

Sin voluntad ética, no hay bien común político

Without ethical will, there is no political common good

Luís Ponce de León López

Resumen

El artículo analiza la naturaleza del Bien Común. Se realiza un recorrido histórico de su concepto desde Aristóteles a los filósofos personalistas del siglo XX. Se constata que la tarea prioritaria de la política hoy es humanizarse. De consecuencia surge la exigencia de políticos humanizados o humanos politicizados. Para alcanzar aquello, se profundiza tres perspectivas del Bien Común: como principio de la verdadera participación social, bajo el régimen de la mano invisible, y la voluntad ética que comprende al Bien Común como Bien mayor.

Abstract

The article analyzes the nature of the Common Good. A historical overview of its concept is carried out from Aristotle to the personalist philosophers of the 20th century. It is noted that the priority task of politics today is to humanize itself. Consequently, the demand for humanized politicians or politicized humans arises. To achieve that, three perspectives of the Common Good are considered: as a principle of true social participation, under the regime of the invisible hand, and the ethical will that understands the Common Good as a greater Good.

Palabras clave

Bien común – política – políticos – bien mayor – voluntad ética

Key words

Common good – politics – politicians – greater good – ethical will

Sin voluntad ética, no hay bien común político

*Luís Ponce de León López,
Facultad de Teología “San Pablo”, Cochabamba,
Filosofía y letras, Universidad Católica Boliviana,
ponceleon777@gmail.com*

Introducción

¿Qué es el bien común? ¿Acaso el *bien común* es un paradigma, una entelequia o una abstracción de ensueño? ¿Acaso simplemente es un recurso argumentativo de los detentadores del poder político? ¿Acaso es una expresión del romanticismo decimonónico? Frente al Estado monstruoso, el Leviatán¹, que se alimenta de humanidad, ¿no es quizá como un paraíso perdido?

La expresión “bien común” fue vaciándose de contenido a partir de los planteamientos políticos y morales de la modernidad. Su uso presuponía una concepción antropológica trascendental, y ello resultaba muy incómodo dentro del proceso de positivización de la política de los últimos siglos. En la actualidad se han ido consolidando en su lugar, para expresar la finalidad de la política, otras fórmulas como “interés general”, “interés público” o “interés común” que parecen más asépticas y fáciles de manejar².

Para resolver las cuestiones sobre el bien común es menester primero pensar el hábitat natural humano constituido por la Sociedad política. “La Sociedad política, requerida por la naturaleza y realizada por la razón, es la más perfecta de las sociedades temporales. Es una realidad concreta y enteramente

¹ Monstruo descrito en el libro de Job, y que Hobbes lo adopta para representar al Estado. “Nada se le iguala en la tierra, pues es creatura sin miedo. Mira a la cara a los más altivos, es el rey de los hijos del orgullo” (Jb 41,25-26).

² Teresa GELARDO RODRÍGUEZ, *La política y el bien común*, Instituto Martín de Azpilicueta, Pamplona 2005, 10.

humana que tiende a un bien concreto y enteramente humano: el bien común”³. De este modo, se puede pensar a la Sociedad o Cuerpo político como una entidad con propósito. El motivo, o razón de ser, de toda sociedad política es el bien común. Lastimosamente, frente a este ideal ambiguo abundan los desencuentros hermenéuticos, porque este no es el Bien Uno, sino el Bien de muchos y para muchos. Más allá de las priorizaciones de los planes de gobierno, en materia, por ejemplo, de gastos públicos de inversión, es preciso pensar el paradigma de ciudadano que se busca.

Si adoptamos una postura propia de la teoría instrumentalista, el Estado es apenas una herramienta de la Sociedad política, y su razón de ser tiene límites tan precisos como el resguardo del *statu quo* legitimado por las leyes, la búsqueda del bienestar general y la administración de la cosa pública⁴. Pero, ¿cuál es el *statu quo* socialmente óptimo? Y ¿cómo alcanzarlo? Estas son las cuestiones irresueltas de la discusión política. Aceptada tal visión de Estado, debe darse por descontado que el hombre de a pie, el ciudadano común y corriente, no debiera enajenarse como un engranaje más del aparato estatal. Se comete un acto de perversión política cuando se instrumentaliza al ciudadano, y este se convierte en una ofrenda sacrificial en aras del Estado. La humanización de la política tiene que ser tarea urgente y prioritaria. La manipulación mediática, la difusión de sofismas ideológicos y la adhesión doctrinal acrítica politizan

³ Jacques MARITAIN, *El Hombre y el Estado*, Encuentro, Madrid 1983, 24.

