

La “neutralidad” ética del Estado, la indiferencia cívica y la corrupción: un análisis desde el humanismo cívico¹

Liliana B. Irizar²

Jefferson Wiles Linares³

Recibido: 16/05/2008. Aceptado: 25/05/2018.

Introducción

La corrupción representa un fenómeno preocupante que amenaza con socavar las bases mismas del sistema democrático. En este ensayo se pretende dar una respuesta a este cáncer social desde las categorías de análisis de la democracia procedentes de la propuesta política y filosófica del *humanismo cívico*, en la versión ofrecida por el filósofo español Alejandro Llano Cifuentes. Dichas categorías ha-

1 El presente artículo está basado en el capítulo 9 de Liliana B. Irizar (2013). El humanismo cívico: una invitación a repensar la democracia. Bogotá: Ed. San Pablo-Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 3ra. edición.

2 Liliana Beatriz Irizar, abogada por la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires y doctora en filosofía por la Universidad de Barcelona. Desde el 2004 dirige el grupo de investigación Lumen de las Escuelas de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda, desarrollando los proyectos: Humanismo cívico: un nuevo modo de pensar y comportarse, acerca de la propuesta filosófico-política de Alejandro Llano; y el proyecto de investigación Lawrence Dewan, en español. Entre sus publicaciones: *La sabiduría en Tomás de Aquino. Inspiración y reflexión: perspectivas filosóficas y teológicas*; *Las mujeres y el humanismo cívico. Cuidar la fragilidad*; *Hacia una pedagogía del asombro. Sobre la necesidad de recuperar lo esencial de la educación*; *Educación y sabiduría. El desafío de educar en el siglo XXI. Reflexiones humanistas*. Contacto: liliana.irizar@usa.edu.co

3 Jefferson Wiles Linares, filósofo con experiencia como docente, profesional en investigación, gestión social, participación y movilización social, en los ámbitos público y privado, en política social, educación, gobierno y servicios públicos. Realiza acompañamiento técnico y operativo para la formulación de proyectos sociales y la veeduría ciudadana de la política pública, diseño y aplicación de instrumentos de caracterización, diagnóstico y sistematización, para el fortalecimiento de grupos poblacionales. Contacto: jefferson.wiles@us.edu.co

Resumen:

Frente al fenómeno de la corrupción que amenaza con socavar las bases mismas del sistema democrático, ¿qué papel desempeñan la indiferencia cívica y el principio liberal de la neutralidad estatal? El *humanismo cívico* en tanto propuesta filosófica sobre la vida ética-política, remite a las raíces más profundas de las anomalías que examina, en este caso, según lo entiende, la comprensión de la acción humana como acción libre. Lo cual solamente es posible a partir de una rehabilitación del carácter humanista de la política que descansa, a su vez, en la comprensión humanista de la razón. Rehabilitación que pasa por el reconocimiento de las *subjetividades sociales autónomas* de intervenir activamente en la orientación de la cosa pública, siendo protagonistas del bien común.

Palabras clave:

Corrupción. Neutralidad ética del estado. Indiferencia cívica. Humanismo cívico. Subjetividades sociales autónomas.

Abstract:

In the face of the corruption phenomenon which threatens to undermine the foundations of democracy, what role does civic disengagement and the liberal principle of state neutrality play? *Civic Humanism*, a philosophical proposal about ethical and political life, refers to the deepest roots of the anomalies it examines, in this case, as understood by humanism: human action as a free action. This is only possible from the rehabilitation of the humanist character of politics which rests, in turn, on the humanist understanding of reason. Rehabilitation that goes through the recognitions of autonomous social subjectivities of actively intervening in the orientation of public affairs, being protagonists of the common good.

Key words:

Corruption. Liberal neutrality. Civic disengagement. Civic Humanism. Autonomous social subjectivities.



Résumé:

Face au phénomène de corruption qui menace de saper les fondements mêmes du système démocratique, quel rôle jouent l'indifférence civique et le principe libéral de la neutralité de l'État? L'humanisme civique, en tant que proposition philosophique sur la vie éthique et politique, se réfère aux racines les plus profondes des anomalies qu'il examine, dans ce cas, tel qu'il le comprend: la compréhension de l'action humaine comme action libre. Ce qui n'est possible qu'à partir d'une réhabilitation du caractère humaniste de la politique qui repose, à son tour, sur la compréhension humaniste de la raison. Réhabilitation qui passe par la reconnaissance de subjectivités sociales autonomes d'intervenir activement dans l'orientation des affaires publiques, en étant des protagonistes du bien commun.

Mots-clés:

Corruption. Neutralité éthique de l'État. Indifférence civique. Humanisme civique. Subjectivités sociales autonomes.

cen parte de los desarrollos propios del grupo de investigación *Lumen* de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda. Por tales razones, se remitirá con necesidad señalada a las raíces más profundas de esta anomalía, a saber: la comprensión de la acción humana como acción libre. Más aún, la rehabilitación del carácter humanista de la política que descansa en la comprensión humanista de la razón y de la acción humana.

