

El bien común como idea política. *John Stuart Mill, los liberales y sus críticos*¹

José SANMARTÍN

Recibido: 20 de febrero de 2006.

Aceptado: 3 de mayo de 2006.

RESUMEN

Este ensayo aborda el estudio de la idea de bien común dentro del universo ideológico del liberalismo clásico. Como idea política operativa, el bien común fue un espacio teórico donde chocaron poderosas fuerzas empíricas. El compromiso moral que John Stuart Mill —y otros correligionarios del período clásico— exigió del liberalismo para luchar contra la pobreza, dotando de contenido social efectivo a la política democrática, fue reducido por la siguiente generación de pensadores liberales a un simple acto de voluntarismo humanitario. Eliminada la obligatoriedad ética de ayudar y ser ayudado, el liberalismo perdió —salvo excepciones— sus importantes reservas morales, quedando aislado de su tradición y fuentes originarias.

PALABRAS CLAVE

Bien común, teoría política, liberalismo, libertad.

ABSTRACT

This essay is focused on the study of the common good idea in the ideological world of so-called classical liberalism. As a political idea, the search for a common good became

¹ El autor desea expresar su agradecimiento a los evaluadores de la revista FORO INTERNO por sus inteligentes sugerencias y, al mismo tiempo, reconocer el excelente trabajo realizado por el Taller de Edición de esta revista, cuya alta profesionalidad merece subrayarse; asimismo, también quedo en deuda de gratitud con los investigadores colombianos Irinna Moreno Santamaría y Diego E. Pinilla Rodríguez por la revisión general del texto. Por supuesto, todo error u omisión es responsabilidad mía (J. S.).

a theoretical battleground where many strong empirical forces clashed with one another. The moral obligation that John Stuart Mill —and other Liberal thinkers of his times— postulated in order to fight against poverty, providing effective social contents for a truly democratic political agenda, was subsequently reduced by the next generation of Liberals. For them, to help —and even to be helped— was a matter of personal choice. With few exceptions, Liberalism gradually lost this rich tradition of politics as a moral duty.

KEY WORDS

Common good, political theory, liberalism, freedom.

INTRODUCCIÓN

La idea de *bien común* fue consustancial al desarrollo intelectual del liberalismo en el siglo diecinueve. Ésta se incorporaba racionalmente, de un modo lógico, a su doctrina; no era, pues, una contribución extraña, como tampoco se ubicaba siquiera en la periferia conceptual del emergente pensamiento político. Desde su carácter central, el significado que iba a tener el bienestar de la sociedad se modularía de un filósofo a otro dentro de la misma escuela liberal.

La propia evolución del concepto, sus exclusiones, sus fallas, los obstáculos y las reticencias, demuestran con nitidez cartesiana que el componente social del liberalismo era un camino cuyo recorrido correspondía más a la conciencia cívica que al dogmatismo político. El análisis del bien común nos corrobora la existencia de varios liberalismos. Así, el denominado neoliberalismo representa la caída del compromiso social característico entre los liberales clásicos. El decurso histórico de la idea de bien común así como la desvinculación gradual, en ocasiones categórica, del neoliberalismo respecto a la obligación moral que pueda derivarse de la aplicación de este concepto es más un efecto que un resultado de las irregularidades que pueblan el universo de las ideas políticas.

Resulta necesario indicar, aun de forma preliminar, que el concepto de bien común no responde a una definición unívoca, inmutable y rígida desde su manejo en el siglo diecinueve; de hecho, raramente podemos aplicar el término de concepto a lo que fue, en puridad, una idea instalada en la cultura. El éxito de la idea de bien común se produjo gracias a la flexibilidad de sus perfiles. Con todo, es preciso subrayar que en general se daba una entente que permitía garantizar unos mínimos de lo que debía ser lo social en la teoría política del liberalismo.

La de bien común era más bien una idea generosamente adaptada a las circunstancias de cada momento y, por ello, empleada por autores cuya diversidad ideológica nunca fue óbice para compartir interés en el avance —generalmente gradualista— del régimen político y el fomento del bienestar de la sociedad.

De manera consecuente, lo que se estudia aquí es el fluctuante recorrido de una idea en el surco, más difuso que definido, del pensamiento liberal. Constatemos que el liberalismo clásico —esto es, las escuelas y tendencias nucleadas en torno a John Stuart Mill, los utilitaristas o los doctrinarios, entre otros, durante buena parte del siglo diecinueve— fue más social que el nuevo liberalismo que empieza a romper ataduras con sus mayores, ya de forma resuelta, desde la época de Leonard T. Hobhouse. Éste, como antes unos pocos autores, consolidó la ruptura con el acervo de obligación moral que John Stuart Mill había exigido del liberalismo a la hora de proteger socialmente a los humildes. La conminación de Mill trataba de reforzar las redes que vertebran un país político que busca en la igualdad ante la ley y la justicia los elementos cardinales para el progreso del régimen representativo. Hobhouse, por su parte, oficializó en su obra la pérdida de ese nexo fuerte con lo social, aun evitando rechazarlo de manera frontal; sin embargo, lo desactivó por la vía de los hechos con el hábil ardid intelectual de transferir a la libertad individual la decisión de ayudar, o no, a los sectores sociales más necesitados.

A partir de ahí, el camino apareció ya señalado. En apenas una generación, la contribución social del liberalismo quedó prácticamente demolida en sus bases doctrinales clásicas. Lo social pasaba así a segundo plano merced a ciertos liberales del siglo veinte, más mercantilizados, y para los cuales el compromiso moral para combatir la pobreza —entre otras líneas de acción eficaces contra la exclusión política y la marginación democrática— quedaba desplazado al ámbito potestativo de cada ciudadano.

Por el contrario, para John Stuart Mill, quien fue secundado por numerosos discípulos, epígonos y liberales de la Inglaterra victoriana, la miseria había sido el primer enemigo a batir para desarrollar políticamente una sociedad. De ahí la importancia concedida a su idea de justicia, vector que debía reconstituir la situación para garantizar la libertad política. La búsqueda del equilibrio significaba la erradicación de la pobreza, no la imposición de una sociedad geoméricamente igualitarista, pues ello comportaría la destrucción de la misma democracia que Mill luchó por proteger primero, y expandir después.

Good for good is also one of the dictates of justice; and this, though its social utility is evident, and though it carries with it a natural human feeling, has not at first sight that obvious connection with hurt or injury, which, existing in the most

elementary cases of just and unjust, is the source of the characteristics intensity of the sentiment. But the connection, though less obvious, is not less real².

EL LIBERALISMO, LA LIBERTAD

La discusión, incluso la pugna entre distintas posiciones y autores, ha sido siempre un elemento esencial del pensamiento liberal. Sin embargo, durante la larga etapa de creación y asentamiento de las bases del moderno liberalismo decimonónico —que se mantiene, al menos, hasta la publicación de *The English Constitution* de Walter Bagehot en 1867³—, los liberales británicos (e incorporamos como tales a las relevantes corrientes de liberalismo que se daban en Canadá, Australia y Nueva Zelanda), y también una parte importante de los liberales europeos del continente, asumieron como un hecho natural la idea de que el liberalismo era, ante todo, una fuerza política dedicada al interés general y basada en un claro compromiso moral. De este modo, el liberalismo clásico europeo asumió desde su mismo origen el deber moral que comportaba la participación política en una sociedad cada vez más abierta; asimismo, se asumía el compromiso social como una realidad derivada de la concepción de la política como una actividad intrínsecamente moral. El ejercicio del buen gobierno significa cultivar una virtud cívica.

No obstante, entre muchos de los pretendidos herederos de este liberalismo, la economía va a regular no ya las relaciones mercantiles, sino también las sociales y políticas. Para Hobhouse y sus seguidores, el papel del gobierno es una herramienta al servicio del desarrollo industrial, de la prosperidad económica o de la construcción naval, aspectos pues muy concretos —y loables— del crecimiento de un país, pero carentes de los cortafuegos que impidan los incendios, como es el caso de las políticas de solidaridad. El neoliberalismo no surge de la nada y, desde luego, entre los liberales persisten todavía hoy diferencias de contenido sobre el papel que debe desempeñar la obligación moral para reforzar democráticamente, y dar contenido efectivo, a lo que se considera la sociedad civil.

² J. S. MILL, (edición e introducción de John GRAY), *On Liberty and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 197.

³ La obra de Bahegot fue un hito en su momento, al ofrecer un análisis empírico especialmente preciso de un sistema político complejo como era el británico, que ya aparecía maduro y estable, aun requiriendo de modulaciones graduales. *The English Constitution* señaló un momento de inflexión en los estudios políticos, y la sagacidad del autor demostró que el liberalismo progresivo, mediante la negociación y el debate, había consolidado su presencia en las instituciones y, de forma creciente, también en el pueblo.

El siglo veinte ha asistido a varios intentos de recuperar el componente social efectivo del liberalismo. La base para ello consistió en el desarrollo lógico de la libertad individual. No podemos ser plenamente libres si asumimos, al mismo tiempo, la pobreza de nuestros semejantes. La teoría de John Rawls ha sido una formulación sólida para conciliar elementos en aparente colisión dentro del universo liberal. La filosofía rawlsiana ha propuesto así el rescate de la racionalidad en el campo de la moralidad y de la acción pública y social⁴.