⁴ Karl Löwith describe una noción de Estado, muy de principios del siglo XX, propuesta por el consejero de estado Carl Schmitt, en su ensayo “El concepto de lo político”: “El estado es tanto por el sentido de la palabra como por su manifestación histórica un estado particular de un pueblo, concretamente el estado determinante en el caso decisivo, y por consiguiente el *status* en sí, en oposición a los muchos *status* individuales imaginables. Más no se puede decir por el momento. Todos los rasgos de esta idea –*status* y pueblo– adquieren su sentido a través del rasgo más amplio de lo político y resultan incomprensibles cuando no se entiende la esencia de lo político”. Karl LÖWITH, *El hombre en el centro de la historia: balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona 1998, 39-40.

sesgadamente a las personas, cualquiera sea su modo de habitar al mundo, cualquiera sea su condición económica y social. Independientemente de su historia, de su individualidad y localismo, el hombre parece condenado a la politización que es una forma de cautividad social, económica y existencial.

¿Políticos humanizados o humanos politizados? El adjetivo “politizado” tiene hoy una connotación negativa porque el divorcio entre Ética y Política –propiciado por Maquiavelo– está aún vigente en la praxis de la administración pública. Sobre todo, politizan los excesos amorales de la praxis política: el mesianismo caudillista y el culto a la personalidad; la obsesión por el poder y el autoritarismo; el servilismo comprado, como un “efecto mordaza”, a los medios de comunicación masiva; la ideologización de la educación; la afectación a la independencia de los poderes del Estado; la corrupción institucionalizada y el gasto público superfluo; la falta de propuestas en la construcción social y la indiferencia cívica. El único exceso que puede permitirse una revolución democrática es el de la testarudez en la búsqueda incessante del Bien Común que se sostiene solo en el auténtico sentido de servicio público. Cuando el poder deje de ser un fin en sí mismo, la política se humanizará. Entonces, ¿de qué poder político se habla? ¿Del poder popular de las democracias unipartidistas y monocromáticas? ¿Del poder parlamentario de la democracia liberal multipartidista y multicromática? ¿Del poder emergente del multilateralismo internacional y de los movimientos sociales? Se habla de un poder político inclusivo capaz de construir comunidad, no solo de individuos sino de naciones. Construir una comunidad en la que los pobres no sean invisibilizados por la estadística engañosa de la economía oficial; ni sean cautivos de ideologías de populismos demagógicos que hacen del discurso y la práctica de la reivindicación social un mecanismo de enriquecimiento y usufructo de las castas del poder.

Lo que está en juego en la relación entre el *oikos* y la *polis* es la constitución de un umbral de indiferencia en el cual lo político y lo impolítico, el afuera y el adentro coinciden. Entonces debemos concebir la política como un campo de fuerza cuyos extremos son el *oikos* y la *polis*: entre ellos la guerra civil marca el umbral en el que, al transitarse, lo impolítico se politiza y lo político se “economiza”⁵.

Hoy como ayer “no existe algo así como una sustancia política; la política es un campo incesantemente recorrido por las corrientes de tensión entre la politización y la despolitización, entre familia y ciudad”⁶; bajo la mirada aparentemente democrática de un Estado que en el fondo tiene un corazón autoritario.

Una teoría absolutista del Estado supone, erróneamente, que este “goza de un poder supremo en virtud de su propio derecho natural e inalienable y en interés propio y final”⁷. El Estado no es el todo, tampoco un sujeto de derechos. Quienes como resultado del devenir histórico representan al Estado y ejercen función pública no son el *todo político*. Tal pretensión sería una desproporción y una ilegitimidad despótica si, además, los gobernantes se jactaran de ello. El Estado no debe ni puede estar por encima de la Sociedad o Comunidad Política.

En los hechos, apartir de una mirada al contexto político de hoy, se hace evidente la necesidad de una verdadera democratización del poder. A título de un pseudo-empoderamiento de los movimientos sociales, o de las masas populares organizadas, las prácticas democráticas pueden sufrir deterioro. El contubernio amoral entre partícipes de una misma militancia, la negación de la discrepancia y la descalificación de los opositores generan un clima de verdadera neurosis social. En el reconocimiento de los

⁵ Giorgio AGAMBEN, *Stasis: la guerra civil como paradigma político*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2017, 31.

⁶ *Ibid.*, 31.

⁷ Jacques MARITAIN, *El hombre y el Estado*, op. cit., 27.

otros, con sus visiones y aspiraciones diversas, se construye la Democracia. Sin embargo, debe admitirse que en los hechos:

Sin tensión, sin discrepancia, sin oposición –montadas, es verdad, sobre una base de acuerdo, o “pacto” constitucional– no hay democracia y de ahí la “pasión por la unanimidad”, como se la ha llamado, de los régimenes totalitarios, que necesitan “probar” a todo trance la inexistencia de la oposición. Pero si no se consigue mover el interés político de los ciudadanos, hacerles entrar en el juego político y participar de la responsabilidad y, por tanto, del poder político, tampoco hay democracia⁸.