En este sentido, parte de los interrogantes que motivan estas reflexiones podrían concretarse en los siguientes: ¿es necesaria una dimensión ética en el marco del ciclo de las políticas públicas? ¿Qué papel preponderante podrá tener una ética de cara a las acciones que implementa un gobierno en materia de lucha contra la corrupción? ¿Por qué se piensa que en la ética residen algunas de las claves para hacer frente al fenómeno de la corrupción? ¿Es la ética sin más una respuesta al desafío que supone el fenómeno de la corrupción? ¿Qué concepción ética es la más acertada para afrontar desde el ejercicio de la actividad pública el desafío de la corrupción?

Entre la corrupción política y el desencanto cívico

Es parte del propósito de este apartado el señalar de manera significativa las intrincadas relaciones que vienen dadas por aquella disposición de anteponer el bien propio al bien común, conocida como corrupción, y aquella otra disposición que, obnubilada la capacidad de asombro y con ella la de indignarse, conduce a la resignación y el desencanto de los ciudadanos, así como a contrarrestar la vitalidad emergente de ellos mismos y de los grupos sociales primarios. ¿Acaso, en lo personal y en lo comunitario, asombran las noticias que nos llegan de prevaricadores, de funcionarios infieles que obtienen beneficios personales valiéndose de su posición política o de información privilegiada (tráfico de influencias); de los autores de cohechos; de los implicados en blanqueo de capitales; de los responsables del manejo deshonesto (malversación) de recursos públicos o de los acusados de realizar actividades o negocios prohibidos a los funcionarios?

Ciertamente, una de las principales causas de apatía cívica e indiferencia política hay que atribuirla al aire de sospecha y escepticismo que la proliferación de tales prácticas desleales termina implantando. No en vano, los comportamientos corruptos se consideran hoy como uno de los más poderosos factores de deslegitimación y desestabilización del régimen democrático. Empezando porque, según los últimos informes de Transparencia Internacional, se ha verificado que la corrupción representa una de las mayores causas de pobreza en el mundo y uno de los peores obstáculos para combatirla.



Existe un estrecho vínculo, por tanto, entre injusticia social y corrupción.

La corrupción, como se habrá podido entrever, en tanto categoría para el análisis de cara al hecho político, se comprende aquí desde la connotación a ella asignada por el pensamiento republicano florentino, esto es, como aquella disposición de anteponer el bien propio al bien común que procede de un desfondamiento de las convicciones morales, puesto que:

“La corrupción surge inicialmente como un proceso generalizado de declive moral cuyos inicios resultan difíciles de anticipar y su progreso en el tiempo casi imposible de resistir. El orden constitucional está enraizado en el orden moral y es justamente al orden moral al que la corrupción afecta. Por un lado, pues, no puede haber buoni ordini (buenas leyes) sin buoni costumi, pero, por otro, una vez que las buoni costumi se han perdido, la posibilidad de que las buoni ordini por sí solas tengan éxito en restaurar aquéllas es muy pequeña” (Pockoc, J., 2002, 287).

La naturaleza del declive ético que caracteriza a las democracias occidentales, lo comprende el análisis del humanismo cívico como una concepción y una praxis ética despotenciadas, esto es, como producto de una visión antropológica insuficiente de la acción humana, en la que resulta imposible dar cuenta de

la relevancia ética de la praxis política, así como de la relevancia política de la ética. Desde sus categorías de análisis, el humanismo cívico de corte florentino o bien enraizado en la propuesta del profesor Alejandro Llano, el ejercicio político debe estar revestido de las subjetividades sociales autónomas, esto es, de un contenido ético, en el sentido en que aún una postura que no se piensa ni moral ni ética, es en sí misma una cierta postura en torno de la acción humana. Con todo, estas posturas coinciden, en lo fundamental, en escindir de manera artificial, precisamente, la acción humana en su faceta privada y en su faceta pública, tal como Descartes en su momento lo hiciera entre *res extensa* y *res cogitans*. Luego se ve; que, efectivamente, se ha impuesto un modo de ser y de pensar en el que se impone la opción intelectual en detrimento de la realidad y la verdad.

En este declive ético, precisamente, destacan como apuestas éticas dos concepciones: en una de ellas la ética queda reducida al ámbito de la intimidad y la privacidad, a condición de que renuncie a la posibilidad de configurar, a través de su hacer, la realidad social y comunitaria circundante. Esto es, se tolera la libertad siempre que su uso sea socialmente trivial. En tanto que la actividad política se transfigura en un ejercicio privado (es así que asistimos al fenómeno del

confinamiento de la política al reducido ámbito de los intereses particulares), entendiéndose esta como una técnica, sólo posible en manos de expertos en asuntos públicos. El trasfondo no es otro que la instrumentalización de la razón política, sustraída a cualquier valoración ética, centrada con exclusividad en los medios y los resultados: *“Así se construye una sociedad opulenta de medios e indigente de fines; esto es, por encima de ellos, menesterosa y desazonada; como tal, desequilibrada y descompensada; por consiguiente, desesperada; en suma, turbulenta e imprevisible”* (Sciacca, M., 1972, 246).