Por supuesto, igualmente relevante resulta la presencia de los vecinos ideológicos del liberalismo para comprender la riqueza que fue la interacción que se daba en ese mundo fronterizo, donde el intercambio de ideas, la crítica y la proyección mutua eran habituales. En este sentido, compararemos más adelante la posición de John Dewey y la de un discípulo suyo no especialmente liberal, Sidney Hook, cuya conexión se sustentaba gracias a la perspectiva social de la democracia que ambos mantenían.

Desde la primera mitad del siglo diecinueve, incluso antes, aparecen claros precedentes de esa orientación. Sin duda, la noción de compromiso hacia la sociedad burguesa a la que se atiende, así como la necesidad de ganar mayores apoyos ajenos a las fuentes liberales tradicionales, impelió a formuladores de teoría como John Stuart Mill para avanzar en esa dirección de solidaridad cívica y libertad política. Aunque su filosofía política no pueda considerarse de plena originalidad, sí es cierto que su contribución desempeñó una relevante influencia sobre el pensamiento liberal de la época. De alguna forma, el autor británico representaba una posición sabiamente sincrética, integradora de distintos enfoques liberales. Su obra condensa un elenco de ideas, conceptos y hechos que, hasta entonces, operaban de forma harto dispersa. Mill termina con ese panorama de dispersión y genera una plataforma de calidad y rigor para el pensamiento liberal.

La dimensión social, junto al obligacionismo moral del que surge, son para el filósofo británico dos realidades convergentes y complementarias en su exposición doctrinal de lo que debe ser una sociedad política representativa. En este sentido, John Stuart Mill procedió a realizar una disección de la cuestión partiendo de un planteamiento sólidamente utilitarista: “Cuandoquiera que haya un daño definido o un definido riesgo de daño, tanto para un individuo como para

⁴ La reelaboración rawlsiana del axioma “goodness as rationality” mantiene su vigencia como idea y su operatividad como principio; “it supposes that citizens have at least an intuitive plan of life in the light of which they schedule their more important endeavors and allocate their various resources so as rationally to pursue their conceptions of the good over a complete life. This idea assumes that human existence and the fulfillment of basic human needs and purposes are good, and that rationality is a basic principle of political and social organization”. J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2001, p. 141.

el público, el caso se sale de la provincia de la libertad y se sitúa en el de la moralidad o la ley”⁵.

La idea de daño, de perjuicio (más si es deliberado) contra la persona, ha sido asumida por la teoría política contemporánea; la ausencia de perjuicio se estipula condición *sine qua non* para la existencia de un efectivo orden de libertad. En el otro lado de la posición milliana, se situaría la justificación de la fuerza, la mistificación del poder, con fases habitualmente concomitantes en el culto a los regímenes autoritarios o destructores de las democracias. En el origen primigenio de este magma intelectual aparecen ideas como el “daño necesario” a una minoría para “salvar” a una mayoría. La teoría de fondo que sostiene esta posición ha sido espléndidamente desactivada por Joseph Raz, limitando el uso de la autoridad en democracia a unos términos más concretos y diáfanos; para ello no sorprende que Raz haya recuperado, entre otros, argumentos de tradición liberal basados en Mill⁶.

De alguna forma y para cierta modalidad de canon liberal, Mill configuró las bases definitorias de la idea primaria estableciendo la responsabilidad que toda persona mantiene hacia el resto de la sociedad. La convivencia en comunidad implica la asunción de derechos y deberes, en parte de obligado cumplimiento. De manera efectiva, su noción de libertad se hallaba indisolublemente arraigada a la moral, que no es sólo individual, de cada persona consigo misma, sino también en el ámbito relacional entre conciudadanos, en tanto se interactúa dentro de una sociedad determinada.

En cuestiones de moralidad social, de deberes hacia los demás, la opinión del público, es decir, la de una mayoría predominante, aunque frecuentemente errónea, es probablemente aún con más frecuencia correcta; porque en tales cuestiones sólo se le pide que juzgue acerca de sus propios intereses; o sea, de qué manera les afectaría cierto tipo de conducta, si se permitiera su práctica⁷.

El principio mayoritario, y moderadamente democrático, expuesto por el pensador inglés subrayaba la conexión entre individuo y comunidad, aunque

⁵ J. S. MILL, *Sobre la libertad y comentarios a Tocqueville*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1991, p. 182. “The moral rules which forbid mankind to hurt one another (in which we must forget to include wrongful interference with each other’s freedom) are more vital to human well-being than any maxims, however important, which only point out the best mode of managing some department of human affairs. They have also the peculiarity, that they are the main element in determining the whole of the social feelings of mankind”. MILL, *On Liberty and Other Essays*, p. 196.

⁶ J. RAZ, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 419, 421.

⁷ MILL, *Sobre la libertad y comentarios a Tocqueville*, p. 185.

manteniendo la formulación del liberalismo clásico de que tal distribución no implicase la subordinación completa, absoluta, del primero a favor de la segunda. En este punto, Mill supera el idealismo rousseauniano, incorporando contenido pragmático y vocación empírica, al objeto de conseguir resultados favorables para el desarrollo político de la sociedad.

Se sigue de todo lo que precede que la voluntad general es siempre recta y tiende a la utilidad pública; pero no que las deliberaciones del pueblo ofrezcan siempre la misma rectitud. Se quiere siempre el bien propio; pero no siempre se le conoce. Nunca se corrompe al pueblo; pero frecuentemente se le engaña, y solamente entonces es cuando parece querer lo malo. Hay, con frecuencia, bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general. Esta no tiene en cuenta sino el interés común; la otra se refiere al interés privado, y no es sino una suma de voluntades particulares⁸.

Por tanto, la defensa del interés personal, verdadero motor del desarrollo social y de la estabilidad institucional, sostiene Mill, debe ser atemperado mediante la observancia de normas generales. “La conducta de los seres humanos en las relaciones entre ellos hace necesario que la mayoría observe reglas generales, a fin de que la gente sepa qué puede esperar; pero en lo que concierne a lo propio de cada persona, la espontaneidad individual tiene derecho al libre ejercicio”⁹. Y todo ello sobre una clara base moral: “los seres humanos se deben ayudar entre sí para distinguir lo mejor de lo peor, y aliento para elegir lo primero y evitar lo último”¹⁰. En esta línea, Mill se adelantó al pensamiento de su tiempo que, en creciente repliegue hacia el individualismo, empezaba a provocar una mitigada involución intelectual en la consideración filosófica de la idea de representación. El mismo George Jellinek la definió, en sentido rígido, como “un concepto jurídico y no político”¹¹. Por el contrario, Mill interpreta el “*representative government*” como auténtico gobierno de la democracia; una democracia que, aun siendo incompleta, debe ampliarse en sucesivas ampliaciones de voto hasta alcanzar a la plenitud del pueblo¹².

⁸ J. J. ROUSSEAU, *Contrato social*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1990, p. 60.

⁹ MILL, *Sobre la libertad*, p. 175.

¹⁰ *Ibid.*, p. 174.

¹¹ G. JELLINEK, *Reforma y mutación de la Constitución*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991, p. 73.

¹² Véanse los artículos reunidos bajo el epígrafe “Considerations on Representative Government”, en J. S. MILL, *On Liberty and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford, 1991.

LA AFIRMACIÓN DE LA LIBERTAD

En el pensamiento milliano, la idea de bien común reside en el mismo fundamento del desarrollo social. “El estar sujeto a rígidas normas de justicia por causa de los otros, desarrolla los sentimientos y capacidades que tienen por objeto el bien ajeno. Pero reprimirse en cosas que no afectan al bien de los demás, simplemente porque desagradan, no desarrolla nada válido, excepto tanta fuerza de carácter como pueda desplegarse al resistir a la represión”¹³. El bien común aparece vinculado tanto a la utilidad social como al interés personal; elementos necesarios para la consecución de los dos beneficios primeros, e indisolubles entre sí, que postula el liberalismo clásico: “cada persona se hace más valiosa para sí misma, en proporción al desarrollo de su individualidad, y es por consiguiente capaz de ser más valiosa para los demás”¹⁴. La prosecución del interés individual quedará sabia y positivamente limitado por el principio de utilidad social, cuya administración impide la expansión del egoísmo como institución de la insolidaridad. El interés de cada uno debe producir ventajas para todos. La fiscalidad como sistema distributivo procede de este axioma del liberalismo clásico. Se trata, como tal bien común, de un resultado tangible, empíricamente constatable, que —compartido ya de forma efectiva— no procede de fuera, no es una instancia extraña a la propia persona, sino que surge de cada uno de nosotros. Cada persona tiene derecho a la ciudadanía, y a cada ciudadano le pertenece el bien común que identifica a una sociedad verdaderamente libre. Corresponde a la persona una actuación responsable en un proceso permanente de toma de decisiones.