1. Las raíces históricas de la noción de bien común

A partir de la contingencia vital humana, se ha edificado un fenómeno de masas y de líderes como es la realidad política. La vida (*bios*), entendida como modo de vivir individual y comunitario, es lo que provoca en el hombre la apetencia por el bienestar material y espiritual que se espera compartir. Desde el mundo clásico, el fin de la ciudad-estado (*polis*) ha consistido en vivir bien. Aristóteles escribe:

Este [vivir bien] es, efectivamente, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente. Pero también se reúnen por el mero vivir, y constituyen la comunidad política. Pues quizás en el mero hecho de vivir hay una cierta parte del bien, si en la vida no predominan en exceso las penalidades. Es evidente que la mayoría de los hombres soportan muchos sufrimientos por su deseo de vivir, como si en el vivir hubiera una cierta felicidad y dulzura natural⁹.

También la reflexión acerca de la relación entre el bien individual y el bien general es un ejercicio de larga data.

⁸ José Luis ARANGUREN, *Ética y política*, Guadarrama, Madrid 1963, 238.

⁹ ARISTÓTELES, “Política”, de la traducción de Manuela García Valdés, en ARISTÓTELES, *Obras II. Ética Nicomáquea: política, retórica*, Gredos, Madrid 2011, 337-338, (libro III, 1279a, 4-5).

Aristóteles había pensado el fin de la ciudad-estado (*pólis*) por encima del fin individual. En su *Ética Nicomáquea* escribió que “aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades”¹⁰.

En el marco del pensamiento clásico griego, los fines de la ciudad-estado no debieran ser contrariados por la libertad individual –que hace posible la virtud-. En consecuencia, tampoco la noción y el carácter individualista de la finalidad humana debiera oponerse al fin común del conjunto de miembros de la ciudad-estado. Quien hace realidad el bien de los otros, hace realidad su propio bien. Esta es la idea central del libro (IX) de la amistad en la *Ética Nicomáquea*. “Es verdad que Aristóteles ha considerado que la adquisición de la virtud de la justicia es sinónimo de la preocupación y el esfuerzo del individuo para promover el bien o la virtud de los otros, especialmente de la *pólis* en su conjunto”¹¹.

En tanto se entienda a la justicia como un bien humano, al modo de Aristóteles, se puede identificar el concepto de justicia política con el concepto de bien del todo político o del bien común¹².

También Agustín de Hipona reflexiona sobre política y justicia. Propone en *De libero arbitrio* una teoría política muy afín al contractualismo debido a su gusto por el ordenamiento procedimental. Es evidente que su realismo político le hace

¹⁰ ARISTÓTELES, “Ética Nicomáquea”, de la traducción de Julio Pallí Bonet, en ARISTÓTELES, *Obras II. Ética Nicomáquea*, op. cit., 14 (libro I, 2, 1094b, 7-10).

¹¹ Gabriel CHALMETA, *La justicia política en Tomás de Aquino: una interpretación del bien común político*, EUNSA, Pamplona 2002, 88.

¹² La expresión latina equivalente al bien común castellano es el *bonum commune* de los ciudadanos romanos.

plantear una ética política minimalista que influyó en el contractualismo moderno. Agustín afirma, sin duda, que “la ley humana se propone castigar no más que en la medida de lo preciso para mantener la paz entre los hombres, y solo en aquellas cosas que están al alcance del legislador”¹³. También Agustín manifiesta una intuición clarísima respecto a la legalidad y justicia de la ley humana porque “los que viven según la ley temporal no pueden, [...], quedar libres de la ley eterna, de la cual, como dijimos, procede todo lo que es justo y todo lo que justamente se modifica”¹⁴. En este orden de cosas, la ley temporal tiene que garantizar el uso de bienes y el derecho de posesión sobre los mismos. Tales derechos de posesión deben conservar “la paz y sociedad o convivencia humana tan perfectamente cómo es posible”¹⁵.

La ética minimalista agustiniana no se condice con la ética de los fines subordinados a los medios –a la manera de Maquiavelo–. El autor de *El Príncipe*, en su empeño por actuar según la verdadera realidad y ante la obviedad de “tanta diferencia de cómo se vive a cómo se debe vivir, [opina] que quien deja lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su salvación”¹⁶. Pero Agustín de Hipona está impedido por su fe de asumir posiciones amorales. Por el contrario, subraya las raíces éticas de la política cuando, por ejemplo, escribe: “Si de los gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten si no en bandas de ladrones a gran escala?”¹⁷.

