filosófico moderno de su idealismo; a pesar de que esta complejidad y desarrollo no puede ser discutido aquí en su totalidad, podemos presentar algunos de los puntos más relevantes del bien común hegeliano.

Hegel sostenía que la realización humana “conciene al desarrollo de formas de actividad que constituyan la individualidad, distinción e identidad personal del hombre” (Walton, 1983, p. 754), y creía que las comunidades poseían una autoimagen dominante que se materializa en una estructura particular de valores y normas. Para Hegel, una comunidad en la que existe una vida ética extendida y coherente es una comunidad que reconoce el valor de la cooperación y la armonía social y en la cual los individuos pueden identificarse con unos valores y normas compartidos. El concepto de bien común de Hegel consiste en unos valores sociales determinados racionalmente que otorgan coherencia a diferentes intereses individuales: “El bien común en una situación particular es esa forma de proceder que materializa las normas y valores de la vida ética. El contenido sustantivo del bien común, por tanto, se encuentra en los valores particulares de una sociedad (Walton, 1983, pp. 760-761).

El bien común hegeliano implica que la “interdependencia socializada” sea “preservada y protegida de las distorsiones y perversiones de los intereses y fuerzas privadas y particulares” (Thompson, 2013, pp. 67-68). En este sentido, una de las formas más importantes en las que el Estado moderno promociona el bien común es proporcionando un marco institucional para la toma de decisiones en comunidad (Hardimon, 1994, p. 210). La preocupación por una libertad personal “concreta”

expresada en *Filosofía del Derecho* (Hegel, [1821] (1991), par. 260) implica una concepción de la sociedad civil en la que la libertad privada de sus miembros se desarrolla lógicamente en “el tipo de ciudadanía que se dedica al bien común” (Wallace, 1999, pp. 419-420). La noción dialéctica del espíritu cívico de Hegel implica a “individuos [conscientes] de que el bien común también representa sus propios intereses” (Münkler and Fischer, 2002, p. 421).

Los problemas relativos a la perspectiva hegeliana surgen del supuesto acto de compartir valores y normas en un contexto ideal de cooperación y armonía social. Walton (1983, p. 767) observa que no está del todo claro cómo la sociedad moderna podría adaptarse al tipo de coherencia entre el individuo y la comunidad que Hegel contemplaba: “Las disputas ideológicas que generan diferentes autoimágenes y concepciones de una sociedad son de una importancia particular... [M]uchas... de las políticas emprendidas, si no todas, o bien expresan una imagen o ideología particular o bien serán un compromiso entre dos o más”. En ningún caso puede decirse que el individuo se encuentra en una relación de coherencia total con la comunidad, pues su autoimagen y sus predilecciones ideológicas no se ven reflejadas en las decisiones tomadas por esta; y si el individuo llega a concordar con una o varias decisiones, existirá una falta de coherencia entre el individuo y todos los demás miembros de la comunidad, pues muchos encontrarán las decisiones tomadas objetables o incompatibles. Para resumir, si uno no está en línea con la imagen o ideología expresada en el bien común hegeliano, se encontrará excluido de este. El bien común en el pensamiento hegeliano —como en sus versiones comunitaria y republicana— incluye una interpretación poderosa del bien, pero no puede considerarse verdaderamente común.

## 5. Conclusión

La discusión en torno al bien común tiene como foco la interrelación entre el individuo y la comunidad. La interpretación clásica de un bien común como “particular a la comunidad y alcanzable solo por esta, pero compartido de manera individual por todos sus miembros” (Dupré, 1993, p. 687) aún capta la esencia del concepto. Este artículo comenzó reconociendo la existencia de un rango muy amplio de versiones del bien común, procediendo a un breve repaso de sus interpretaciones en la nueva teoría del derecho natural; en los pensamientos utilitario y liberal; y en las tradiciones comunitaria, republicana y hegeliana. Como se ha destacado, el discurso sobre el bien común incluye ahora la discusión sobre un “bien común global”, a lo que se añade un conjunto creciente de estudios comparativos sobre la materia (ver, p. ej., Lo y Solomon, 2014; cf. Salvatore y Eickelrnan, 2004; Murphy 2017).

También debemos destacar que el concepto del bien común ha ganado una particular importancia en el discurso sobre la justicia transicional. Jan Pospisil (2017, p. 1) observa cómo, históricamente, las transiciones desde conflictos violentos siempre han estado vinculadas a cuestiones relacionadas con el bien común, por lo que se ha desarrollado un “lenguaje compartido” acerca del concepto en disciplinas como los estudios de conflicto, de paz o del desarrollo y en la ciencia política y del Derecho. Esto incluye las investigaciones que tratan de comprender la relación de acuerdos políticos excluyentes con el conflicto, así como las razones y los medios a través de los cuales se puede hacer un acuerdo más inclusivo (ver Molloy, 2017).