A la privatización de la ética y la política, se suma la concepción de la ética como un hecho exclusivamente comunitario, con la consiguiente disolución del individuo en la colectividad. Esta pretensión moralizante de la política desconoce la condición libre del ser humano y su capacidad para autoconfigurar su ser personal y social. Aquí las utopías colectivistas, de izquierda o de derecha, entronizan la razón total que queda legitimada para instrumentalizar incluso a los individuos en aras de la instauración del “paraíso terrenal”. Lo que en principio puede aparecer como una pretensión moralizante de la política –conseguir la absoluta igualdad y justicia para todos– revela en su base teórica la negación misma de la moralidad.

Ambos planteamientos





ético-políticos coinciden, como hemos indicado, en suponer como cierta la artificiosa escisión entre vida pública y vida privada. Incapaces de hacerse a una comprensión complementaria e integral de la realidad del hombre y de su acción libre, ponen su énfasis en un determinado aspecto en detrimento del todo. Es así que el humanismo cívico propone como una alternativa la rehabilitación del carácter humanista de la política, que descansa en la comprensión humanista de la razón y de la acción humanas.

El humanismo cívico y la rehabilitación del carácter ético de las acciones políticas

Comencemos por sentar como premisa básica que para el humanismo cívico *“es decisivo que la política posea... un carácter ético, proveniente de su mismo brotar en la acción libre de los ciudadanos, sin que haya lugar para un ámbito previo que fuera neutral”* (Llano, A. 1999, 48). Se opone así frontalmente a los planteamientos de cuño neoliberal de los autores denominados “antiperfeccionistas”, a cuya cabeza se encuentra John Rawls. Estos pensadores critican lo que ellos estiman como posiciones “perfeccionistas” dentro de la teoría política, las que, lideradas por Aristóteles, asumen que la participación en la sociedad democrática es el lugar privilegiado para la vida buena. A lo que se opone definitivamente Rawls es a la concepción ontológica

de la naturaleza humana y a la concepción global sobre el bien que se encuentra en la base de tales doctrinas políticas.

En este sentido el profesor Pablo Sánchez Garrido observa que:

“Frente al perfeccionismo, los antiperfeccionistas suelen caracterizarse por defender una neutralidad moral del Estado para que los individuos puedan perseguir su propia concepción del bien sin ninguna interferencia estatal (ni social). Para éstos, el gobierno no puede interferir en la libertad de los individuos invocando que algunas actividades son más valiosas que otras” (Sánchez, P. 2005, 36).

La razón política liberal queda desgajada, por tanto, de la ética. Lo que equivale a afirmar que bajo esta perspectiva de la política lo bueno debe dejar paso a lo políticamente correcto. Como apunta el autor citado:

“...Rawls defiende una primacía de lo justo (imparcialidad en lo moral y equidad positiva de oportunidades) sobre el bien en su teoría del Estado. Tan sólo considera permisible dentro de su teoría aquella parte del bien que puede ser auxiliar de un liberalismo político. Es decir, lo admite siempre que no se trate de un bien moral referido a la mejora ética de los ciudadanos, de un bien perfeccionista, sino de un bien “político”, es decir,

orientado tan sólo a la mejora de la convivencia política pluralista” (Sánchez, P. 2005, 36).

Es el triunfo de la república procedimental (Sandel) sobre el paradigma ético de la comunidad política. En el nivel público, los “expertos” son los encargados de controlar que se respeten las fórmulas legales en la toma de decisiones cuyo contenido prácticamente no se cuestiona, ni se somete a un examen serio y libre de cualquier manipulación ideológica. Las cuestiones éticas sustanciales, como: ¿qué es lo verdaderamente bueno para la persona?, ¿qué condiciones sociales serán las más aptas para promover el auténtico bien humano, aquí y ahora?, no se plantean siquiera en la arena pública porque se las considera asuntos estrictamente “privados”, es decir, privativos del juicio y de las preferencias individuales y, por lo mismo, se las cataloga como cuestiones relativas. *“Estamos, entonces, –afirma Llano– en la república procedimental, donde la ética pública se separa drásticamente de la ética privada, mientras que la religión y las opciones morales básicas son consideradas como cuestiones privadas, que no han de tener trascendencia política alguna”* (Llano, A. 2001, 9).