¹³ AGUSTÍN DE HIPONA, “De Libero arbitrio”, en Id., *Obras filosóficas en edición bilingüe*, tomo III, BAC, Madrid, 1971, 227 (I, 5, 13).

¹⁴ *Ibid.*, 256 (I, 15, 31).

¹⁵ *Ibid.*, 257 (I, 15, 32).

¹⁶ Nicolás MAQUIAVELO, *El Príncipe. La Mandrágora*, Catedra, Madrid 2015, 129 (del capítulo XV: “De aquellas cosas por las que los hombres y especialmente los príncipes son alabados o vituperados”).

¹⁷ AGUSTÍN DE HIPONA, “La ciudad de Dios”, en Id., *Obras completas*, Vol. XVI, BAC, Madrid 2000, 228 (IV, 4, 4).

No se puede prescindir del bien de la justicia como parte constituyente del bien perfecto (o bien común humano), cuyo límite es Dios, ni tampoco de ningún otro tipo de bien, cómo es el caso del bien común político. En el bien común humano, que es perfecto, todas las circunstancias y todos los hombres confluyen. El bien común es la mayor de las bienaventuranzas que, cuando es disfrutado permanentemente, comunica perfección a quien lo disfruta¹⁸.

Las leyes son necesarias en tanto que estén, en efecto, orientadas hacia la obtención del bien común. Tomás de Aquino reflexiona la política desde la naturaleza humana. El individuo naturalmente social se gesta primero al interior de la familia. La familia es el contexto natural de educación corporal, cultural y religiosa¹⁹. Aquello que la familia no pueda ofrecer es hipotéticamente obtenido de la sociedad civil regulada por las leyes.

La filosofía política tomista es el resultado de una combinación entre el utilitarismo y el contractualismo. Sus “dos ejes [principales] son: la idea de la justicia legal aristotélica y el concepto de orden agustiniano”²⁰. La filosofía política tiene como propósito conocer la verdad sobre la justicia, la que se constituiría en el recurso más obvio para articular las relaciones entre ciudadanos.

Tomás de Aquino hace la distinción entre lo que él llama la justicia legal o general de la justicia particular (distributiva y commutativa); así como la distinción entre bien general y bien particular. En la *Suma Teológica* escribe que la justicia

¹⁸ Boecio define a este bien perfecto como todos los estados del bien en combinación perfecta, “status omnium bonorum aggregatione perfectus”. Severino BOECIO, *Sobre la consolación de la filosofía*, Aguilar, Buenos Aires 1964, 87 (libro III, prosa 2).

¹⁹ Educar al interior de la familia es tan natural como la gestación; por este motivo TOMÁS DE AQUINO llama a la familia el “útero espiritual” (ST II-II, q. 10, a. 12, in c.).

²⁰ Eudaldo FORMENT, *El orden del ser: antología filosófica*, Tecnos, Madrid 2003, 146.

legal “es la más preclara entre todas las virtudes morales, en cuanto el bien común es preeminentemente sobre el bien singular de una persona”²¹. Entonces para que un bien sea común “ha de repercutir a dos niveles: intrasubjetivo [sic] e intersubjetivo; es decir ha de implicar a cada miembro como persona *per se*, y como persona en relación con los demás”²².

2. El bien común y los filósofos personalistas del siglo XX

El personalismo ha dado continuidad al pensamiento filosófico cristiano que lo precedió. Dentro del neotomismo, Jacques Maritain aporta nuevos elementos a la filosofía política planteando que:

el bien común de la ciudad no es la simple colección de los bienes privados, ni el bien propio de un todo (como la especie, por ejemplo, respecto a los individuos, o la colmena respecto a las abejas) que mira sólo a sí mismo y se sacrifica las partes. Es la buena vida humana de la multitud, de una multitud de personas; es su comunión en la vida buena; es, por tanto, común al todo y a las partes, sobre los cuales vuelve y a las que debe beneficiar so pena de desnaturalizarse²³.

Antonio Millán Puelles puntualiza que el bien común “puede tener conjuntamente varios beneficiarios o partícipes”²⁴. El bien humano, como tal, es individual y además social. Con el propósito de estudiar la relación entre ambos aspectos del bien humano, se propone tomar en cuenta: “1) los individuos en sus potencialidades y actuaciones, 2) los grupos de cooperación, 3)

²¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, Tomo VIII, BAC, Madrid, 1956, 295 (II-II, q. 58, a. 12).

²² Teresa GELARDO RODRÍGUEZ, *La política y el bien común*, op. cit., 43.

²³ Juan Manuel BURGOS, *Para comprender a Jacques Maritain: un ensayo histórico-cítico*, Fundación Mounier, Madrid 2006, 154 (citando a Jacques MARITAIN, *La personne et le bien commun, Oeuvres complétes*, vol. IX, St. Paul, París 1947, 200).