La dificultad recurrente en estas concepciones del bien común —sea el bien establecido como un presunto bien común objetivo, o construido mediante disputas públicas electorales o de otro tipo— es que no han alcanzado una aprobación o aceptación “común” o universal. En la nueva teoría del derecho natural, las condiciones que supuestamente constituyen el bien común, así como otros aspectos de la teoría de los bienes básicos, son objeto de discusión y comúnmente percibidas

como dependientes de un compromiso religioso previo; cuando el bien común es concebido como un resultado o una meta —como en el caso más obvio de las teorías agregativas del bien común—, dicho resultado nunca es enteramente general o compartido; y si la visión compartida de la buena vida es buscada a través de una política participativa deliberativa, no existe un consenso sustantivo sobre el bien común en las sociedades pluralistas modernas. De igual manera, tampoco puede existir un tipo de comunidad hegeliana en la cual la cooperación social se anteponga siempre a la variedad de autoimágenes y concepciones radicalmente diversas que existen en cualquier sociedad.

Jaede (2017, p. 10) hace referencia al argumento de Chantal Mouffe (1999) en el que establece que la razón por la cual el ideal de la democracia deliberativa no puede llegar a ser materializado es que este no llega a tener en cuenta la naturaleza conflictiva de la política, por lo que el bien común siempre será desafiado y será parte de una lucha por el poder político. En la teoría de Mouffe (1999, p. 756), “todo consenso existe como un resultado temporal de una hegemonía provisional, como una estabilización del poder, y...siempre conllevará alguna forma de exclusión”. Muchos pensadores han llegado a aceptar la idea de que una serie de acuerdos temporales mutuos, a diferencia de algún tipo de bien común sustantivo estable, es todo a lo que podemos aspirar. Hans Sluga, por ejemplo, ha sostenido que la política es “una búsqueda continua en la cual varias concepciones del bien serán propuestas y desechadas” (2014, p. 4). Por su parte, Pospisil (2017, p. 1) sostiene que la cuestión del bien común es “dependiente del proceso” en el sentido de que está “fundamentalmente ligada al proceso de búsqueda y negociación del mismo”.

Pero quizás sea la condición básica de la existencia de paz —que obviamente requiere una mayor elaboración y aplicación en la práctica— la que pueda satisfacer el requerimiento de homogeneidad y tener un valor intrínseco para cualquier comunidad política. Murphy y Parkey (2016; cf. Murphy, 2017) se han referido a la idea aristotélica-tomista del bien común como la simple *ausencia* de conflicto, contienda o guerra —es decir, como una estructura que permite a las personas perseguir en comunidad sus objetivos individuales y colectivos—. Parece plausible sugerir que el estado de existencia paz y orden representa una condición de partida para el bien sobre la que existe un acuerdo social general o compartido. Este acuerdo no requiere de un nivel de cooperación social o coherencia que implique que todos los individuos deban superar cualquier diferencia ideológica con el objetivo de identificar unos valores y normas comunes. Requiere tan solo de una cooperación para constituir y compartir un estado de existencia de paz y orden de beneficio mutuo.

El debate y la discusión sobre lo que concierne en la práctica la “paz” y el “orden social pacífico” siempre estará presente. Pero en la concepción estructural del bien común, el orden pacífico es aquello que, normativamente, *deberá* ser perseguido de manera continua, pues es de hecho el fin o la meta que es perseguido por las comunidades humanas de manera continua. En la epistemología aristotélica-tomista, el “deber” de la acción humana —aquello que, normativamente, debemos hacer— se encuentra en el “ser” (o los hechos) de la existencia y la naturaleza humana. En esta tradición, “nuestras concepciones fundamentales de qué significa razonar y actuar presuponen los primeros principios del razonamiento especulativo y práctico” (Porter, 2016, p. 267; cf. Murphy, 2012, pp. 196-206; Murphy, 2004). Esto nos devuelve, en términos sustantivos, a la idea de que el hecho de pertenecer a una comunidad de relaciones con otros seres humanos es el bien común en sí mismo. En este sentido, recuperamos las palabras de Sulmasy (2001, p. 307), que se refiere a esta versión como el bien común integral constitutivo. En el pensamiento contemporáneo, esta tiende a ser vista como demasiado próxima a una interpretación descriptiva del orden comunal humano; pero cuando las personas son consideradas como animales

naturalmente sociales —que por necesidad existen en comunidad, la cual debe ser, por razones de supervivencia, pacífica—, entonces el “bien común integral constitutivo” se acerca a la concepción del marco.