La muy difundida y aceptada quiebra entre ética pública y ética privada genera, sin embargo, una artificiosa frag-





mentación de la integridad del ser personal que tarde o temprano ha de manifestarse en alguna de las formas de corrupción al uso. Porque ser éticamente bueno supone la orientación radical de toda la persona hacia el bien; es un compromiso vital que no admite divisiones que puedan estar condicionadas por la ocupación, cargo o ámbito en el cual se desenvuelve el agente moral. La vida humana es un todo que se sustrae a cualquier intento de escisión. Por tanto, la vida se logra o se malogra de manera unitaria y global. Alguien que en el anonimato de su vida privada acostumbra a mentir o es capaz de quebrantar deberes de justicia elementales se expone a que tal comportamiento quede reflejado de un modo u otro en su desempeño político o profesional. La sabiduría práctica de los clásicos nos recuerda, en este punto, que las prácticas viciosas del orden que sean corrompen “el ojo del alma” o la captación –consiguiente afición– por las acciones éticamente buenas en general. Es lo que en términos más populares se conoce como *inversión de la escala de valores*; y el que los haya tergiversado, ya sea en su actuación pública o privada, actuará en todas las esferas en que se desempeñe con esa escala: la suya, la única que posee.

Queda por advertir, sin embargo, otro exceso propio de la república procedimental.

En la práctica “los decididores del tecnosistema” no se limitan, como es de esperar, a disponer sobre aspectos puramente formales. A partir de consideraciones pragmáticas y utilitaristas de hecho –que por definición no suelen apuntar a la promoción auténtica de la dignidad personal–, se decide políticamente sobre cuestiones que afectan hondamente y de modo directo dicha dignidad. Tal es el caso de la despenalización del aborto, tema que en la hora actual debería interpelar gravemente a la conciencia de nuestro país. En este punto desearíamos atraer la atención del lector respecto a lo que llamaremos las pretensiones demiúrgicas de muchos representantes del pueblo. Ya sea por ignorancia, por ineptitud o por arrogancia –o por todo eso a la vez– resulta que muchos legisladores se creen, por ejemplo, con derecho a modificar la ley moral natural promoviendo flagrantes violaciones a los derechos naturales de la persona, como lo es el derecho a la vida. Nos enfrentamos, así, con esta dramática paradoja: la profanación de la ley moral por parte precisamente de quienes deben estar a su servicio.

Pero tal como anunciábamos con anterioridad, la artificiosa quiebra entre ética y política es consecuencia directa del abandono de una imagen humanista de la sociedad. Un olvido que remite a la sustitución de la razón práctica por la razón instrumental del cientificismo

positivista o por la razón del determinismo antropológico propio de las ideologías totalitarias. El humanismo cívico rescata, como ya hemos tenido oportunidad de observar, el concepto de razón práctica –o razón encargada de definir las condiciones operativas de la praxis buena–. Estas condiciones de rectitud de la acción es lo que conocemos con el nombre de *verdad práctica*. Quiere decir, entonces, que hay una verdad del obrar humano y que consiguientemente las actuaciones individuales y sociales están penetradas de racionalidad. Direccionadas, por lo mismo, desde la libertad humana.

Volvemos a dar, así, con uno de los ejes teóricos del humanismo político: el concepto de praxis social o acción libre y esencialmente ética. La praxis, a diferencia de la acción productiva –*poiesis*–, tiene el fin en sí misma. Porque el resultado de la acción ética o política recae sobre el propio sujeto que la practica. Redunda ya sea en crecimiento personal o en fracaso existencial según que dichas actuaciones respectivamente aproximen o alejen al sujeto de su natural vocación a una vida lograda. De modo que la acción humana es siempre ética, es decir, susceptible de ser catalogada como buena o mala según se ordene o no al fin de la naturaleza humana que es la vida buena. Un hombre bueno sin más es el que vive en sintonía con su fin propio. Y un buen





ciudadano es quien, por ser un hombre bueno, desempeña con lealtad, justicia o solidaridad el oficio cívico.

Se rescata por este camino, de un lado, la índole radicalmente ética de la praxis política. Desmintiendo así la existencia de un pretendido ámbito pre-moral –o éticamente neutral– de las acciones humanas; en concreto en este caso de las acciones políticas. Toda decisión humana, sin duda también las decisiones con repercusiones en el ámbito público, guardan necesariamente alguna relación –positiva o negativa– con la vida buena propia y colectiva. Conducen a ella o apartan de ella. Desde esta perspectiva humanista del hombre y del ciudadano la razón política es siempre razón al servicio o no del bien humano. Se descarta de antemano, por tanto, que la razón pueda ser un simple instrumento revestido de una especie de asepsia moral y destinado a calcular ecuaciones del tipo costo-beneficios independientemente de cualquier valoración ética.