²⁴ Antonio MILLÁN PUELLES, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 2002, 376.

los fines”²⁵. Así como los individuos poseen capacidades para la acción destinadas a la provisión de bienes para sí mismos, así también cuando se agrupan dentro de un marco institucional –familia, sociedad, Estado o Iglesia–, su principal acción es el de la cooperación.

Bernard Lonergan llamó “bien de orden” a la forma concreta y real de cooperación, y lo describe gráficamente del siguiente modo:

Este bien es distinto de los bienes particulares, pero no está separado de ellos. Sin embargo, considera estos bienes no aisladamente y como referidos al individuo a quien satisfacen, sino que los considera todos juntos y con la característica de ser recurrentes. Mi comida de hoy es, para mí, una forma del bien particular. Pero la comida de todos los días para todos los miembros del grupo que la ganan con su trabajo es parte del bien de orden. También mi educación fue para mí un bien particular. Pero la educación impartida a cada uno de los que la desean es otra parte del bien de orden²⁶.

De la descripción conceptual anterior se deduce la sinonimia, o mejor expresado, la equivalencia semántica entre bien de orden y bien común. En seguida, el autor precisa:

Hay que insistir en que el bien de orden no es un esbozo de utopía, ni un ideal teórico, ni un concepto de preceptos éticos, ni un código de leyes, ni una especie de super-institución. Se trata de algo muy concreto. Es el buen o mal funcionamiento real del conjunto de relaciones del tipo “si... entonces”, que guían a los operadores y coordinan las operaciones. Es el fundamento que hace que se dé la recurrencia de cualquiera de las formas del bien particular, o que falle. El bien de orden tiene una base en las instituciones, pero es el producto de mucho más

²⁵ Bernard LONERGAN, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1988, 52.

²⁶ *Ibid.*, 53-54.

de todas las habilidades y destrezas, de todas las industrias y recursos, de toda la ambición y solidaridad de un pueblo entero que se adapta a todos los cambios de circunstancias, afronta las nuevas emergencias y lucha contra toda tendencia al desorden²⁷.

Entre los documentos oficiales de la Iglesia Católica, resaltan aquellos que abordan su Doctrina Social. El Papa Benedicto XVI, en su encíclica *Caritas in veritate*, percibe al bien común como uno de los dos criterios de la acción moral, en consonancia con la justicia. Acerca del bien común, subraya su rasgo cordial, que es exigencia de justicia y caridad:

Amar a alguien es querer su bien y trabajar eficazmente por él. Junto al bien individual, hay un bien relacionado con el vivir social de las personas: el bien común. Es el bien de ese “todos nosotros”, formado por individuos, familias y grupos intermedios que se unen en comunidad social. No es un bien que se busca por sí mismo, sino para las personas que forman parte de la comunidad social y que solo en ella pueden conseguir su bien realmente y de modo más eficaz. Desear el bien común y esforzarse por él es exigencia de justicia y caridad (benevolencia universal). Trabajar por el bien común es cuidar, por un lado, y utilizar, por otro, ese conjunto de instituciones que estructuran jurídica, civil, política y culturalmente la vida social, que se configura, así como polis, como ciudad (CV 7).

3. La comunidad se fortalece en la comunicación y en la participación del bien común

La persona humana posee un instinto social que le impulsa a comunicar, a sus congéneres, sus propias perfecciones. La sobreabundancia de la comunicación social es el rasgo constitutivo del sujeto que comunica amor y conocimiento²⁸.

²⁷ *Ibid.*, 54.

²⁸ Cf. Juan Manuel BURGOS, *Para comprender a Jacques Maritain*, op. cit., 153.

También la satisfacción de las necesidades individuales básicas favorece la realización del vínculo social. Tomás de Aquino escribe: “[...] Toda ley se ordena al bien común. [...] El bien común es común no por comunicación genérica o específica, sino por comunicación de finalidad, puesto que el bien común es también el fin común”²⁹. Tomás de Aquino jerarquiza los bienes del siguiente modo: “[...] El bien divino es superior al humano, el bien del alma, superior al del cuerpo; el de la vida contemplativa, al de la activa”, y luego respecto a la primacía del bien común escribe: “El bien común es mejor que el privado cuando ambos pertenecen al mismo género, pero no cuando son de diversa clase [...]”³⁰.

