

**Picón, María Laura**

*El bien común : el menos común de los temas*

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor y de la editorial para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Picón, M. L. (2012). El bien común : el menos común de los temas [en línea]. En *La persona humana y el bien común* Córdoba : Alveroni Ediciones.

Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/contribuciones/bien-comun-menos-comun-tema.pdf>

[Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar al finalizar la cita la fecha de consulta. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

# EL BIEN COMÚN: EL MENOS COMÚN DE LOS TEMAS

*María Laura Picón\**

“Juez:  
¿Quién lo mató?  
Mengo:  
Señor, ¡Fuenteovejuna!”  
(*Lope de Vega*, Acto III, vv. 2245)

**Sumario:** I. El Bien Común en la polis griega. II. Bien Común y cristianismo. III. Otras posiciones destacadas y sus consecuencias sobre el Bien Común. IV. A modo de conclusión: vivir en la esperanza del Bien Común. V. Bibliografía.

**Resumen:** Vivimos en una sociedad global y multicultural, basada en la convicción de que es imposible individualizar valores compartidos. De aquí que intentar hacer un relevamiento histórico de la noción de Bien Común sea una tarea tan compleja como querer encontrar un bien que pueda ser considerado común. A lo largo de la historia de la humanidad, la pregunta por este tema colapsó la filosofía, la política, la economía, la religión; al punto tal que las diversas consideraciones, en muchos casos, lejos de lograr acuerdos, justificaron grandes egoísmos. Por ellos es que este escrito tiene como finalidad, tras un escueto repaso de algunas de las doctrinas más relevantes, generar un espacio de reflexión que nos permita repensar cuál es el estado de la cuestión hoy día y sus posibles causas, para así poder construir un nuevo paradigma de convivencia en paz.

---

\* María Laura Picón es Doctora en Filosofía por la Universidad Católica Argentina, y docente Protitular en la misma Universidad. Es autora y traductora de numerosos libros y artículos vinculados al pensamiento de Jacques Maritain y a la filosofía contemporánea. Miembro Colaborador del Instituto Internacional Jacques Maritain (Roma). Miembro del Comité de Redacción de la Revista digital EFT. Responsable académica y editora de la Revista digital Esperanza en Con-Texto ([www.e-contexto.com.ar](http://www.e-contexto.com.ar)).

Ya decía Tomás de Aquino que el sentido común era el menos común de los sentidos y yo me atrevería a parafrasearlo y atribuirle esta extrañeza, también, a la noción de Bien Común.

Si hoy día tuviésemos que enfrentarnos a la difícil tarea de encontrar un bien que pueda ser considerado común, no estaríamos exentos de dificultades. Vivimos en una sociedad global y multicultural, basada en la convicción de que es imposible individualizar valores compartidos.

A lo largo de la historia de la humanidad, desde ARISTÓTELES hasta nuestros días, la pregunta por el Bien Común colapsó la reflexión filosófica, política, ética y religiosa. Mirando desde nuestro siglo XXI hacia atrás, parece mentira que tantos esfuerzos de reflexión no hayan servido para evitar guerras, litigios, muertes y, hasta en algunos casos, hasta hayan servido para justificar terribles egoísmos. Nuestro tiempo parece estar asistiendo a la agónica dificultad de crear una política que no deserte de su compromiso por el Bien Común.

Reparar la historia del pensamiento atendiendo a la noción de “Bien Común” supone no sólo ser un simple espectador de lo acontecido, sino encarar —por qué no— una labor reflexiva y crítica de la historia, que nos ayudará a darnos cuenta dónde, cómo y por qué estamos donde estamos hoy.

LOPE DE VEGA, el gran escritor español, valiéndose del privilegiado papel que juega la literatura (como cualquier arte) en el desarrollo socio-cultural de una nación, articulado en una comedia como lo fue Fuenteovejuna, intentó mostrar la realidad de la España del s. XVI y XVII. Fuenteovejuna es la trasposición de un evento social. Opera como una microsociedad, donde el pueblo se une castigando el despotismo del Comendador para restaurar los valores perdidos en pos del Bien Común. Así la obra se comporta como un paradigma metahistórico, que permite reflexionar sobre la problemática de un momento recreando dicha realidad.