Asimismo, esta teoría general de la acción sobre la que se sustenta el humanismo cívico permite rehabilitar, junto con la dimensión ética de la política, la dimensión política de la ética. Para el republicanismo el fin de la vida buena, en efecto, no es un cometido puramente individual. Por el contrario, la felicidad posee un significado cívico profundo. Dejando claro, a su vez, que

este sentido comunitario de la felicidad debe ser entendido desde varios puntos de vista. Bajo un primer aspecto elemental necesitamos de los demás para llegar a nuestra plenitud como personas, porque es gracias a la experiencia ética adquirida en los diversos géneros de comunidades cómo llegamos a aprender el oficio de la ciudadanía. De modo relevante, mediante la convivencia política, porque por ella “sucede que el hombre no sólo viva, sino que viva bien, en cuanto por las leyes de la ciudad la vida del hombre se ordena a la virtud” (Aquino, T. 2001, I, 1, no 17). Con esta aseveración se está asignando un lugar significativo al cultivo de las virtudes cívicas en la consecución de la vida buena. Pero queda todavía por considerar el otro aspecto según el cual es posible afirmar la dimensión social de la ética. Y es que para una antropología que declara al hombre como ser radicalmente social no puede hablarse de plenitud vital sino en la medida en que se le reconoce el derecho fundamental de intervenir activamente en la orientación de la cosa pública. Ser un hombre feliz implica para el humanismo cívico ser un ciudadano al que se le ofrecen las condiciones y oportunidades de ser protagonista activo del bien común.

Vida buena y bien común

Tocqueville ha enseñado que “cuando las naciones han

llegado a este punto [de indiferencia y desinterés], es necesario que modifiquen sus leyes y sus costumbres o que perezcan, porque la fuente de las virtudes públicas está en ellas como agotada, encontrándose todavía súbditos, pero sin que se vean ya ciudadanos” (Tocqueville, A. 2000, 102). Ciertamente, cualquier intento actual, incluso sincero, por alcanzar la paz, el diálogo, la justicia, la solidaridad, o terminar con la corrupción, está llamado irremediamente al fracaso –como lo atestigua la experiencia de los países– por la sencilla razón de que esas metas tan excelentes sólo se construyen a partir de valores efectivamente encarnados en los hombres y mujeres que habitan este mundo. El humanismo cívico, consciente de esta realidad, se autodefine como “*la concepción que concede relevancia pública a las virtudes ciudadanas*” (Llano, A. 1999, 22), porque asume de modo realista que no es posible una convivencia humana sin contar con seres humanos. De acuerdo con la tradición aristotélica, el humanismo cívico reivindica, por eso, el carácter ético de la vida social y política. Una vez más Aristóteles nos recuerda que “*...los hombres no han formado una comunidad solamente para vivir, sino para vivir bien*” (Aristóteles, 1981, II, IX).

El ideal político clásico supera con mucho la pobre aspiración que han ido fijándose las





sociedades occidentales. Como decíamos, en éstas el mero *so-brevivir* ha tomado el puesto del *vivir bien*. Una meta, la primera, que evoca de inmediato al Estado hobbesiano en el cual la visión materialista del hombre –reducido a puro instinto egoísta– y el individualismo se dan la mano. Tal comprensión de la realidad humana olvida que la persona es mucho más que biología e instinto. El dinamismo del espíritu que impregna todas las dimensiones de su humanidad sitúa su existencia en otro nivel: el de la libertad y el de la ética. Un nivel que escapa al determinismo de la materia y es capaz de sobreponerse a la pulsión de las emociones. Desde esta perspectiva es fácil admitir que todo hombre tiene en sus manos tanto la posibilidad de lograr o autorrealizar el propio decurso existencial, o de malograrlo. En este sentido remarca Llano que:

“Todos aspiramos a vivir una vida completa, entera, lograda. Eso está muy claro. Y también lo está que no todos lo conseguimos. De hecho hay personas felices y personas desgraciadas. Algunas logran su vida y otras la malogran, la pierden, fracasan en ella. No fracasan en este o aquel aspecto, sino que fracasan en sí mismas, precisamente como personas” (Llano, A. 2003, 21).

Y la vida lograda es vida desplegada en consonancia con la propia naturaleza racional y

libre. Una vida cultivada, por tanto, al hilo de la virtud. Porque ser virtuoso consiste en impregnar de racionalidad o, lo que es lo mismo, en someter a la dirección y propósitos de la razón recta todas las actuaciones.

El humanismo cívico a partir de esta imagen integral del ser humano, piensa que las relaciones interpersonales deben hacerse eco de este ideal innato del hombre; es preciso que gracias a ellas el hombre no simplemente sobreviva, sino que mejore su calidad de vida, que sea mejor persona. Que los ciudadanos lleguemos a ser solidarios en este aspecto es uno de los mayores retos que ha de enfrentar el humanismo cívico, teniendo en cuenta el clima ideológico dominante marcado por el relativismo y el individualismo. También es el único camino para recuperar la alegría de vivir sofocada en buena parte por las metas materiales sobre las que suele edificarse la existencia entendida como mera supervivencia. En este nivel sólo nos resta aspirar a “ser más y a tener más que...”. La envidia, la rivalidad y, en último término, la violencia aparecen así como la otra cara de un estilo de vida individualista y excluyente donde no queda lugar para la amistad social ni mucho menos para la donación y la entrega. Y la alegría auténtica sólo se encuentra en las empresas valiosas por sí mismas; cargadas de honda significación humana

y, por lo mismo, capaces siempre de estimular la creatividad y la innovación en términos de solidaridad.