Si los líderes con honestidad intelectual quieren construir comunidad, deben comunicar y compartir fines creíbles, esto es, fines que bajo la luz de la experiencia general y las posibilidades de materialización se consideren realizables. Sin embargo, también, todos los hombres se saben incapaces de forjar la comunidad civil perfecta. Desde esta insuficiencia originaria para alcanzar el bien común, propia de la imperfección de la comunidad civil, nace la comunidad política. El Estado puede estar destinado a desaparecer, pero la comunidad política siempre prevalecerá, en tanto el género humano no se extinga. “Así pues, la necesidad de la comunidad política [...] se funda en la impotencia de los grupos inferiores, familiares y grupos sociales intermedios, para alcanzar el bien común necesario en orden al [conjunto] de los individuos y de los grupos humanos”³¹. A ciencia cierta, la sociedad política está lejos de ser perfecta, sin embargo, en cuanto a sus objetivos es más abarcadora que la propia sociedad civil. La comunidad política, como expresión

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, traducción de Forment en su antología tomista: Eudaldo FORMENT, *El orden del ser*, op. cit., 366 (ST I, II, q. 90, a. 2).

³⁰ Id., en *ibid.*, (ST II-II, q. 152, a. 4.).

³¹ Marciano VIDAL – Pedro SANTIDRIAN, *Ética social y política*, Paulinas/Verbo Divino, Madrid 1983, 86.

de la voluntad general, se constituye en garante de una ética social, o de una ética de la civilidad.

Sentido de pertenencia y participación individual en la comunidad política hacen posible estructuras cívicas cohesionadas. Sin civilidad, que es pertenencia y participación social, no hay comunidad política. Lo propiamente cívico tiene que anteceder a la acción de militancia partidista y superar los particularismos sectarios.

Uno de los gestos humanos más propios es el de participar en comunidad. La participación comunitaria no consiste solo en “la propia realidad del actuar o del existir «junto con otros», sino [...] en el bien común”³². Expresándolo con mayor precisión, se encuentra en el significado que demos al concepto de bien común. De un modo algo simplista, puede afirmarse que este bien común no es otra cosa que el bien de una comunidad objetiva, bien de muchos, colectivo, societario. Sin embargo, el bien común debiera ser el rasgo principal de una comunidad en acción. Objetivamente, cada comunidad actúa concertadamente para alcanzar su propio fin. De este modo, cada cual participa en función de sus saberes, habilidades e intereses: los cirujanos en el quirófano, los estudiantes en el aula, los vendedores en el mercado, los obreros en la factoría, etc. He aquí la noción teleológica del bien común, que Karol Wojtyla explicita –coincidiendo con Tomás de Aquino– en que “el bien común como bien de una concreta comunidad de acción –lo que siempre está unido a una comunidad de existencia– se puede definir con facilidad como el fin al que tiende la comunidad”³³. Tales bienes comunes se producen secuencialmente mediante una cadena de fines: en el mundo agrícola, la excavación de surcos precede a la siembra de la semilla, y ésta, a su vez, a la cosecha del fruto. Wojtyla nos habla de una cadena teleológica.

³² Karol WOJTYLA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011, 400.

³³ *Ibid.*, 400- 401.

Wojtyla afirma que, para evitar simplificaciones superficiales, no solo debe apuntarse al carácter objetivo del bien común, de “cosas” que se obtienen como fines en sí. La “cosa” objetiva –hospital, escuela, centro deportivo, autopista– es parte del bien común, pero no constituye el bien común en plenitud. El fin que mueve a la acción en común parece insuficiente para el goce de esa plenitud buscada. Entonces Wojtyla propone una concepción tanto teleológica como personalista del bien común; un bien que es fin objetivo y subjetivo al mismo tiempo.

No se puede definir el bien común sin tener en cuenta [...] el momento subjetivo, esto es, el momento del actuar que hace referencia a las personas agentes. A su vez, teniendo en cuenta ese momento, se debe indicar que el bien común no es únicamente el fin, entendido de modo puramente objetivo, de una acción realizada en una comunidad, [...]. El significado subjetivo del bien común está íntimamente relacionado con la participación como propiedad de la persona y la acción. También en esta aproximación podemos sostener que el bien común es algo que responde a la naturaleza social del hombre³⁴.

El bien común, para Wojtyla, se entiende “como principio de la verdadera participación”³⁵, por la que cada persona realiza sus acciones con otros para realizarse a sí misma. En sí el bien común se constituye en la llave maestra del actuar y del existir, tanto personal como comunitario. El actuar y el existir debieran ser uno en la búsqueda del bien apetecido por todos, como es el bien común. “No obstante, el bien común pertenece ante todo al campo del existir «junto con otros». El simple actuar «junto con otros» no manifiesta aún de lleno la realidad del bien común, aunque están unidos más por el actuar que por su pertenencia a una comunidad social”³⁶. “En el fondo

³⁴ *Ibid.*, 401-402.

³⁵ *Ibid.*, 402.

³⁶ *Ibid.*, 402.

de esta realidad que constituyen el «actuar conjuntamente» y el «existir conjuntamente», se pone cada vez con mayor precisión la participación como propiedad de la persona y de la acción y como fundamento de la auténtica comunidad humana”³⁷.