El choque que se produjo entre el liberalismo y otras corrientes de pensamiento no provenía tanto de una aparente diferencia respecto a la idea de bien común, como del papel que la libertad jugaba para atender ese objetivo. El mismo Harold Laski, ya en fecha temprana, reconoció que las “órdenes del gobierno no encarnan la voluntad de la nación, por la simple razón de que la nación, como tal, no tiene voluntad”¹⁵. La libertad, como la conciencia o la moral, reside en los individuos de forma singular; es a través de la persona como debe lograrse la suma de más voluntades para conseguir una finalidad determinada previamente (en materia de seguridad, educación o gobierno, entre otros). La comunidad es el conjunto de ciudadanos que se reúnen o designan representación

¹³ MILL, *Sobre la libertad*, p. 155.

¹⁴ *Ibid.*, p. 154.

¹⁵ H. LASKI, “M. Duguit’s conception of the State”, en VV. AA (prefacio de W. Ivor JENNINGS), *Modern Theories of Law*, Oxford University Press, Londres, 1933 (según la reimpresión de Wildy & Sons Ltd. de 1963), p. 65.

para la deliberación y la toma de decisiones, mediante la formación o disolución de coaliciones y la toma de acuerdos siempre variables, en ejercicio pleno de su propia libertad. El bien común podría definirse como el acervo de usos e ideas que nutre los valores morales de la mayoría democrática en el campo de lo social, que supone una mejora para la comunidad o para el mayor número posible de sus ciudadanos, y no implica un daño para nadie.

The knowledge, the understanding, the belief, which that intellectual and moral order represents, has meaning only for sentient human beings, not for any suprahuman collectivity —institution, association, or community. Truth has meaning only for persons; beauty illumines the consciousness only of persons; virtue can be pursued only by persons¹⁶.

En ese sentido, y aplicando la tradición pragmática anglosajona, el liberalismo condensado por Mill expresó el relevante peso concedido a la capacidad de discernimiento. La posibilidad de elegir adecuadamente entre las diferentes opciones que afrontamos en la vida social comporta una difusión correlativa de procedimientos y argumentos racionales; tales cualidades, sostiene el pensador británico, sólo se desarrollan mediante su uso. La consecución del bien común —o, en su defecto, de un mayor o menor grado de aproximación al ideal— dependerá también de la calidad de nuestra preparación integral y de la cultura política: “las facultades humanas de percepción, de juicio, de discernimiento, de actividad mental e incluso de preferencia moral, sólo se ejercitan al hacer una elección. Aquel que hace algo sólo porque se trata de la costumbre no hace elección alguna”¹⁷. Significativamente, y en una línea de acción que entronca a liberalismo y socialismo, la educación emerge como la auténtica herramienta capaz de mejorar las condiciones de vida de las personas y la mejora política de una comunidad.

El pensamiento de Mill basaba su utilidad en que progreso y orden dependían a su vez de la moral. Al mismo tiempo, su idea de virtud era igualmente operativa en la medida que los ciudadanos se adhieren a la política como práctica virtuosa; ello comportaría un mejor desarrollo del sistema político representativo. Para el pensador británico una tragedia insoslayable sería la pérdida de impulso democrático, la disminución de la participación popular en los procesos electorales debido a la mejora de la prosperidad. La vía, sostiene Mill, de garan-

¹⁶ F. S. MEYER, *In defense of Freedom and Related Essays*, Liberty Press, Indianapolis, 1996, p. 147.

¹⁷ MILL, *Sobre la libertad*, p. 148.

tizar la perduración y profundización de la democracia es mediante el ejercicio de la virtud en política¹⁸.

EL REFORMISMO COMO POLÍTICA LIBERAL

La aparente separación entre liberalismo y democracia requería de indispensable cohesión. Significativamente, el elemento de unión vino dado por la reformulación de la idea de bien común. Conforme avanzaba el reformismo conservador promovido, entre otros, por Benjamin Disraeli, la Inglaterra victoriana fue despertando a las expectativas de lograr justicia social desde dentro mismo del sistema político. El pensamiento liberal asume todo ese rico legado de prácticas y usos políticos hasta alcanzar otro momento de madurez simbólica en la obra de Hobhouse.

El proceso para hacer política liberal, y lograr el bien común de forma gradual, se desenvuelve justo a la inversa que las corrientes más dogmáticas y radicales de su tiempo. Aquí el liberalismo más abierto progresa doctrinalmente a partir de la experiencia que suministra la práctica política, el día a día. Sólo cuando las ideas, ya de por sí moderadas y templadas por la crítica permanente y la negociación previa, acaban demostrando cierta operatividad, pueden ser trasvasadas a la doctrina formal. En esta línea, Hobhouse incorporó un nuevo enfoque a su definición de liberalismo: “particularmente en materia de derechos y deberes, elemento cardinal de la teoría del Liberalismo, la relación entre el individuo y la comunidad lo es todo. Sus derechos y sus deberes se establecen sobre el bien común”¹⁹.

No obstante lo anterior, hay que tener presente que el significado de individuo y comunidad ya había cambiado sustancialmente desde los tiempos de Mill. El aislamiento del sujeto humano como ente lequía teórica era paralelo a una mayor presencia social del individuo, algo que garantizaba el mantenimiento de la libertad personal. Este nuevo individualismo colapsaba toda posibilidad de redención política mediante el ejercicio del bien común, al menos para la corriente liberal triunfante durante la época de Hobhouse. En realidad el individuo avanza solo en un paraíso de supuesta libertad que, sin comunidad a la que servir, se troca en efectivo desierto. Esta es la trampa donde incurrió el liberalismo pretendidamente moderno: la creencia, demostrada superflua, de que la democracia está arraigada en la individualidad de cada persona políticamente activa. Efec-

¹⁸ B. SEMMEL, “John Stuart Mill’s Coleridgean Neoradicalism”, en E. J. EISENACH, *Mill and the Moral Character of Liberalism*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1998, pp. 49-76.

¹⁹ L. T. HOBHOUSE, *Liberalismo*, Editorial Labor, Madrid, 1927, p. 102.

tivamente, la libertad se halla asegurada de forma primigenia en el ejercicio de la autonomía política del ciudadano pero, al mismo tiempo, co-existe junto a valores, creencias y emociones (llámense virtudes cívicas, o cultura política) que nos vinculan, y que de forma constructiva nos hace interdependientes. El liberalismo clásico, al contrario que aquel encabezado por Hobhouse, nunca mitigó ni rebajó la relevancia de esta vertiente de compromiso, acuerdo y negociación. De hecho, lo subrayó como fuente de estabilidad política y progreso democrático.

En este sentido, la conexión entre política y moralidad, en un vínculo de mutua dependencia, ya fue considerada por James F. Stephen, entre otros, al establecer la importancia de la segunda en el desarrollo de una sociedad²⁰. Por su parte, y como ya vimos anteriormente, Mill había completado una formulación que definía en sentido inverso la idea del bien común: “Cuandoquiera que haya un daño definido o un definido riesgo de daño, tanto para un individuo como para el público, el caso se sale de la provincia de la libertad y se sitúa en el de la moralidad o la ley”²¹. El propio Hobhouse le criticó por considerar que había extendido más allá de la prudencia política las fronteras de lo público: “Mill, como buen utilitario, no admite derecho alguno individual opuesto a la prosperidad pública, sosteniendo el criterio de que el bienestar colectivo está vinculado con los derechos individuales”²². El proceso es sintomático; con Hobhouse se consolidan doctrinalmente las pérdidas de contenido social que sí existían en el liberalismo clásico.

El vínculo fuerte establecido por autores como Mill entre libertad individual y bien común quedó diluido por parte de la siguiente generación liberal, y quedó así prácticamente desactivado por las escuelas de finales del siglo diecinueve y principios del veinte. El desarrollo económico e industrial, así como la expansión del capitalismo, arrasaron esas formas liberales de solidaridad que anclaban el interés personal, fuera legítimo o no, en la mejora correspondiente de la sociedad. Este nexo de unión tenía un carácter vocacionalmente imperativo: la libertad de cada uno quedaría disminuida si no contribuía —con su trabajo, con su talento— al bienestar general, además del suyo propio. A partir de esa generación de pensadores liberales, representada por Hobhouse, el individuo alcanzó plena emancipación de ciertos deberes sociales que ahora se perciben como cargas de difícil —y, en todo caso, voluntario— cumplimiento. El bien común deviene una quimera más o menos utópica, pero formalmente inalcanzable. Y en ello inciden nuevas manifestaciones de relativismo intelectual y ético, donde los objetivos

²⁰ J. F. STEPHEN (ed. por S. D. WARNER), *Liberty, Equality, Fraternity*, Liberty Press, Indianapolis, 1993.

²¹ MILL, *Sobre la libertad y comentarios a Tocqueville*, p. 182.

²² HOBHOUSE, *Liberalismo*, p. 89.

alcanzan un protagonismo social que hacen palidecer a los medios, con independencia de su naturaleza ética. La verdad en sí ya no es considerada como expresión última de la moralidad pública, decayendo hasta convertirse en un instrumento cada vez más fungible y devaluado²³.

El bien común no se manifiesta ya como una meta objetivizada que deba alcanzarse de forma material, sino más bien como un espacio de tolerancia, más difuso que definido, que facilita bases de convivencia política y social; todo lo demás parece permitido o, en todo caso, no está prohibido. De alguna forma, si el liberalismo clásico entendía el bien común más como un instrumento que como un fin en sí mismo, los liberales modernos, ya en pleno siglo veinte, tienden a vaciar de contenido práctico la misma idea de bienestar general, trasladándola a una esfera deliberadamente menos operativa. El liberalismo pierde su propio paraíso conforme lo va ganando.