La historia y la literatura comparten el mismo impulso: en el acercamiento al lector a los acontecimientos, le entrega, sin querer, las herramientas necesarias para capturar la esencia problemática de la sociedad que refleja. En ambos casos se escudriña el suceso, se lo narra, se evita su olvido y se perpetúan los acontecimientos.

De aquí que la propuesta para este capítulo sea un poco la propuesta de Lope de Vega en Fuenteovejuna, a saber: reflexionar sobre la noción de Bien Común a través de la historia y a partir de la historia. No se

trata aquí sólo de dar a conocer cuáles fueron las posturas más relevantes sobre el Bien Común a lo largo de la historia del pensamiento —cosa que excedería cualquier pretensión seria de abordar el tema— sino, adoptar una visión crítica, a fin de que no se trate sólo de una teorización vacía sino, como mencionábamos anteriormente, de repensar cuál es el estado de la cuestión hoy día y sus posibles causas, para así poder construir un nuevo paradigma de convivencia en paz.

## I. EL BIEN COMÚN EN LA *POLIS* GRIEGA

La talla de un filósofo como ARISTÓTELES no sólo deslumbró a Tomás de Aquino, sino que siglos más tarde fue reinterpretado por el Antiguo Régimen y en el siglo XX repensado por el fascismo —en sus múltiples formas—, por la derecha liberal y de izquierda y hasta por la izquierda totalitaria. Todas estas vertientes nos hablan de lo varipinto y complejo del pensamiento aristotélico, aunque también nos advierte de la imposibilidad de considerarlo unívocamente.

Según Roberto BOBBIO, el primero en afirmar que el fin de la sociedad política es “vivir bien”, es decir, el Bien Común, fue ARISTÓTELES quien, en la *Política*, concebía a la *polis* como un conjunto de familias (ARISTÓTELES, 1999: I.1-2). Así, al igual que su maestro PLATÓN lo hiciese años antes, sin tanta precisión como él, distinguía las instituciones buenas (reinos, aristocracias, *politia*) de las corruptas (tiranía, *oligarchía*), tomando como criterio que aquellas que persiguen el bien son las que, además, persiguen el bien de todos, mientras que las corruptas sólo buscan el beneficio del gobernante.

Agrega a esta idea, que si bien la *polis* es un conjunto de familias, también es cierto que su estructura es diversa a la de esta última. Mientras que la familia es una sociedad de desiguales —donde el padre está por encima de la madre y ésta por sobre los hijos y éstos, por último, tienen por debajo a los esclavos— la *polis* se trata de una sociedad de libres e iguales. De aquí que si, para el Estagirita, la mejor forma de gobierno en una familia es la monarquía, el mejor gobierno de la *polis* será una *politia* o especie de democracia moderada.

En la *Política*, dice: “Hay que suponer, en consecuencia, que la comunidad política tiene por objeto las buenas acciones y no sólo la vida en común” (ARISTÓTELES, III, 9, 1280b-1281<sup>a</sup>). De este modo no sólo el Bien Común es superior por ser el bien del todo social —cabría preguntarnos quiénes eran para ARISTÓTELES parte conformadora de ese “todo

social” — sino por su esencial índole moral: antes que versar sobre bienes públicos (calles, plazas, etc.) está construido por la virtud, es decir, por todo aquello que desarrolla de manera positiva y estable al ser humano de acuerdo a su naturaleza profunda.

Tanto PLATÓN como su discípulo coincidieron en muchos puntos respecto de las causas de la crisis en las *polis* aludiendo, desde ese entonces, al peligro de abandonar la cosa pública por parte de los gobernantes, aunque dentro de este peligro no incluyesen la tensión entre las clases sociales o la exclusión de la mujer del ámbito político.