4. El bien común bajo el régimen de la mano invisible o de la necesidad

En la Ilustración, los filósofos políticos han reflexionado acerca de la moralización del Estado a partir de la moralización del individuo, como un recurso para garantizar la democracia y sus libertades. La democracia no es una condición dada ni un *status*; es una conquista diaria, es “más una *aspiración* que una *posesión*”³⁸. Los caminos de moralización del Estado, para hacer política desde una perspectiva ética, pueden ser a través de la división de poderes como plantea Montesquieu, para evitar la inmoralidad de los despotismos populares o monárquicos. O como lo planteó Rousseau: a través de la transformación del hombre privado en público, haciendo del ciudadano, al mismo tiempo, súbdito y soberano³⁹.

Ya en el siglo XVIII, el pensamiento político moderno había empleado como base de su lógica de convivencia la libertad del individuo. Rousseau comenzó su *Contrato Social* con una frase que expresa la condición de esclavitud del ser humano que “nació libre” y, sin embargo, “por todas partes está en cadenas”⁴⁰. A partir de tal estado de cosas, se propone plantear un nuevo tipo de sociedad que devuelva al hombre su libertad. Recorriendo los caminos de la libertad, el hombre descubre, en primera instancia, el interés individual antes que el interés del Estado.

³⁷ *Ibid.*, 403.

³⁸ José Luis ARANGUREN, *Ética y política*, op. cit., 188.

³⁹ Cf. *ibid.*, 145.

⁴⁰ Jean-Jacques ROUSSEAU, *El contrato social, o principios de derecho político*, Ferrer de Orga, Valencia 1812, 3.

Esta priorización de lo individual sobre lo público se hará carne en el pensamiento liberal. De este modo, la libertad tendrá como gráfica expresión principal a la *mano invisible* del mercado:

Esto supone el descubrimiento del *interés* como pasión sabia, motor del dinamismo societal, que no debe ser reprimida ni rectificada desde lo alto, ya que la conciliación entre lo particular y lo universal es espontánea: se produce por encima y aun en contra de las expectativas conscientes de quienes se hallan envueltos en ella. Comienza a imponerse, entonces, un criterio de justicia basado en una metafísica de nuevo cuño: la de la *mano invisible*. Según ella, la armonía del conjunto y el mayor beneficio colectivo son un resultado independiente de lo que pretendan las voluntades particulares, cuya motivación es, más bien, el interés privado. Los deseos reales son egoístas, pero el interés general – en virtud de una peculiar astucia de la razón/naturaleza – surge del encuentro (pactado y conflictivo a la vez) de estas fuerzas individuales en la esfera económica⁴¹.

El encuentro por el pacto social y liberal se consolida por la necesidad de hacer realidad aquello que individualmente se busca, y que no es otra cosa que el bien común. Se plantea, entonces, que el bienestar general es consecuencia de intereses egoístas e individuales.

En el siglo XIX, Marx aportará en *El Capital* con una concepción diferente sobre la lógica de convivencia social. La fórmula que sintetiza predominantemente a la sociedad marxista ideal es: “De cada cual, según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”⁴². Varios autores ven en esta máxima cierta ingenuidad que no se condice con la realidad de la naturaleza humana: “Esta es una máxima que puede

⁴¹ Jorge DOTTI, “Pensamiento político moderno”, en Ezequiel DE OLASO (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración*, Trotta-CSIC, Madrid 1994, 68-69.

⁴² Karl McLELLAN, *Karl Marx: su vida y sus ideas*, Crítica, Barcelona 1973, 498 La frase citada fue escrita por Marx en el documento de principios y objetivos políticos conocido como *Programa de Gotha* para el Partido Socialista Obrero de Alemania.

servir como ley fundamental entre amigos leales, sabios o incorruptibles, devotos unos de otros, con una benevolencia carente de egoísmo por completo”⁴³. La libertad marxista es entonces acción reguladora de intercambio de bienes de producción. Intercambio, que, a diferencia del enfoque liberal, no se pone bajo el control de un poder ciego, como es el de la *mano invisible* del mercado.

En efecto, el reino de la libertad solo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. [...]. La libertad, en este terreno, solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que, sin embargo, solo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo⁴⁴.

El bien común en el marxismo se despersonaliza para transformarse en el concepto aséptico de la necesidad, de una

⁴³ Joseph CROPSEY, “Karl Marx” en Joseph STRAUSS – Leo CROPSEY (comps.), *Historia de la filosofía política*, FCE, México 2014, 761.