Retornamos siempre al punto de partida de nuestra propuesta. Porque, en el fondo, todas las soluciones ofrecidas por el humanismo cívico aluden de un modo u otro a la necesidad urgente de vivificar la urdimbre humana. Resulta perentorio abrir paso a ese entramado vital compuesto por las *subjetividades sociales autónomas* que no son sino los cauces por donde fluyen la vitalidad y el espíritu innovador de la ciudadanía; esto es, los ingredientes naturalmente aptos para hacer comparecer lo *humano* en las estructuras sistémicas. La democracia, si pretende sacar a sus miembros del individualismo y el aislamiento, debe fomentar y proteger la intervención de estas comunidades para que puedan dar lugar a iniciativas comunes en las que las libertades individuales se entrecruzan y se proyectan hacia cometidos solidarios que son guiados, en último término, por el fin común de la vida buena.

Se ve, entonces, que existe un estrecho vínculo entre el fin de la vida social –la vida lograda–, las comunidades humanas y el bien común.

Sin embargo, al hablar hoy de bien común se tiene la impresión de que penetramos en el terreno de la pura especulación y de la abstracción verbal.



En una palabra, la noción de bien común ha perdido expresividad y significación para el hombre contemporáneo. Es éste un fenómeno que es preciso retrotraer a sus raíces, que no son otras que el modelo de hombre y de sociedad gestados al amparo de la doctrina liberal. En efecto, *“las tradiciones de raigambre liberal –observa el profesor Sánchez Garrido– han atomizado el bien común debido a su énfasis individualista. Por ello, el bien común en clave liberal se ha entendido bien en términos de un agregado social de intereses individuales, por ejemplo desde el utilitarismo benthamita, o bien en términos de un consenso social de fines individuales, desde el liberalismo rawlsiano. No obstante, un rasgo muy común a las interpretaciones liberales, que han llegado hasta el pensamiento político hoy vigente y dominante, es su visión desmoralizada del bien común”* (Sánchez, P. 2005, 26).

Para el pensamiento político de inspiración clásica, en cambio, el bien común representa una pieza clave en la configuración de la identidad política de las comunidades. En efecto, tal como hemos tenido oportunidad de apreciar, la *comunidad* se construye gracias a una equitativa participación en “lo común” que ha de ser entendido como una realidad cualitativa y ética. Porque el bien común en esencia no es

algo distinto del bien humano considerado desde la dimensión de su despliegue y comunicación en el ámbito comunitario. De modo que, desde esta perspectiva, el bien común remite siempre a la naturaleza humana, pues es ella la que contiene los lineamientos básicos a partir de los cuales es posible descubrir qué es y qué no es conveniente para la autorrealización de la persona y de la sociedad.

Ahora bien, como dicha plenitud del ser humano no es alcanzable de cualquier modo ni bajo cualquier condición, el bien común plantea unas exigencias para su cristalización. Sus elementos básicos son tres: “la convivencia pacífica, la virtud y el bienestar material (o autarquía)” (Sánchez, P. 2005, 29). Pero entre dichos componentes existe una jerarquía porque, si bien son imprescindibles la paz y un mínimo de estabilidad económica, lo que confiere sentido definitivo al hecho de “vivir juntos” es la posibilidad que así nos ofrecemos mutuamente de llegar a ser mejores personas: seres humanos cabales, completos.

De modo que esta comprensión del bien común difiere notablemente de la concepción meramente cuantitativa y técnica que caracteriza a la moderna y menguada noción de “interés general”. En el pensamiento liberal la sustancial noción de bien queda reducida al concepto pragmático de “interés de la ma-

yoría”. Qué sea bueno para todos ya no es expresión del orden natural, sino que se establece por consenso fáctico lo que *algunos* juzgan más *beneficioso* o útil para todos. Se excluye por este camino la búsqueda de lo bueno como elemento decisivo de la convivencia humana a la par que las decisiones acerca de lo que resulta más rentable en términos de bienestar –jamás de *bien*– quedan en manos de unos pocos, los “decididores del tecnosistema”.