En ambos pensadores encontramos, también, un acuerdo respecto de que el Estado perfecto, si bien es pensable, es difícil de hallar en la realidad, para lo cual serían necesarias nuevas leyes e instituciones. Pero en el afán de buscar un modelo para una polis perfecta, Platón concebirá en la República al bien como armonía y caracterizará al político como el “pastor del rebaño humano” (PLATÓN, 1984d, 257a-268d) aunque en la búsqueda del Bien Común de la *polis*, considerará que son los dirigentes de la ciudad los que sólo podrán actuar en beneficio común si no poseen nada en privado, excepto su cuerpo. A propósito de este pensamiento, hubo quienes llamaron a esta postura “comunismo platónico” dado que prohibía la propiedad privada a los guardianes de la polis y les exigía poner todo en común. Así, el Bien Común de la *polis* suponía una ciudad fundada con miras a una felicidad de todos los ciudadanos (léase literalmente y entiéndase quienes eran ciudadanos realmente).

Claramente se pone de manifiesto que PLATÓN no distinguió entre el bien individual y el de la comunidad, puesto que uno y otro coincidían plenamente, pero sí es interesante destacar que para PLATÓN, como nota Félix LAMAS, la amistad tenía el papel de configurar la unidad de la comunidad en torno al Bien Común. Identificados los distintos grados de amor y amistad, restan los distintos fines de cada grupo social quedando para el político la tarea de conducir estos bienes privados a un bien último común. Así, la tarea propiamente política es la unidad y la concordia de la ciudad. Sin un Bien Común la ciudad se disuelve en la discordia, pues prevalece la lucha de los intereses particulares entre sí. Esa unidad política resulta de la amistad política, que está en la base misma de la vida social.

Para ARISTÓTELES, como ya hemos mencionado, la ética y la política debían retroalimentarse: la vida feliz sólo se conseguía en la *polis* y ésta tenía como finalidad la “buena vida” de los ciudadanos. Pero en lo que respecta al “comunismo” no estará de acuerdo. La *polis* es el espacio en

donde el animal político o social encontrarán su propio fin, su perfección y su bien. No será posible una ciudad perfecta, pero sí una *polis* plural, en la que la propiedad sea en parte común y en parte individual y sostuvo que la posesión de propiedades privadas, en tanto se pongan al servicio de los otros, será mejor que tener todo en común.

Sin embargo, pese a los aparentes atinos, el pensamiento aristotélico tiene sus limitaciones, a saber: que sólo el Bien Común es alcanzable en la *polis* y como ciudadanos libres. Si recordamos que los ciudadanos libres eran sólo una porción muy pequeña de la *polis*, debemos entender que para el Filósofo, el “bien” es la vida contemplativa y lo “común” será aquello que tenga relación con el grupo reducido y selecto de destinatarios.

Más allá de las diferencias que encontremos entre las diversas concepciones filosóficas, es importante destacar que el concepto de Bien Común es clave si queremos hablar de una sociedad ordenada o de un espacio de realización individual. Sin embargo el concepto de Bien Común asumido desde esta tradición posee limitaciones que impiden rehabilitarlo por completo según las condiciones hoy existentes.

## II. BIEN COMÚN Y CRISTIANISMO

En los albores del siglo XII, la tradición tomista, sostuvo sobre la base aristotélica y creacionista, que el fin de la sociedad es el Bien Común, entendido como la realización de todas las facultades, materiales y espirituales de cada uno de sus miembros. Así lo manifiesta en el Comentario a la Ética a Nicómaco Santo Tomás de Aquino, cuando sostiene que la comunidad tiene como finalidad el “bien vivir” de todos sus integrantes, razón por la que el objeto de la ciencia política debe ser el *bonum commune civitatis*.

Carlos CARDONA en su libro *La Metafísica del Bien Común*, refiriéndose a lo que el Aquinate expresa en la *Suma Teológica*, rescata la médula su pensamiento genuino, para quien “el Bien Común [...] y el bien singular [...] no difieren solamente según lo mucho o lo poco sino según la diferencia formal: pues una es la razón del Bien Común y la otra la del bien singular, como una es la razón del todo y otra la de la parte” (Tomás de Aquino, II-II, q. 58, a. 7).