Frente a esta actitud, al posición de Mill y los liberales doctrinarios, resulta clara:

La libertad entendida como independencia del individuo, que no tiene más ley que su propia voluntad, es para el escritor doctrinario bárbara y antisocial; es la ausencia de la sociedad, porque ésta sólo puede existir por la obediencia de los individuos a una regla común. La ley que debe regir la sociedad existe fuera de las voluntades individuales, y la sociedad debe descubrir esa ley y actuar en su conformidad²⁴.

La generación de Hobhouse se imbuyó manifiestamente de una arraigada convicción, que propalaba con regularidad, sobre la pretendida imbatibilidad de las instituciones liberales. No era, pues, necesario fortalecer, mediante una mayor dedicación a lo social, aquello que se les aparecía ya de por sí seguro. La marea autoritaria que sufrió la Europa de entreguerras demostró, con toda crudeza, la inexactitud de esta valoración.

De forma reveladora las construcciones más acabadas sobre el bien común, dentro del campo democrático, suelen pertenecer a la esfera de pensadores con-

²³ “La verdad tiene un valor social y no podemos pretender hallarnos en posesión de una verdad completa y definitiva. La verdad se ha de interpretar a través de la experiencia, tanto en el mundo del pensamiento como en el de la acción. En el proceso experimental existen mil posibilidades de error, y la libre investigación de la verdad exige el ensayo y la depuración constantes. Pero suprimir el error por otro procedimiento que no sea la persuasión racional, equivale a curar la dolencia exterminando al paciente”. *Ibid.*, p. 91.

²⁴ L. DÍEZ DEL CORRAL, *El liberalismo doctrinario*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, cuarta edición, pp. 258-259.

servadores, cristianos²⁵, socialdemócratas o socialistas, que sí trabajaron en esta materia. Autores como Richard Weaver recuperaron parte del rico patrimonio del pensamiento liberal anterior para analizar con precisión las graves carencias y contracciones que asolan al individualismo extremo promovido por ciertas modalidades de liberalismo contemporáneo²⁶.

Para Hobhouse las decisiones que adopta una persona debieran conducirse de conformidad con un patrón lógico ya establecido: “si su juicio es racional debe basarse en algún principio; proviniendo éste de un ser racional, ha de establecerse sobre un buen resultado, y, por dictarlo una persona imparcial, debe tener en cuenta el bien colectivo; es decir, su juicio se debe basar en el interés público”²⁷. Sin embargo, esta formulación ya asume, aun de forma implícita, la contradicción que el liberalismo arrastraba: ¿quién decide lo que es bien común? ¿cómo se define en su práctica social? La metodología quasi científicista aplicada por Hobhouse implicaba el reconocimiento de los límites operativos que impone toda democracia al desarrollo de una idea política. El pluralismo exige acuerdo, negociación, transacción. Una concepción clara de bien común parecía el único camino a emprender para el desarrollo democrático de una sociedad política. El progreso de la educación en una comunidad determinaría una acción enérgica por parte de los poderes públicos —también del sector privado— para conseguir resultados tangibles.

LA DIFÍCIL CONQUISTA DEL EQUILIBRIO

La armonía se convierte en la metáfora operativa de lo que debiera ser un bien compartido, o a compartir. Liberales inteligentes como Hobhouse comprendieron la necesidad de cierto idealismo para motivar el nuevo pensamiento que estaban reconstruyendo; de ahí la rehabilitación de esta añeja idea: “la armonía, en el más amplio sentido, significa no solamente carencia de conflictos, sino espíritu de cooperación”²⁸. En este sentido, el ejercicio del bien se convertía en una potestad

²⁵ Significativamente, el pensamiento político de Juan Pablo II ha recuperado ideas originales desde la contribución social de pensadores clásicos del liberalismo. De hecho, este Pontífice reforzó doctrinalmente la conexión umbilical entre el carácter garantista que los derechos deben tener y el mismo desarrollo del bien común, como manifestación formal de la legitimidad del Estado constituido como orden de libertad. JUAN PABLO II, “Encíclica *Centesimus annus*”, en *Once grandes mensajes*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993, pp. 789-795.

²⁶ R. M. WEAVER (ed. por George M. CURTIS III y James J. THOMPSON JR.), *The Southern Essays of Richard M. Weaver*, Liberty Press, Indianapolis, 1987, p. 102.

²⁷ HOBHOUSE, *El liberalismo*, p. 103.

²⁸ *Ibid.*, p. 104.

atribuida nominalmente a los miembros de la comunidad. No obstante, se trata de una prerrogativa de libre disposición, a la cual puede recurrirse en la medida y el momento adecuados. Más allá de este estatus, la práctica del bien común es, lisa y llanamente, un campo estrictamente personal donde impera el libre albedrío. La dificultad que encontró Hobhouse para conciliar su propia formulación y la anteriormente promovida por Mill aparecía expuesta cada vez que su teoría permanecía en el limbo de la ineficacia voluntaria.

La importancia fundamental de la libertad descansa en la propia naturaleza del *bien* y que lo mismo nos referimos al bien de la comunidad que al del individuo. En este caso, se consigue el bien mediante el desarrollo de los factores básicos de la personalidad, es decir, por la expansión de las ideas, el progreso de la inteligencia, la acción de los afectos y las pasiones, y la consolidación y avance del dominio de la razón²⁹.

¿Cómo fue posible semejante repliegue social del liberalismo? Una excelente explicación puede hallarse en el análisis realizado por Thorstein Veblen, cuando expuso que “los intereses colectivos de cualquier comunidad moderna se centran en la eficacia industrial. El individuo es útil para los fines de la comunidad en proporción a su eficiencia en lo que vulgarmente se denomina las tareas productivas”³⁰. En esta cultura pecuniaria, donde la posesión y acumulación de dinero, junto a otros bienes materiales, se convierte en elemento de referencia para la comunidad, asevera Veblen que el individuo depredador se convierte en competidor insaciable, reproduciendo una espiral de imposible descanso³¹. La apelación de Hobhouse a favor de la cooperación no dejaba de ser una simple declaración, puramente voluntarista, liberada además del riguroso seguimiento que el liberalismo clásico imponía al desarrollo social como realización acabada y última del legítimo interés individual³². Al mismo tiempo, la formulación de Veblen mantiene cierta deuda intelectual con la idea aristotélica de “vivir bien”:

Todos los que se interesan por la buena legislación indagan acerca de la virtud y la maldad cívicas. Así resulta también manifiesto que la ciudad que verdade-

²⁹ *Ibid.*, pp. 106-107.

³⁰ Th. VEBLÉN, *Teoría de la clase ociosa*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 233.

³¹ “Los miembros de una comunidad industrial moderna son rivales y cada uno de ellos consigue mejor su ventaja individual e inmediata si, gracias a su carencia excepcional de escrúpulos, puede superar y dañar a sus semejantes cuando tiene oportunidad de hacerlo”. *Ibid.*, p. 234.

³² “El progreso humano, basado en el progreso social, en cualquier aspecto que lo consideremos, es el resultado de la acción consciente e inconsciente de la labor cooperativa”. L. T. HOBHOUSE, *El liberalismo*, p. 107.

ramente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud; porque si no, la comunidad se convierte en una alianza que sólo se diferencia localmente de aquellas en que los aliados son lejanos, y la ley en un convenio³³.

La distinción, cuando no abierta colisión, entre bien común e interés compartido, marca también las diferencias entre unos liberales u otros. Desde luego, la cooperación que tan genéricamente propone Hobhouse está atenta a servir intereses compartidos. Estos residen en la satisfacción de un objetivo para una mayoría social democráticamente representada, reuniendo los atributos de “finalidad objetiva” que Max Weber estableciera; por ello, “toda evaluación en términos de intereses implica la comparación”³⁴. Por el contrario, el bien se define por sí mismo, sin necesidad de mayor confrontación de elementos, en cuanto requiere —ya lo sabemos— no causar daño alguno a ninguna parte; desde esta perspectiva, la noción de bondad, la capacidad de mejorar la vida material y moral de una colectividad, son todos ellos elementos vectores. La oposición de Carl Schmitt a la democracia liberal, en cuanto falseamiento de la realidad política de una nación, estuvo contaminado por su personal visión del bien³⁵.

Ya Aristóteles afirmó: “no se han asociado solamente para vivir, sino para vivir bien”³⁶. De ello se colige el carácter imperativo que tiene la virtud. En sintonía con su pensamiento crítico, y marcando distancia con el empirismo aristotélico, Antonio Gramsci consideraba en sus principios que la plasmación del bien socialmente compartido debía lograrse a través de un nuevo Estado. En su teoría, el pensador italiano procedió a distinguir entre lo que denominaba *Estado ético* (o intervencionista) y *Estado policía* o *veilleur la nuit*; Gramsci creía imprescindible la superación del Estado liberal (denominado *stato carabinieri*) cuyas funciones, en sus propias palabras, se limitaban a “la tutela del orden público y del respeto de las leyes”³⁷. El Estado ético representaría el epítome del poder público como fuerza regeneradora de la sociedad. Gramsci asumió, aun parcialmente, la contribución de Hegel en la formulación del Estado intervencionista. Sin embargo, la evolución intelectual del pensador marxista —sometido a abuso de poder por un

³³ ARISTÓTELES, *Política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997, p. 84.