La concepción estructural del bien común también está presente en la obra de Thomas Hobbes. Aunque la sociedad natural y pre-civil imaginada en la teoría de Hobbes no sea parte del pensamiento de Aquino, el concepto de sociedad civil del primero es cercano al del segundo en varias formas (Barden y Murphy, 2007; 2010, cap. 2). La inquietud general de Hobbes se pregunta por lo que sería necesario en el caso de que las personas viviesen en una comunidad que no estuviera en un permanente estado de guerra, “donde todo hombre es un Enemigo de todo hombre” (*Leviatán*, [1651] (1968), p. 186). La respuesta a dicha pregunta es la paz social: “...la primera y más fundamental Ley Natural... es *buscar la Paz, y mantenerla*” (*Leviatán*, p. 190). Esta ley natural fundamental se descubre como necesaria para el orden social de cualquier grupo de humanos viviendo en comunidad; y es de esta ley de la que todas las demás emanan. Hobbes sugiere que lo que empujó a las personas a elegir el orden pacífico fue “el Temor a la Muerte; el Deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable; y una Esperanza de obtenerlas por sus propios medios” (*Leviathan*, p. 188). Desde esta perspectiva, el deseo por aquello que permite una buena vida (“vida confortable”) y la esperanza de poder vivirla son el deseo y la esperanza por el bien común. Como Aquino, Hobbes no asume erróneamente lo que los hombres deber hacer desde los hechos; la estructura de su argumento es que, si la paz quiere ser mantenida, esto es lo que debe hacerse. Hobbes piensa que sus lectores, dada la experiencia histórica de vida comunal, compartirán su convicción de que un estado de paz es preferible a un estado de guerra permanente; obviamente, alguien que no comparta esta convicción no va a ser persuadido.

Cuando el bien común es entendido como un mero marco de existencia de paz, y por lo tanto vaciado de todo contenido excepto de un contenido normativo mínimo, puede parecer que se deja la puerta abierta a posibles amenazas. Por ejemplo, un régimen autoritario que mantenga un orden social pacífico a través de medidas represivas, ¿no podría defender sus acciones en nombre del bien común? En primera instancia, podría decirse que, aunque un régimen autoritario pueda llegar a proteger el bien común en el corto plazo, las medidas autoritarias tienden, por definición, a violar las normas y derechos comunes y, por tanto, a amenazar la misma paz que ha mantenido temporalmente. Porter (2016) puso en cuestión el argumento de que las comunidades pueden justificar cualquier acción necesaria para su conservación, sea en nombre del bien común o de cualquier otra idea, colocando las líneas rojas en la tortura, la esclavitud y el genocidio. Dentro del marco del bien común, cada individuo disfruta de ciertos derechos sobre otros individuos y sobre la misma comunidad, “algunos de los cuales tan solo se pueden abandonar a través de su propia transgresión, y otros que no pueden nunca ser abandonados” (Porter, 2016, p. 266).

Otro posible contraargumento a la concepción estructural sugiere que esta cierra la puerta a una línea de argumentación previamente viable para aquellos que, en cualquier contexto político, defendieran una reforma necesaria en el interés del bien común. No obstante, las propuestas de reforma (y cualquier otro tipo de propuesta que conlleve un cambio) siempre podrán estar justificadas, muchas veces de manera más coherente, por argumentos más sólidos y específicos que por ideas generales como el bien común. En efecto, quizás una posible lección sea que las expectativas sobre el concepto del bien común, como concepto, deben ser reducidas. Liam Murphy (2014, p. 69) defiende que, en la filosofía, muchos de los desacuerdos persistentes en torno a la “justicia” y la “democracia” son en cierto sentido superficiales, “porque todas las partes pueden ponerse de acuerdo en replantear el



debate en unos términos más fundamentales”, es decir, discutiendo valores estrechamente relacionados. Mientras, Murphy sugiere que es importante poder determinar el contenido de una “ley” en vigor debido a la obligación de obedecer la ley impuesta sobre un alto oficial del Estado. Pero muchas de las cuestiones político-filosóficas en torno al bien común, como estos desacuerdos sobre la justicia y la democracia, pueden ser discutidas en términos de preguntas relacionadas (de hecho, esto es lo que se requiere y se practica en contextos de justicia transicional o de otro tipo). Por ejemplo, aquello que es justo en una situación particular, en cualquier contexto normativo, debe ser revelado a través de una investigación responsable y razonable de la situación en el contexto de los valores y leyes de la comunidad jurídica en cuestión. Rara vez es esto una tarea fácil, y en toda sociedad habrá siempre algunos miembros que encuentren objetable e incompatible una decisión relativa a la justicia y los derechos; no obstante, queda claro que siempre será mejor si estas cuestiones surgen en un contexto de paz y orden o, poniéndolo en otros términos, en el contexto del bien común.