En definitiva, Santo Tomás de Aquino en plena Edad Media, señaló los tres requisitos básicos para la existencia del Bien Común de una sociedad, a saber: la unión de todos sus miembros fraternalmente; la

unión de las fuerzas de todos para colaborar en la concreción del Bien Común, y la abundancia suficiente de bienes humanos, externos e internos, materiales y espirituales, intelectuales y morales de lo cual resultará la paz social, el Bien Común.

En lo que respecta al Estado considera que su tarea es salvaguardar la unidad del cuerpo social y promover el Bien Común, responsabilidad del gobernante. Ahora bien, si para el Aquinate a quien le corresponde velar por el Bien Común es al soberano ¿cómo tener la certeza de que el soberano sabe cómo salvaguardar el Bien Común y no tiene que esclarecerse nada? Es bien sabido que el Estado y su dirigente pueden fallar en la interpretación de lo que ha de considerarse como Bien Común y hasta pueden llegar a imponer, hasta de modo legal, una visión de las cosas sin que el ciudadano pueda reclamar. Este peligro puede ser contrarrestado si se entiende el Bien Común no sólo como una incumbencia del Estado y del gobernante sino como de todos y cada uno de los ciudadanos.

Con el fin de la escolástica y el comienzo de la modernidad, la temática del Bien Común sufre teorizaciones, transformaciones y hasta algunas posturas llegan a eclipsar su relevancia. Autores de la talla de los contractualistas o del mismo LOCKE, vuelven a poner sobre el tapete la cuestión del Bien Común, y será Jacques MARITAIN quien vuelva de forma explícita a tratar la problemática.

En el siglo XX la posición de Jacques MARITAIN al respecto es ejemplar. Imbuido del pensamiento arriba expuesto, sostuvo que lo que constituye el Bien Común de la sociedad política no es el conjunto de bienes de utilidad pública, ni sólo el entramado de leyes justas, ni las grandes tradiciones o gestas históricas ni los tesoros de la cultura. Antes bien, para el filósofo francés, el Bien Común comprende todas las cosas mencionadas, pero también la conciencia cívica, las virtudes políticas, la virtud, el heroísmo, y todo aquello que ayude al hombre a perfeccionar su vida y libertad. No se trata, por tanto, de una sumatoria de bienes individuales, sino el bien del cuerpo social.

Para el filósofo francés, el hombre no es sólo un individuo sino también una persona, es decir materia y espíritu conjuntamente. De aquí que la sociedad no sea sólo una comunidad de individuos sino de personas. Es en esta realización donde se halla el humanismo integral que ve al hombre en su doble dimensión individual y personal. Esto le permite afirmar al autor, que el hombre es capaz de elevarse por sobre el universo y unirse, así, a todos los seres espirituales.

Su personalismo le atribuye a la sociedad, por sobre todas las cosas, la tarea de ayudar al hombre a realizar sus fines más altos, creando, en el orden temporal, condiciones idóneas para asegurarse el ejercicio de esta independencia y autonomía que, teniendo como fundamento la libertad humana, se supere en la realización concreta de su esencia espiritual. Por esta razón la sociedad toda se orienta hacia la realización del Bien Común. Según Jacques MARITAIN esto será posible en la medida en que el sistema económico redistribuya los bienes y conceda a los trabajadores las utilidades; con un ordenamiento político basado en una democracia laica pero de inspiración cristiana en la que el gobierno de la *res publica* contemple las elecciones del pueblo, recordando que su poder lo recibe por participación de Dios.

En el humanismo personalista, el hombre, más que individuo, es persona. La persona humana es la causa final y eficiente de todo el ordenamiento jurídico. El punto de partida para la comprensión y la ejecución del Bien Común —en oposición al bien limitado, sectorial, corporativo o individual—, es la condición de la persona humana y es también el único elemento común dentro de la diversidad y la multiplicidad de las realidades humanas individuales.

Un cierto paralelismo con la posición Maritainiana podemos encontrar en MOUNIER. Intentando superar los límites del existencialismo de KIERKEGAARD, promulgó una visión política basada en una democracia pluralista articulada, capaz de valorar la diversidad. Desde esta óptica, el ideal democrático de MOUNIER, está ligado a una renovación de las conciencias sin las cuales es imposible pensar su realización. Dicha comunidad personalista es el lugar en el cual cada uno podrá realizar la totalidad de su vocación continuamente fecunda y la comunión del conjunto será la resultante viva de los objetivos singulares.