³⁴ B. BARRY, «El interés público», en A. QUINTON, *Filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 181.

³⁵ Un sistemático estudio de la crítica schmittiana contra el liberalismo es John P. McCORMICK, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

³⁶ ARISTÓTELES, *Política*, p. 83.

³⁷ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, Giulio Einaudi Editore, Turín, 1977, segunda edición, volumen tercero, p. 2302.

régimen autoritario que le encarceló arbitrariamente— fue enérgica en defensa de los derechos políticos y democráticos. En su etapa madura, y mitigado su hegelianismo juvenil, Gramsci se reveló como un sólido crítico de las teorías favorables a la defensa del Estado; recordemos que, en su *Quaderni del carcere*³⁸, su autor criticó a Benedetto Croce por su glosa de Maquiavelo. No hay legitimidad alguna para la dictadura; y el Estado, claramente, no tiene alma ni es un espíritu superior. El primer bien es la libertad política.

De forma deliberada, en ocasiones, los teóricos del bien común han cumplido una preciosa función de legitimar a los titulares institucionales o individuales del poder constituido. Tiempos todavía históricamente recientes han asistido al desfile imponente de regímenes abiertamente antidemocráticos que basaron su utilidad para la sociedad, precisamente, en la conquista de una nueva tierra de promisión, el definitivo paraíso reconvertido en utopía política. Todo sacrificio (personal, familiar, social, de valores, de creencias) quedaba justificado al objeto de alcanzar el mundo perfecto, autoritariamente unificado y arbitrariamente gobernado. Por desgracia, cabe constatar que conforme el pensamiento totalitario se desarrolló durante el siglo veinte también se hizo más sutil, más venenoso. La defensa del bien general ha sido un elemento utilitariamente empleado en democracia, así como manoseado en el argumentario de dictaduras y satrapías en busca de mayores cotas de popularidad y poder. La encarnación en una sola persona, generalmente el líder máximo, de las virtudes y beneficios supuestos al interés general, era la manifestación visible de una manipulación, ora consentida, ora sobrevenida. Hitler encarnó ese papel, así como la crueldad industrial derivada del mismo, presentándose como el único materialmente capaz de dar cumplimiento a las necesidades y demandas del conjunto de la sociedad. El culto a la personalidad, el abuso de la autoridad, incluso el quebrantamiento de las normas del Estado de derecho y de los principios democráticos, por tanto, puede ser una expresión concreta y terrible de la manipulación de la idea de bien

³⁸ El maquiavelismo era, en palabras de Benedetto Croce, “un orden de consideraciones y un cuerpo de preceptos, de los cuales no podía prescindirse, porque estaban dictados por la necesidad de las cosas y eran claramente conformes a la práctica universal. Todos los soberanos y príncipes de aquel tiempo practicaron el maquiavelismo y adoptaron la Razón de Estado”. B. CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia*, Milán, Adelphi edizioni, 1993, p. 112. La respuesta de Gramsci fue explícita: “junto a los méritos de la moderna *maquiavelística* derivada de Croce, es preciso señalar también las *exageraciones* y las desviaciones a las que ha dado lugar. Se ha formado la costumbre de considerar demasiado a Maquiavelo como el *político en general*, como el *científico de la política*, existente en todos los tiempos. Resulta necesario considerar mayormente a Maquiavelo como expresión necesaria de su tiempo y estrechamente ligado a las condiciones y a las exigencias de su tiempo”. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, p. 1572.

común por el poder de la dictadura, usualmente recubierta con los ropajes de una razón superior y de interés general³⁹.

La idea de bien común ha sido justamente ponderada como un beneficio para la sociedad. Según la interpretación de Michael Oakeshott, la idea de “bien público” surgió para dotar al hombre masa de un instrumento que le permitiese homogeneizar la sociedad a su imagen y semejanza. Se trataba, por tanto, de una erosión del pluralismo⁴⁰. La clave, antes y ahora, reside en determinar una definición plausible de ese bien. La interpretación, incluso manipulación, que se haga de la representación simbólica de la solidaridad comunitaria forma así parte de credos y argumentarios sostenedores de regímenes dictatoriales. Obviamente, la única forma de alcanzar una solución pasa por la aplicación de criterios democráticos, arraigando el bien común a la cultura política democrática.

La ética aplicada en política, en sociedad, emerge pues como firme asidero para resolver las contradicciones intrínsecas a la naturaleza humana. En este sentido Gertrude Himmelfarb ha reivindicado la recuperación de la idea de respetabilidad como acervo cívico y patrimonio colectivo no sólo de valores, sino también de virtudes cívicas⁴¹. El liberalismo del siglo diecinueve formalmente creía en las virtudes cívicas; las corrientes liberales del tiempo presente profesan fe política en ciertos valores, prioritariamente materiales. La virtud se practica y se aprehende; el valor se vende y se adquiere. La idea de bien común sólo puede hallar asiento en una sociedad donde el civismo tenga categoría de imperativo moral, allí donde esté socialmente reconocida y promovida.

Recordemos que el propio Ralph W. Emerson sostenía que tanto el lujo como la pobreza rebajaban la independencia de cada ciudadano. Se trataba de un planteamiento conservador, a la par que tamizado por cierta propensión hacia la teología: “la sumisión, no el desafío, es el camino hacia la verdadera virtud”⁴².

³⁹ “Del complejo mental de la razón de Estado, la idea más utilizable y más eficaz históricamente para estos países, era la de que las exigencias y necesidades del bien público pueden vulnerar, no el Derecho natural y divino, pero sí, en cambio, el Derecho positivo y las leyes provenientes del Estado”. F. MEINECKE, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, p. 130.

⁴⁰ “Se reconoce a los seres humanos como centros de actividad independientes, pero la aprobación se asigna a una conducta en la que esta individualidad se suprime siempre que entra en conflicto no con la individualidad de otros, sino con los intereses de una *sociedad*, entendida como el conjunto de tales seres humanos. Todos están comprometidos en una sola empresa común”. M. OAKESHOTT, *El racionalismo en la política y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 278.

⁴¹ G. HIMMELFARB, *The De-moralization of Society. From Victorian Virtues to Modern Values*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1995.

⁴² C. LASCH, *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics*, W. W. Norton and Company, Nueva York, 1991, p. 264.

A pesar de su aparente carácter de humildad, la idea de bien que ofrece el pensador norteamericano no requería la renuncia al espíritu crítico, ni la pérdida de nuestro propio sentido de discernimiento. La clave estaba en desarrollar adecuadamente nuestra capacidad para decidir. Sin embargo, la filosofía emersoniense aporta una idea clave para comprender el desempeño del bien. Se trata, obviamente, de la propia concepción de maldad. La conexión que Emerson parece encontrar entre los dos polos sobre los que se desarrolla la sociedad insinúa un camino más infructuoso de lo que pensadores lineales y ortodoxos pudieron asumir. El tránsito del *good* al *evil*, y viceversa, puede ser particularmente rápido y continuo; en justicia cabe reconocer que se trata de la reversión de la teoría tradicional. Si ésta sostiene la progresión acumulativa de bienes parciales al objeto de alcanzar, al final del camino, el bien completo e irredento, también cabe asumir que —partiendo de esta formulación— no existe alternativa posible al ordenamiento social, moral o político existente en cada momento.

Por otra parte, John Dewey, en su búsqueda del equilibrio entre democracia y sociedad, al objeto de comprender la profunda interacción que se da entre ambos vectores, recuperó los ideales de igualdad, libertad y fraternidad; según la lectura realizada por el filósofo estadounidense, estos tres elementos eran esenciales para la realización del ideal democrático. Una utopía práctica —el establecimiento y ejercicio de un orden de libertad— que precisa de contenido real y efectivo para la regeneración permanente que requiere toda democracia:

El hecho de que la libertad sea algo relativo a la distribución fáctica entre diversos poderes de actuación significa que no existe libertad absoluta, pero también implica necesariamente que cuando hay libertad en un lugar, hay restricción en otro. El sistema de libertades que existe en determinada época es siempre y al mismo tiempo el sistema de restricciones y de controles existentes en esa misma época. Nadie puede hacer o dejar de hacer algo salvo en relación con lo que otros pueden hacer o dejar de hacer⁴³.

De acuerdo al planteamiento de pragmatismo deweyano, lo que subyace tras la consecución del bien común es, de hecho, aquello que dota de legitimidad —y da sentido real— a una democracia; es decir, la libertad como plasmación última de la solidaridad entre los miembros de una comunidad política determinada. Y ello, aun permaneciendo abiertas las diferencias entre los socialismos postilustrados y los liberalismos clásicos, pues se podía lograr cierto grado de

⁴³ J. DEWEY, *Liberalismo y acción social y otros ensayos*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1996, p. 131.

convergencia intelectual y material justamente mediante una noción fundamental como era el bien común. En su momento, Talcott Parsons introdujo una definición de solidaridad que pretendía aunar en su seno distintas tradiciones escolásticas de filosofía política; para ello se valió de un conector fuerte como era la idea de compromiso moral: “the solidarity of individuals is the unity of allegiance to a common body of moral rules, of values. The state of order to be contrasted with the disorganization of anomie is the moral order”⁴⁴.