## Bibliografía

- AQUINO, Santo Tomás (1964-1976), *Summa Theologiae (60 volumes)*, trans. Blackfriars, Eyre and Spottiswoode, Londres.
- BAMFORTH, N. y RICHARDS, D.A.J. (2008), *Patriarchal Religion, Sexuality, and Gender: A Critique of New Natural Law*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BARDEN, G. y MURPHY, T. (2007), “Law’s Function in Leviathan and De Cive—A Re-Appraisal of the Jurisprudence of Thomas Hobbes”, *Dublin University Law Journal*, vol. 29, pp. 231-259.
- BARDEN, G. y MURPHY, T. (2010), *Law and Justice in Community*, Oxford University Press, Oxford.
- BENTHAM, J. [1789] (1996), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (ed. de BURNS, J.H. y HART, H.L.A.), Clarendon Press, Oxford.
- CAHILL, L.S. (2005), “Globalisation and the Common Good”. En: COLEMAN, J.A. y RYAN, W.F. (eds), *Globalization and Catholic Social Thought: Present Crisis, Future Hope*, Novalis, St. Paul University, Ottawa.
- CHOMSKY, N. (2015), *Because We Say So*, Hamish Hamilton, New York.
- CROWE, J. (2011), “Natural Law beyond Finnis”, *Jurisprudence*, vol. 2, núm. 2, pp. 293-308.
- DECRANE, S. (2010), *Aquinas, Feminism, and the Common Good*, Georgetown University Press, Georgetown, Washington D.C.
- DOWNING, L.A. y THIGPEN, R.B. (1993), “Virtue and the Common Good in Liberal Theory”, *The Journal of Politics*, vol. 55, núm. 4, pp. 1046-1059.
- DUPRÉ, L. (1993), “The Common Good and the Open Society”, *The Review of Politics*, vol. 55, núm. 4, pp. 687-712.
- FINNIS, J.M. (1980), *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford.
- GEREN, P.R. (2001), “Public Discourse: Creating the Conditions for Dialogue concerning the Common Good in a Postmodern Heterogeneous Democracy”, *Studies in Philosophy and Education*, vol. 20, núm. 3, pp. 191-199.
- GRIZEZ, G. (1983), *The Way of the Lord Jesus (Vol. 1): Christian Moral Principles*, Franciscan Herald Press, Chicago, IL.
- HARDIMON, M.O. (1994), *Hegel’s Social Philosophy: The Project of Reconciliation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HEGEL, G.W.F. [1821] (1991), *Philosophy of Right* (trad. de NISBET, H.B.), Cambridge University Press, Cambridge.
- HOBBS, T. [1651] (1968), *Leviathan* (ed. de MACPHERSON, C.B.), Penguin, Harmondsworth.
- HOLLENBACH, D. (2002), *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.