El humanismo cívico se propone recuperar, por el contrario, la visión ética del bien común que es inseparable de la vida buena. Porque tal como enseña Tomás de Aquino, *“... la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto; el individuo es parte de la comunidad perfecta. Luego, es necesario que la ley se ocupe de suyo del orden a la felicidad común”* (Aquino, T. I-II, q. 90, a. 2). Y desde su versión actualizada, pero en continuidad con la tradición del humanismo clásico, Alejandro Llano escribe: *“el humanismo cívico nos ofrece la clave para superar la dicotomía entre el perfeccionamiento privado y el provecho público. No es otra que la noción de vida buena orientada hacia un bien común”* (Llano, A. 1999, 96). Consideramos que no existe otro medio para superar el individualismo y junto con él una de sus señales más alarmantes, la corrupción, que rehabilitar teórica y operativamente el contenido ético de las acciones políticas en





cuya valoración entra necesariamente la noción de bien común. Bien que, conviene recordar, no consiste en la suma de los bienes particulares, sino en una atmósfera social que es el resultado de lo que Tocqueville llamó *costumbres*, es decir, “*todo el estado moral e intelectual de un pueblo*”. *Un ambiente humano, en suma, cuyo ideal supremo no es la democracia misma, ni siquiera la libertad social sin más, sino “la libertad social como empeño comprometido en la realización de los valores comunitarios: justicia, paz, acceso a los bienes de la cultura, suficiencia económica...”* (Llano, A. 1981, 115). Un uso sabio de la libertad desde que es posible sentirse responsable de la vida lograda propia, y de todos y de cada uno de los ciudadanos.

Conclusiones

La neutralidad moral del Estado, como se ha indicado, ha conducido a la marginalidad de las vitalidades emergentes de los ciudadanos, esto es, las subjetividades sociales autónomas. Siendo que no es trascendente ni significativo intervenir activamente en la orientación del bien común, luego, solamente resta el refugio de perseguir la propia concepción del bien sin interferencia estatal y social. Lo que conduce a la promoción de una disposición, de un modo de ser que antepone el bien propio al bien común, esto es, la priva-

tización de lo público. El fenómeno de la corrupción, siendo así, obedece primero a aquella concepción reducida (hobbesiana) de la naturaleza del hombre, según la cual en él anidan exclusivamente inclinaciones egoístas.

Ahora bien, esta presunta neutralidad estatal no es más que ideología estatal. La ideología de un Estado providente y demiúrgico. Tal como se preguntaba Johannes Rau, presidente de la República Alemana entre 1999 y 2004, en un discurso suyo del año 2001, con relación a este exceso propio de la república procedimental: “*¿acaso nos estamos convirtiendo en aprendices de brujo que ponen en marcha procesos cuyas consecuencias no podemos abarcar ni dominar?*”. *Frente a esto, la sociología del riesgo señala que, efectivamente, frente a la inconmensurabilidad de las consecuencias, “el mundo ya no puede controlar los peligros que la modernidad genera”, aún más, “ante la incertidumbre del mundo global, el individuo tiene que tomar sus propias decisiones. Esta nueva forma de individualización se deriva del fracaso de los expertos al gestionar el riesgo. Ni la ciencia ni la política dominante ni los medios de comunicación ni la economía ni el derecho, ni siquiera el ejército, pueden definir racionalmente o controlar los riesgos. El individuo se ve forzado a desconfiar de las promesas de racionalidad de dichas instituciones. La consecuencia es que las personas se ven remitidas nuevamente a sí mismas: desarraigo sin arraigo (esta es la*

fórmula trágica e irónica a la vez de esta dimensión de la individualización en la sociedad del riesgo mundial)” (Beck, U. 2008, 86).

¿Será acaso que el fenómeno de la corrupción se encuentra asociado al del olvido de la dimensión y la medida humanas? Dimensión y medida humanas en el sentido que, como nos recuerda el mismo presidente Johannes Rau, “*si nos representamos las posibilidades de que disponemos como si fueran infinitas no hacemos sino desbordarnos a nosotros mismos. Así se pierde la medida humana*”. La dimensión y la medida humana, están dadas por una naturaleza, que por ser tal es tautológica. El olvido de lo humano comporta el de su naturaleza y sus fines. Así como el de sus límites. En la lógica del límite se encuentra la medida, la proporción. En el vivir desbordados, tenemos el riesgo, en el sentido destacado por la sociología del riesgo: “*La categoría del riesgo abre un mundo más acá y más allá de la clara diferencia entre saber y no-saber; verdadero y falso, bueno y malo. La verdad una y única estalla en cientos de verdades relativas nacidas de la proximidad del riesgo y del desconcierto que provoca. Lo que no quiere decir que el riesgo suprime todas las formas del saber y el no-saber en el horizonte de sentido de la probabilidad. La categoría del riesgo, pues, expresa el hecho de tener que tratar con la incer-*



tidumbre, que, hoy día, más que superarse gracias a un plus de saber, parece resultar de un plus de saber” (Beck, U. 2008, 22).