El principio de solidaridad, el ascenso en la sociedad (básicamente por mérito colectivo para unos, resultado del esfuerzo individual para otros), la necesaria cooperación entre los integrantes de diferentes clases y segmentos sociales, la movilización política al objeto de mejorar las condiciones de vida y el compromiso personal, entre otros, eran usos compartidos por teóricos socialistas y liberales que, aun con lógicas modulaciones en su ejecución, aplicaron este ideario a sus respectivas doctrinas. Sin embargo, las diferencias resultaron irreversibles cuando el marxismo exigió la uniformidad completa. El socialismo premarxista, parcialmente democrático y vocacionalmente humanista, sufrió un implacable desgaste por la acción de los nuevos apóstoles de la ortodoxia revolucionaria. Lo que antes era un camino, ahora devenía estación final sin posible vuelta atrás o desvío⁴⁵.

Justamente, Sidney Hook, un estudioso de filiación socialista y discípulo de Dewey, estuvo entre los mejores y más tempranos especialistas a la hora de desentrañar la apropiación de la verdad —y de la libertad— que latía bajo las voluptuosas formas intelectuales de cierto marxismo con aspiraciones políticas. Hook, con sagacidad, desentrañó el lenguaje de poder empleado por Marx:

For Marx, the very nature of the state demanded that it be a class state. The only significant question was whose state it should be. Every political party aims to acquire state power by fair means or foul in order to use it for class purposes. It reigns in the name of the entire community; it rules in behalf of the new. Every philosophy of politics is a class philosophy expressing class politics. Specific interest and needs are behind politics; political ideals are the instruments of those interests. The party is an organization which attempts under the banner of these ideals to transform existence through action⁴⁶.

⁴⁴ T. PARSONS, *The Structure of Social Action. Volume I: Marshall, Pareto, Durkheim*, The Free Press, Nueva York, 1968 (primera edición de 1937), p. 389.

⁴⁵ Véase R. N. HUNT, *The Political Ideas of Marx and Engels. I. Marxism and Totalitarian Democracy, 1818-1850*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1974.

⁴⁶ S. HOOK, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, Columbia University Press, Nueva York, 1994, p. 152.

En el siglo diecinueve, la irrupción del pensamiento de Marx supuso una ruptura en el creciente desarrollo de un socialismo tradicional y utópico, pero plural y abierto, claramente integrador, que convivía con otras corrientes de acción política más o menos democráticas. Al mismo tiempo, y como efecto colateral igualmente devastador, la rigidez que incorpora el marxismo más conscientemente dogmático perjudicó las fuentes humanistas de la misma tradición socialista que también influyó —aunque de forma más indirecta e irregular— sobre parte del ideario liberal. Conviene tener presente el trasvase de ideas que se produce entre liberales y socialistas, aun de manera escasamente sistemática y abiertamente irregular, durante buena parte de esta etapa más creadora que llega, en términos simbólicos, hasta 1867. Las diferencias que les separaban también era una manifestación de los conectores que les vinculaban a ciertas ideas. El bien común merece un lugar especial en ese universo vertebrador de un sistema político gradualmente abierto al pluralismo de la sociedad.

LA ÉTICA COMO DEBER CÍVICO

El fuerte grado de obligación ética que la política tenía para socialistas y liberales tempranos, ya en las primeras décadas del siglo diecinueve, puede comprenderse por su carácter intelectual frontalmente opuesto a toda frivolidad, junto a una genuina vocación de austeridad y civismo. Este conjunto de valores compartidos, en cuanto al ejercicio de la acción política, podía identificar más y mejor a un socialista y un liberal puritanos entre sí que respecto a otros miembros de su propia escuela de pensamiento. La política, interpretan, es una actividad intrínsecamente ética, entendida y practicada como servicio al conjunto de la sociedad; de ahí que la ejemplaridad del gobernante, y de la oposición, deba ser impecable en todo momento y lugar. La ostentación, tan sañudamente diseccionada por Thorstein Veblen, era igualmente denostada por liberales y socialistas, entre otros, imbuidos del sentido moral que debe conferirse a la acción pública⁴⁷.

La consecución del paraíso figura entre las más buscadas —e *incontradas*— utopías del mundo moderno. Esfuerzos titánicos, sacrificios sobrecogedores y tentativas imposibles (intelectuales o materiales) han sido desplegadas para

⁴⁷ Al abordar el estudio de la obra del abad Pluquet, *Traité philosophique et politique sur le luxe*, la tesis doctoral de André Lichtenberger confirmó que, para el socialismo fundacional, el lujo significaba corrupción moral y vicio. LICHTENBERGER, *Le socialisme au XVIIIe siècle. Étude sur les idées socialistes dans les écrivains français du XVIIIe siècle avant la Révolution*, Augustus M. Kelley Publishers, Nueva York, 1967, p. 403. [Se trata de una edición facsímil del original publicado por: Felix Alcan Editeur, París, 1895].

lograr su advenimiento político cual verdad revelada⁴⁸. No pocos sistemas totalitarios de gobierno han esgrimido la idea de bien común como prueba suprema de su razón de Estado en aras de la utopía. ¿Cuándo se alcanza la perfección? El pensamiento de Ortega ofreció una definición progresiva y deliberadamente incompleta de ese Estado perfectible, cuya terminación requiere la energía de la sociedad y la participación de los ciudadanos. Un Estado *perfecto*, definitivamente culminado, resultaría incluso lesivo para los derechos de cada persona, además de convertirse en una pesada carga para el ejercicio mismo de la libertad política⁴⁹.

El Estado, por tanto, no puede ser el espacio único para el despliegue del bien común. Cuando una idea legitimadora entra al servicio del poder estatal, corresponde al gobierno el usufructo de los beneficios derivados de su aplicación. De la ubicación que tenga la fórmula política del bien común —dentro de la sociedad política— dependerá también su efectiva operatividad y utilidad para la colectividad. El pacto natural que comporta la vida en comunidad también conlleva la socialización de valores democráticos; ello puede realizarse mejor mediante la transposición de una utopía que se hace realidad paso a paso. Resultados y dividendos para los ciudadanos; por tanto, eficacia y honradez de los políticos.

Quando los hombres entran en sociedad, renuncian a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo que disfrutaban en el estado de naturaleza, y ponen todo esto en manos de la sociedad, para que el legislativo disponga de ello en bien de la comunidad. No obstante, todo esto se lleva a cabo desde la intención de cada cual de preservar mejor su libertad y su propiedad (pues no cabe suponer que ninguna criatura racional cambie su condición con el propósito de empeorar); por lo cual, el poder de la sociedad, o el legislativo que ella constituya, nunca ha de salirse del terreno que delimita el bien común⁵⁰.

⁴⁸ “Todas las utopías que se han construido hasta aquí son intolerablemente estúpidas...Los hombres que hacen utopías proceden por la radicalmente falsa presunción de que construyen una vida buena. Conciben que es posible imaginar un cierto estado de la sociedad y un cierto modo de vivir que habría de ser reconocido como bueno de una vez por todos y que así habría de continuar por los siglos de los siglos. No advierten que, en mucho, la mayor parte de la felicidad de los hombres depende de la actividad, y sólo un remanente muy pequeño consiste en el goce pasivo”. B. RUSSELL, *Principios de reconstrucción social*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1975, p. 80.

⁴⁹ “Si nos ponemos a dibujar un Estado perfecto en sí mismo, como puro y abstracto sistema de instituciones, llegaremos inevitablemente a construir una máquina que detendrá toda la vida nacional...En la historia triunfa la vitalidad de las naciones, no la perfección formal del Estado”. J. ORTEGA Y GASSET, “La política por excelencia”, en *Obras completas*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, tomo III, p. 457.

⁵⁰ J. LOCKE, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1991, pág. 296.

La contribución de John Locke había dejado una impronta de racionalidad y medida que debía dirigirse al logro del objetivo propuesto: “Todo lo cual ha de ser encaminado al único fin de obtener la paz, seguridad y bien público del pueblo”⁵¹. La idea lockeana del gobierno como ejercicio cívico basado en el cumplimiento de leyes generales y conocidas por la sociedad tuvo también su correlato en el pensamiento ético-político de Immanuel Kant. Al igual que Locke, el pensador de Königsberg sostenía que la consecución del bien sólo podía lograrse mediante el conocimiento público, publicitándose los acuerdos de los Estados, difundiendo las decisiones de los gobiernos. De esta manera, se pondría coto al abuso de poder o la opresión política. Por supuesto, la racionalidad desempeñó un papel relevante en el desarrollo de su formulación teórica al respecto⁵². La sutil y precisa distinción entre “bien físico” (*gut*) y “bien moral” (*wohl*), intelectualmente subrayada por Manuel García Morente en la versión castellana de la *Crítica del juicio*, resultó pertinente para comprender el mundo de ideas y conceptos que sostiene la argumentación kantiana sobre el bien común: “estamos a priori determinados por la razón a perseguir con todas fuerzas el supremo bien del mundo, que consiste en la reunión del mayor bien físico de los seres racionales del mundo, con la condición suprema del bien moral; es decir, en la reunión de la felicidad universal con la moralidad conforme a la ley”⁵³. Este planteamiento filosófico kantiano llega hasta el momento presente, donde pensadores actuales afirman que “el bien es alcanzable por la vía de la razón y todos tenemos la capacidad de lograrla”⁵⁴. De hecho, Kant cimentó la racionalidad en el mismo ejercicio de la ética. De acuerdo con su filosofía política, sólo puede darse razón práctica cuando la persona tiene capacidad contrastada para distinguir la moralidad intrínseca a toda decisión.