- JAEDE, M. (2017), "The Concept of the Common Good", Working Paper for British Academy project on "Negotiating Inclusion in Times of Transition", British Academy, Londres. Disponible en: <https://www.britac.ac.uk/sites/default/files/Jaede.pdf> [última consulta: 24/02/2018]
- KAUFMANN, W. (ed.) (1970), *Hegel's Political Philosophy*, Lieber-Atherton, Nueva York.
- KEMPSHALL, M.S. (1999), *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford University Press, Oxford.
- KEYS, M.M. (2006), *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LO, P.-C. y SOLOMON, D. (eds.) (2014), *The Common Good: Chinese and American Perspectives*, Springer, Dordrecht.
- LOUGHLIN, M. (2006), "Toward a Republican Revival?", *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 26, núm. 2, pp. 425-437.
- LUTZ, M.A. (1999), *Economics for the Common Good*, Routledge, Londres.
- MACINTYRE, A. (1998), "Politics, Philosophy and the Common Good". En KNIGHT K. (ed), *The MacIntyre Reader*, Polity Press, Cambridge, pp. 235-252.
- MOLLOY, S. (2017), "Justice, Rights and Equality: In Search of the Common Good in an Era of Transition", Working Paper for British Academy project on "Negotiating Inclusion in Times of Transition", British Academy, Londres. Disponible en: <https://www.britac.ac.uk/sites/default/files/Molloy.pdf> [última consulta: 24/02/2018]
- MOUFFE, C. (1999), "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?", *Social Research*, vol. 66, núm. 3, pp. 745-758.
- MÜNKLER, H. y FISCHER, K. (2002), "Common Good and Civic Spirit in the Welfare State: Problems of Societal Self-description", *Journal of Political Philosophy*, vol. 10, núm. 4, pp. 416-438.
- MURPHY, L. (2014), *What Makes Law: An Introduction to the Philosophy of Law*, Cambridge University Press, Nueva York.
- MURPHY, M.C. (2006), *Natural Law in Jurisprudence and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MURPHY, T. (2004), "St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition", in MURPHY, T. (ed), *Western Jurisprudence*, Thomson Round Hall, Dublín, pp. 94-125.
- MURPHY, T. (2011), "Ethics, Politics, and Types of Justice", 2(1) *Transnational Legal Theory*, vol. 2, núm. 1, pp. 135-143.
- MURPHY, T. (2012), "Living Law, Normative Pluralism, and Analytic Jurisprudence", *Jurisprudence*, vol. 3, núm. 1, pp. 177-210.
- MURPHY, T. (2017), "Justice and the Common Good in Dispute Resolution Discourse in the United States and the People's Republic of China", *Law and Development Review*, vol. 10, núm. 2, pp. 305-339.
- MURPHY, T. y PARKEY, J. (2016), "An Economic Analysis of the Philosophical Common Good", *International Journal of Social Economics*, vol. 43, núm. 8, pp. 823-840.
- NORMAN, R. (1971), *Reasons for Actions*, Basil Blackwell, Oxford.
- PETTIT, P. (2004), "The Common Good". En: DOWDING, K., GOODIN, R.E. y PATEMAN, C. (eds.), *Justice and Democracy: Essays for Brian Barry*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 150-169.
- POPPER, K. (1945), *The Open Society and Its Enemies (Vol. 2): The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- PORTER, J. (2016), *Justice as a Virtue: A Thomistic Perspective*, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- POSPISIL, J. (2017), "Pathways to Post-Liberal Peace: Perspectives on the 'Common Good' in Peace and Statebuilding", Working Paper for British Academy project on "Negotiating Inclusion in Times of Transition", British Academy, Londres. Disponible en: <https://www.britac.ac.uk/sites/default/files/Pospisil.pdf> [última

consulta: 24/02/2018]

- RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- RIORDAN, P. (1996), *A Politics of the Common Good*, Institute of Public Administration, Dublín.
- SALVATORE, A. y EICKELRNAN, D.F. (eds) (2004), *Public Islam and the Common Good*, Brill, Leiden.
- SANDEL, M.J. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SANDEL, M.J. (2009), *Justice: What's the Right Thing to Do?*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York.
- SANDEL, M.J. (2012), *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York.
- SECOND VATICAN COUNCIL (1965a), *Gaudium et Spes* (Pastoral Constitution on the Church in the Modern World), Vatican Publishing House, Holy See.
- SECOND VATICAN COUNCIL (1965b), *Dignitatis Humanae* (Declaration on Religious Freedom), Vatican Publishing House, Holy See.
- SLUGA, H. (2014), *Politics and the Search for the Common Good*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SMITH, T.W. (1999), "Aristotle on the Conditions for and Limits of the Common Good", *American Political Science Review*, vol. 93, núm. 3, pp. 625-637.
- SULMASY, D.P. (2001), "Four Basic Notions of the Common Good", *St. John's Law Review*, vol. 75, núm. 2, pp. 303-311.
- TAYLOR, C. (1999), "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights". En: BAUER, J.R. and BELL, D. (eds), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge.
- THOMPSON, M.J. (2013), "Hegel's Anti-capitalist State", *Discusiones Filosóficas*, vol. 14, núm. 22, pp. 43-72.
- UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization) (2015), *Rethinking Education: Towards a global common good?*, UNESCO, París.
- WALLACE, R.P. (1999), "How Hegel Reconciles Private Freedom with Citizenship", *Journal of Political Philosophy*, Vol. 7, No. 4, pp. 419-433.
- WALTON, A.S. (1983), "Hegel, Utilitarianism, and the Common Good", *Ethics*, vol. 93, núm. 4, pp. 753-771.
- WALZER, M. (1983), *Spheres of Justice*, Basic Books, Nueva York.