⁴⁴ Karl MARX, *El capital: crítica de la economía política*, volumen III, FCE, México 1974, 759 (sección 7^a, capítulo XLVIII).

necesidad que es, ante todo, lucha por la conquista del mundo físico. Aquí se plantea claramente una evolución desde la necesidad determinista hacia el *establishment* de la libertad. En este caso la libertad misma es una superación de la necesidad. La dialéctica marxista apuesta por la contradicción, generalmente violenta, como motor de la evolución social.

5. La voluntad ética que procura el bien común

El mayor de los bienes políticos es, sin duda, el bien común: Sobre este bien mayor, concebido como agregado de valores, se reafirman y reunifican otros bienes—como la verdad, la justicia y la libertad— sobre los que debiera edificarse una sociedad modélica y humana⁴⁵. La propia verdad humana se desarrolla gradualmente hacia su más elevada perfección, que desde la perspectiva hegeliana no es otra cosa que el progreso en la conciencia de la libertad⁴⁶. Pero el ciudadano debe incluir, además —en su morral de peregrino por los caminos del progreso— a la madre justicia.

La justicia dinamiza y ajusta los componentes de la vida social, ordenando al todo a las partes, las partes al todo y las partes entre sí, estableciendo relaciones de subordinación, de coordinación o de distribución. En cuanto ordenadora de las partes al todo, la justicia cumple el papel de “virtud general”, y cuando vigila el cumplimiento de las leyes, como expresiones del bien común, opera como “justicia legal”⁴⁷.

⁴⁵ El bien común humano, político económico, tiene una referencia paradigmática en el Bien de Dios. “Para el tomismo, Dios es el «bien común separado», el bien común universal y subsistente, al que la persona se ordena y se dirige por encima de cualquier otra consideración” (Juan Manuel BURGOS, *Para comprender a Jacques Maritain*, op. cit., 150).

⁴⁶ Cf. Karl LÖWITH, *El hombre en el centro de la historia*, op. cit., 331.

⁴⁷ Carlos Alberto CÁRDENAS— Edgar Antonio GUARÍN, *Filosofía política y del derecho: Tomás de Aquino en diálogo con Bobbio, Chomsky, Rawls y Alexy*, Universidad Santo Tomás, Bogotá 2010, 56.

Sin la señalética de la verdad, de la justicia y de la libertad, la humanidad se extravía irremediablemente por los caminos que la conducen hacia el bien común. Donde los valores universales han sido desechados por la praxis política, se impone una voluntad ciega que minusvalora el bienestar general. El maniqueísmo político se impone para preservar los intereses de las élites del poder, que ideologizan a los pueblos por todos los medios posibles, y que, en el fondo, solo sirven para servirse. Esta es la impronta, o marca moral, de los Estados Nominalistas, en los que se ha enseñoreado la vacuidad discursiva, donde hasta el sufrimiento de los más débiles y pobres parece vacío de significación bajo la mirada distraída de los poderosos de turno.

El pensamiento político de la Modernidad ha pasado por alto a los universales de la metafísica para instituir el Estado Nominalista, donde no es posible el ejercicio benéfico de una meta-política. Hoy es tiempo para pensar la política más allá de la política. La necesidad se ha impuesto sobre el propio bien. El cálculo político o la estadística oficial ha soslayado la realidad concreta del ciudadano porque, en el fondo, encubre una falta social: la ausencia de verdad, justicia y libertad en su dimensión humana posible.

*El Estado Nominalista, [...]; ha extraído los universales de la vida social y política, dejando el bien común como una cáscara de subjetivismo personalista. En su lugar, para calmar su *horror vacui*, ha inventado un sistema de derechos subjetivos montados sobre la sola voluntad de poder. Y lo ha hecho mediante un sistema de compensaciones jurídicas positivistas, con que apaciguar la tormenta de *reclamaciones y contrarreclamaciones* (Turgot) que alteran permanentemente su (des)orden político artificial [fisiocracia]*⁴⁸.

⁴⁸ Alonso GRACIAN, "La mirada en perspectiva", en <http://www.infocatolica.com/blog/mirada.php> (fecha de consulta: 10.03.2019).

Conclusión

En síntesis, la política del siglo XXI debe ser auxiliada por la voluntad ética que busca, por encima de todo interés particular, al bien común. La voluntad ética señala la sociedad ideal a construirse, cuestionando, si es necesario, la normativa moral de la sociedad. Si es menester, la voluntad ética puede reformular sus objetivos como resultado de las exigencias sociales, pero sin perder el rumbo en la búsqueda del bien común. La auténtica voluntad ética no se conforma con la idealización de los bienes sociales, sino que lucha por hacerlos realidad. Por ello, siempre, la voluntad ética debe elegir y decidir acciones concretas en libertad, sin coacciones de ninguna naturaleza. Sin voluntad ética no hay bien común político.