Por su parte, la crítica promovida por Friedrich A. Hayek reivindicó la idea de bien como patrimonio moral, pero rechazaba la influencia racionalista que hacía derivar el mismo concepto hacia el campo de lo social. Los defensores de esa corriente, sostenía Hayek, “están diciendo que nuestras acciones tendrían que guiarse por un completo entendimiento del funcionamiento del proceso social y que nuestro objetivo debiera ser la obtención de un resultado previsible que des-

⁵¹ Ibid., p. 297.

⁵² Entre los mejores estudios sobre la ética kantiana se encuentran los trabajos reunidos en la obra colectiva: J. A. MERINO (ed.), *Kant e il problema etico. Nel secondo centenario della pubblicazione della Critica della ragione pratica (1788-1988)*, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma, 1989.

⁵³ I. KANT, *Crítica del juicio*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1991, p. 446.

⁵⁴ F. RODRÍGUEZ GENOVÉS, *Razones para la ética. Ensayos de ética autónoma y de humanismo racional*, Edicions Alfons el Magnànim/IVEI, Valencia, 1996, p. 213.

criben como *bien social*, mediante la utilización de una valoración consciente de los hechos concretos de la situación”⁵⁵. La formulación hayekiana estuvo imbuida de un alto valor de defensa de la libertad individual frente al colectivismo político y social de una época conflictiva. El temor radical a la dictadura que manifestó Hayek era un producto psicológico, y una evidencia política, de su tiempo. De ahí su aversión a toda modalidad de poder latente que pudiera amenazar, aun mínimamente, la libertad política individual.

Bajo la denominación del “argumento racionalista”, Hayek definió un proceso de erosión del orden de libertad, por el cual “la mayoría de los hombres llegarían a ser menos útiles a la sociedad de lo que lo son cuando persiguen sus propios objetivos dentro de los límites impuestos por las reglas de la moral y del derecho”⁵⁶. Todo ello coadyuvaría a una situación de colapso social transmutada en una percepción falseada de la realidad. “La preferencia por las *consideraciones sociales* sobre la adhesión a las normas morales es, por tanto, en última instancia, el resultado de un desprecio por lo que realmente constituye el fenómeno social y una creencia en los poderes superiores de la razón humana individual”⁵⁷.

La respuesta de Bernard Crick a los presupuestos hayekianos sostiene la compatibilidad entre las políticas sociales y el liberalismo político⁵⁸. La consecución del bien común dependerá de la capacidad de sociabilidad de los ciudadanos, libres y responsables, que habitan una sociedad plural. Y ello requiere flexibilidad por parte de los dirigentes y receptividad en la comunidad. Lo que puede ahogar el progreso, esa parte empírica del bien común al que una democracia aspira con legitimidad, es la naturaleza insolidaria, y por tanto tiránica, de los soportes teóricos que le den cobertura. El bien común se consigue a partir de realidades, no de abstracciones; aun sin estudiarlo como una taxonomía política, Crick señala un aspecto clave: la necesidad imperiosa que tenemos de vivir conforme a un orden moral.

La miseria, el abandono, la exclusión, en definitiva, la orfandad social que sufren demasiadas personas —y generada por nuevas modalidades de egoísmo institucionalizado en valores y creencias de cultura política—, no resulta tolerable para una ciudadanía responsable. La sociedad política debe proveer y ejercer

⁵⁵ F. A. HAYEK, *Fundamentos de libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1998, p. 99.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ “De la misma manera que ocurre con la libertad positiva del socialismo, la fraternidad tampoco es incompatible con el individualismo”. B. CRICK, *En defensa de la política*, Tusquets Editores, Barcelona, 2001, p. 263.

ese fundamento ético; de lo contrario, la misma democracia perderá. Esta es, precisamente, la mayor derrota moral del neoliberalismo, al tiempo que resulta una clara insuficiencia democrática; su asunción del individualismo como fuerza antagónica, casi excluyente, de lo social, en el sentido de que la solidaridad es un acto voluntario, carente ya de obligatoriedad moral y sometida a la libre potestad de cada persona, ubica a los neoliberales en una órbita ajena, a veces en colisión, con la fe política profesada por sus mayores. El debilitamiento de la conexión entre obligación moral, compromiso social y deber político a favor del interés personal, que ya no depende tanto de esa configuración triangular, convierte a ciertas modalidades de liberalismo contemporáneo en un campo más propenso a la experimentación de proyectos mercantiles que de consolidación de ideas democráticas.

SOCIEDAD Y DEMOCRACIA

Resulta indispensable comprender que las diferencias entre el sentido tradicional de democracia de Europa continental y el practicado en Estados Unidos resultan determinantes para comprender el decurso histórico de la idea de bien común en Occidente. El ejercicio norteamericano de la democracia se arraigaba en la misma noción de prosperidad; de ahí la importancia que la propiedad tuvo en el sistema de valores generado a partir de los *Founding Fathers*. Por el contrario, en el viejo continente, el concepto de libertad fue más intelectual que material. La causa estriba en la compleja y tupida red social que existía en los antiguos Estados europeos, donde notables, aristócratas, burócratas, militares, entre otros, actuaban desde estructuras interpuestas para supervisar el ejercicio efectivo de los derechos concedidos a los ciudadanos. En Estados Unidos, conforme a la religión política que profesa el país, la persona ha sido tradicionalmente el usuario directo y formal de su libertad política. En general, podemos afirmar que el peso de la comunidad era relevante para el liberalismo clásico aunque, eso sí, de forma ambivalente según las condiciones sociales del momento y las diversas experiencias históricas.

Autores liberales de origen centroeuropeo como Joseph A. Schumpeter, Ludwig von Mises, o el ya mencionado Hayek, temían por su parte que la comunidad pudiera convertirse en un factor obstaculizador del progreso social y la autonomía personal. En esa línea de pensamiento, se produce la consagración intelectual del concepto de sociedad civil: una comunidad integrada por ciudadanos cívicos, políticamente educados y socialmente responsables, que adopta decisiones mediante procesos previamente establecidos y consensuados entre sus

miembros. La democracia de todos tiene así su primer asidero en la libertad de cada uno. ¿Qué les une? Precisamente, la consecución de una vida cada vez mejor, cada vez más plena. El bien común se convierte de este modo, según la concepción liberal, en una herramienta para consolidar y expandir la libertad política. Y la comunidad, percibida como fuente de legitimidad política y base del compromiso social, resulta necesaria para fortalecer la misma libertad política. Ese sentido de sociedad política, así como los vínculos y deberes que se derivan del mismo, ejerció una influencia notable entre autores del pensamiento liberal clásico, tanto en los países anglosajones como de Europa continental.

El posterior proceso mediante el cual la idea de comunidad aparecía, a ojos de otras escuelas y generaciones liberales, como un riesgo, cuando no un peligro latente que debía ser controlado a toda costa, es la historia de un desencuentro ideológico y de una confusión moral. En un principio, Pierre Paul Royer-Collard, François Guizot o los dos Mill interpretaron que la sociedad desempeñaba un papel insustituible para el correcto funcionamiento de la libertad individual; la comunidad como tal no era en sí especialmente nociva para un régimen representativo más abierto, sino un instrumento a su servicio. La eficacia que tuviera dependía de su capacidad para regenerar tejido político y crear mejores expectativas para el conjunto de ciudadanos. Alguien como Richard Weaver, ajeno a los prejuicios del moderno liberalismo respecto a la comunidad, comprendió cabalmente el significado profundo que la ligazón existente entre persona y sociedad tenía para el liberalismo clásico:

The person is always a person within his society, and although it probably could never be proved which owes the other more, it is certain that the individual is indebted to society for many things which allow him to be an individual. He makes use of its institutions, its customs, usages, its settled preferences, and its means of communication in order to express himself in his own way⁵⁹.

La formulación de sociedad civil tiene en Hegel a un temprano tratadista, como explícitamente reconoció Croce. La búsqueda del bien común conduce inexorablemente al problema de la moralidad de la acción política. Conforme al filósofo italiano, todo gobierno o parlamento, en el marco de su actividad, tiene el deber de transformar y mejorar la situación heredada. Y ello se realiza mediante un conjunto de normas morales y prácticas solventes. Así pues, y en último término, ¿dónde reside la moral? ¿en la sociedad? ¿en el Estado? La respuesta hege-

⁵⁹ R. WEAVER, "Individuality and Modernity", en F. MORLEY (ed.), *Essays On Individuality*, Liberty Press, Indianápolis, 1977, p. 110.

liana fue claramente estatal. La idea del *Estado ético* propuesta por Hegel asienta el conflicto como fuente de legitimidad⁶⁰.