A nivel del ejercicio político, el Estado ha encontrado en la pretendida neutralidad estatal la manera de gestionar los riesgos que comporta la administración de lo público desprovista de medida humana, esto es, de la intervención comunitaria que pueda dar lugar a iniciativas comunes en las que las libertades individuales se entrecruzan y se proyectan hacia cometidos solidarios que son guiados, en último término, por el fin común de la vida buena. Es así que la neutralidad estatal se configura en un mecanismo de controlabilidad y compensabilidad de los riesgos que en sí conlleva, el individualismo y la corrupción, en tanto fenómenos interrelacionados. Ahora bien, cabe preguntarse: ¿acaso experimentamos el ahogo de las energías cívicas y de las ciudadanías emergentes como un riesgo? ¿Es susceptible de análisis el fenómeno de la corrupción desde las categorías de la sociología del riesgo? ¿Qué notas características de la categoría de riesgo comparte el fenómeno de la corrupción? La neutralidad del Estado genera, a manera de consecuencias indirectas, fenómenos tales como el individualismo y la corrupción, los cuales se traslucen en un desfundamiento de las convicciones morales, lo que es lo mismo que un declive ético. La neutralidad del Estado se entiende, entonces, como consecuencia indirecta de

los éxitos de la modernización. En el fondo la neutralidad del Estado, por su propia naturaleza, se evidencia como una faceta más del intervencionismo estatal, y como en una cadena inacabable de peligros y consecuencias indirectas a la neutralidad del Estado se suma, precisamente como otro riesgo, el intervencionismo de corte dogmático, autoritario, demiúrgico.

La neutralidad del Estado supone el abandono del bien común en tanto un modo de ser perfectible y comunitario. Dado que el bien común tiene un papel de agente cohesivo de las sociedades, una vez se renuncia a su consecución bajo la excusa de la falsa neutralidad, se da cabida a la artificiosidad y la arbitrariedad propia del autoritarismo. No hay neutralidad estatal sin el fenómeno de asfixiar la emergencia de las energías cívicas: ambos son como las caras de una misma moneda. La mentada neutralidad estatal y el ahogamiento de las vitalidades emergentes de los ciudadanos y de los grupos sociales primarios son las facetas del intervencionismo estatal. Siendo así, lo que imposibilita la indignación ciudadana, más que el desencanto y la resignación, es la permisibilidad y complicidad: la permisibilidad del Estado frente a ciertas actitudes ciudadanas y la complicidad del ciudadano con el aparato estatal de tolerar en la vida pública lo que desea se tolere en su intimidad. Esto es lo que vendría a significar

el concepto o categoría de corrupción política: la resignación de la energías cívicas a la privatización de lo público que tienen los bienes particulares, a cambio de tolerar que el Estado privatice el bien público de las sociedades, con lo que este no se obliga a hacer explícita su versión privada del bien común. En propiedad, no es que el bien público se privatice, sino que se privilegia una versión estatal de lo público, frente a la posibilidad de construir una versión comunitaria de lo público, al tiempo que una versión pública de lo comunitario.

Finalmente, cabe resaltar que sólo fue posible convertir al hombre en un animal egoísta y principalmente instintivo, a expensas de que el Estado asumiera frente a los ciudadanos y la realidad un papel de demiurgo de la realidad y la naturaleza. La antropología hobbesiana es fundamento de las concepciones autoritarias e intervencionistas de la política. Si el hombre es un lobo para el hombre, siempre será necesaria la intervención del Estado. El Estado de naturaleza justifica el autoritarismo y el intervencionismo de estado. La neutralidad del Estado solamente es posible bajo la premisa de una naturaleza a-política del hombre. A mayor neutralidad estatal mayor estatismo. El estatismo es directamente proporcional a la neutralidad de Estado. Luego, a mayor neutralidad estatal menores las posibilidades comunitarias de influir activamente en la



configuración social conjurando, así, los riesgos siempre amenazadores del individualismo y la indiferencia cívicas.

Bibliografía

- Aquino, T. 2001. Comentario a la Política de Aristóteles; Tr. A. Mallea, Pamplona, EUNSA.
- Aquino, T. Suma teológica, Texto latino de la edición crítica Leonina, Traducción y anotaciones por una comisión de los Padres Dominicos presidida por F. Barbado Viejo O.P., 16 vol., Madrid, 1950-1964.
- Aristóteles. 1981. Política, Tr. J. Palli Bonet, Barcelona, Bruguera.
- Beck, U. 2008. La sociedad del riesgo mundial. En busca de la seguridad perdida. Barcelona, Paidós.
- Llano, A. 1999. Humanismo cívico, Barcelona, Ariel.
- Llano, A. (2001). Actualidad del humanismo clásico. Revista de antropología y cultura cristiana, nº 21.
- Llano, A. 2003. La vida lograda, Barcelona, Ariel.
- Pocock, J. 2002. El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica, Tr. M. Vázquez y E. García, Madrid, Tecnos.
- Sánchez, P. 2005. El bien común clásico ante la polémica contemporánea sobre perfeccionismo y neutralidad, en Bien común y sociedad política, Madrid, Instituto de Humanidades Ángel Ayala.
- Sciacca, M. 1972. El rey Midas y el Higaldo Don Quijote, en *Revista de estudios políticos*, N° 185, p. 246-250.
- Tocqueville, A. 2000. La democracia en América, Tr. L. Cuéllar, México, Fondo de Cultura Económica, segunda reimpresión, 2000.