¿Cabe admitir la existencia de una dimensión social y otra personal en la misma ética? O lo que sería más grave: ¿hay dos morales, privada y pública, ora coincidentes, ora divergentes? Friedrich Meinecke, al realizar su exploración intelectual de la idea de razón de Estado, concluyó que Hegel ejerció sobre el pensamiento político del poder en Alemania un “influxo funesto”⁶¹. Por su parte, Benedetto Croce sostuvo que la base moral de una sociedad residía en la conciencia individual de cada persona. En tanto sea racional, cada individuo dispone de ética. En coherencia con el surco kantiano, Croce también asume que la racionalidad vive de la moral. Toda persona debe ser consecuente con sus necesidades y atributos morales. Lo que es más, Croce se manifestó claramente reacio a que el Estado fuera considerado como el único depositario de la moral de las personas. La última decisión recae en cada individuo. El bien común, por tanto, reside y se fragmenta en tantas partes como la racionalidad se halle dividida. El filósofo italiano exploró la sutil diferencia entre las dos caras del espejo humano, un reflejo de la idiosincrasia ética de nuestros sistemas políticos (sus valores, sus códigos, sus comportamientos, sus miserias, sus triunfos) a los que, no lo olvidemos, damos vida en nosotros mismos⁶².

A la hora de abordar el arquetipo del interés general, o universal, como resultado probado del despliegue de la idea de bien común, es necesario recuperar la visión europea continental. El bien común se desarrolló mediante el despliegue gradual de una idea hipostasiada de libertad. Ésta aparecía como una conquista en el campo intelectual, más que en el material. La noción de libertad propalada por numerosos liberales europeos de la primera mitad del siglo dieci-

⁶⁰ “Un Estado que se ha formado a sí mismo y se basa en la violencia necesita sostenerse por la violencia. Por esto, el carácter capital de la vida del Estado es aristocrático; en la aristocracia los romanos desplegaron su peculiaridad y se revelaron grandes. Y esto guarda relación con los elementos originarios. No vemos entre los romanos unidad patriarcal, ni igualdad democrática, ni benevolencia de unos ciudadanos con respecto a otros. No existe una unión ética y liberal, sino un estado violento de subordinación, que se deriva de aquel origen. La *virtus* romana es la valentía”. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 505.

⁶¹ “Y el mismo peligro se encerraba también en la nueva teoría de la individualidad. Esta podía significar una tentación para el individuo singular cuando hacía valer incondicionalmente el derecho de la individualidad a vivir su vida, contraponiéndolo como ética superior a los imperativos de la moral general. Aplicada a la individualidad supraindividual del Estado podía también legitimar todos los excesos de su política de poder como manifestaciones inevitables y orgánicas de su ser”. F. MEINECKE, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, p. 376.

⁶² B. CROCE, *Ética e política*, Adelphi editore, Milán, 1994, p. 305.

nueve, y por no pocos de sus antecesores ideológicos del siglo dieciocho, era todavía una construcción mental basada en la consecución indefectible de unos objetivos formales previamente determinados⁶³. La rigidez del modelo intelectual que era de aplicación colisionó frontalmente con el mayor empirismo de las experiencias liberales que se vivían en Estados Unidos o en la misma Inglaterra.

La Ilustración operó un cambio radical no sólo en la realidad del momento, sino también en las mentalidades, sacudidas por una cadena de ideas y conceptos que, al menos nunca antes a esa intensidad, parecían cobrar vida; esto es, el movimiento de renovación impulsado por los ilustrados facilitó y expandió la creencia de que sí era posible incorporar cambios, haciendo realidad incluso utopías y sueños hasta entonces desechados por impracticables. La confianza en la persona como depositario último de la legitimidad que da la libertad de acción y el compromiso moral de servir a la sociedad eran sus fundamentos. Toda propuesta intelectual o material debía trocarse en un programa empíricamente realizable que, además, resultase útil para la comunidad política⁶⁴.

Genéricamente dicho, y aun con las salvedades expresadas, cabe constatar que la diferencia de liberalismo y, por ende, de sistema político, que se dio entre el viejo y el nuevo mundo obedecía también a un distinto sentido de bien común. La mayor rigidez del pensamiento liberal predicado en Europa continental, colisionó con el empirismo —en ocasiones, excesivamente utilitario— practicado en Norteamérica y Gran Bretaña. Aunque la formulación pudiera ser convergente, y cabe subrayar la labor realizada por el liberalismo doctrinario, la praxis fue decisivamente diferente. De tal forma lo era, que una idea política similar podía ser aplicada bajo modalidades incluso contradictorias a un lado u otro del Canal de La Mancha y, desde luego, a una orilla u otra del Atlántico. El pragmatismo de cuño británico frente al carácter más teórico y abstracto de alemanes, franceses o españoles, ya fue considerado como causa del atraso político de estos últimos y de los problemas para el arraigo de la democracia representativa bajo el peligro latente de la involución antiliberal. El propio Hegel reconoció que, a diferencia de lo que sucedía en no pocos lugares de la Europa continental, “en Inglaterra, por el contrario, cada municipio, cada círculo y asociación subordinados tiene lo suyo por hacer. El interés universal es, de este modo, concreto, y el particular se conoce y quiere en el universal. Estas instituciones del interés particular no toleran en absoluto un sistema universal”⁶⁵.

⁶³ HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal*, p. 690.

⁶⁴ “El progreso intelectual significa siempre moralidad personal y utilidad social”. B. VON WIESE, *La cultura de la Ilustración*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979, pp. 51-52.

⁶⁵ HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal*, p. 699.

CONCLUSIÓN

¿Qué ocurrió para que aquello que debía ser fuente de expansión y difusión de la libertad, practicada como solidaridad cooperadora, se convirtiese en búsqueda afanosa de la homogeneidad? En primer lugar, la causa debe hallarse en un repliegue del pensamiento liberal que, ya desde finales del siglo diecinueve, se mostró incapaz de suministrar soluciones intelectuales fácilmente aprehensibles para la mayoría social. En este sentido, resulta clara la responsabilidad de demasiados intelectuales liberales —principalmente durante el período de entreguerras, pero también antes y después del mismo— a la hora de difundir el ideario de una filosofía verdaderamente abierta, generosa y democrática. La vertiente social del liberalismo quedó erosionada conforme perdía formas, e incluso contenidos, de filosofía política para adquirir ropajes de una simple corriente ideológica. Semejante reduccionismo intelectual provocó las lógicas contracciones materiales en su aplicación; a resultas de ello los nuevos liberalismos se centraron en la prosecución del presente y del futuro, ninguneando el estatuto que había tenido el pasado en su propio desarrollo. En semejante contexto era más difícil sostener la lucha contra las alternativas que ofrecían soluciones redentoras como el comunismo estalinista o los fascismos europeos. De hecho, también Lenin definió su idea de bien común así como el instrumento para lograr su consecución; esto es, una nueva concepción de la moral entendida como un arma de combate social que, mediante la ideologización de unos y la exclusión de otros, imponía el sistema totalitario de gobierno⁶⁶.

El decisionismo de Carl Schmitt influyó sobre la manipulación oportunista dada a la idea de bien común por parte de tiranías de diverso cuño ideológico. La reivindicación de acción, de gobiernos efectivos y ejecutivos frente a la deliberación típicamente liberal, erosionó las bases intelectuales sobre las que se asentaba el prestigio del parlamentarismo. A ello obedece la defensa que Schmitt realizó del poder presidencial, “único *pouvoir neutre et intermédiaire*, auténtico, [que] debía concentrar en sus manos el poder legislativo y el ejecutivo. La neutralidad del presidente no es mera carencia de color, sino auténtica objetividad por encima de las pequeñas querellas de los numerosos intereses, órganos públicos y países”⁶⁷. El decisionismo schmittiano, sin llegar a adscribirse formalmen-

⁶⁶ “Nuestra moralidad se deriva de los intereses de la lucha de clase del proletariado...Ahora bien, ¿en qué consiste esta lucha de clases? En derrocar al zar, en derrocar a los capitalistas, en aniquilar a la clase capitalista”. V. I. LENIN, “Tareas de las Juventudes Comunistas”, en *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1980, p. 639.

⁶⁷ F. NEUMANN, *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1983, p. 65.

te en el nacionalsocialismo alemán, sí legitimó intelectualmente la concentración del poder como mejor vía para hacer de la política un bien común, abierta también esta interpretación de la realidad a formas autoritarias de gobierno; esto es, privar a la política de su pluralidad, desposeyéndola de su misma naturaleza democrática.

De forma significativa, el concepto de virtud influyó poderosamente sobre la idea de bien común. El debilitamiento de la noción liberal de responsabilidad queda directamente afectada por la pérdida de sentido práctico que arrastra el argumentario a favor de la libertad. Incluso Leo Strauss, adelantado a su tiempo, analizó magistralmente las raíces de la tiranía al estudiar a Jenofonte. El autor griego afirmaba que lo bueno, pero también lo malo, puede ser a veces agradable, en ocasiones doloroso. “The pleasant is identical with the good”, sostiene Strauss⁶⁸. La maldad, también en política, puede resultar más atrayente que la bondad. ¿El misterio de la vida? Y la vulnerabilidad de la naturaleza humana.

La libertad, como desempeño ético; y el bien común, como causa y resultado de ambos.

⁶⁸ L. STRAUSS, *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, The Free Press, Nueva York, 1991, p. 95.