Como es manifiesto, la comunidad es la resultante del conjunto de las aspiraciones personales, vértice de todas las formas de vida social humana, y que las trasciende.

Si bien la vertiente aristotélica tuvo una muy buena acogida en los pensadores católicos, también fue indirectamente asumida por protestantes. El tema del Bien Común ligado a la responsabilidad moral en la vida política y democrática fue una preocupación para Dietrich BONHOEFFER, un joven pastor protestante símbolo de la resistencia alemana contra el nazismo. Lo impactante de este autor quizás sea su semejanza con los Padres de la Iglesia y con otros pensadores cristianos de los primeros siglos. Si bien no encontramos declaraciones expresas

acerca de la naturaleza del Bien Común en el pastor alemán de principios del siglo XX, BONHOEFFER afirma que el eje sobre el cual se articula la equívoca búsqueda del Bien Común es la dureza de corazón, responsable de lo que él llama “maldad abismática”. Dicha maldad es la que a su juicio transformó los vicios privados en virtudes públicas y lo que amenaza la vida humana y la de la naturaleza. De aquí que el desafío propuesto por el autor sea la hermandad (o fraternidad en términos tomistas- mariteinianos) cristiana, como realidad divina pero no ideal. No se trata de una realidad psíquica, ni de juntarse arbitrariamente sino de vivir en comunidad, poniendo en práctica los principios y valores de la fe cristiana en medio de un mundo que atenta contra todo principio del Bien Común y la conservación de la vida. Para BONHOEFFER, en la medida en que la comunidad cumpla su rol, estará proclamando un testimonio personal, comunitario y basado en la voluntad de Dios.

Para completar esta línea de pensamiento, cabría mencionar a la Doctrina Social de la Iglesia. Gracias a los debates conciliares y a los nuevos escenarios antes lo que la Iglesia tuvo que enfrentarse desde final de siglo XIX —pensemos el caso de León XIII y la encíclica *Rerum Novarum*—, el debate sobre el Bien Común adquirió un tinte personalista. La Iglesia, no sólo la resemantizó sino que sumó una nueva valoración de la subjetividad, de la libertad, de la conciencia, para que pudiera notarse con claridad que el bien de la comunidad tiene que orientarse por una antropología basada en la persona, única portadora de un valor absoluto del cual derivan sus obligaciones morales.

León XIII renovó el pensamiento tomista. Urgido por la situación social de su tiempo, la Revolución Industrial del siglo XIX, las desigualdades sociales y las injusticias a los obreros, en pleno desarrollo del salvaje capitalismo y el incipiente comunismo, la aparición de la encíclica *Rerum Novarum* constituyó un documento de referencia e inspiración para todas las acciones cristianas en el ámbito de lo social. Autores como MARITAIN o MOUNIER, arriba mencionados, sintieron una gran consonancia con este espíritu.

Tiempo después, el Concilio Vaticano II, en la *Gaudium et Spes* expresó acerca del Bien Común que se trata de: “[...] el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y fácil de la propia perfección” (*G.S.* N° 26).

Releyendo a los filósofos de la modernidad, y siendo un filósofo y teólogo contemporáneo, Karol WOJTYLA, el Papa Juan Pablo II en *Sollicitudo Rei Socialis*, dirá:

“El hecho de que los hombres y mujeres, en muchas partes del mundo, sientan como propias las injusticias y las violaciones de los derechos humanos cometidas en países lejanos, que posiblemente nunca visitarán, es un signo más de que esta realidad es transformada en conciencia, que adquiere así una connotación moral. Ante todo se trata de la interdependencia, percibida como sistema determinante de relaciones en el mundo actual, en sus aspectos económico, cultural, político y religioso, y asumida como categoría moral. Cuando la interdependencia es reconocida así, su correspondiente respuesta, como actitud moral y social, y como ‘virtud’, es la solidaridad. Ésta no es, pues, un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el Bien Común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos” (Juan Pablo II, N° 38).

Más tarde en *Centesimus annus*, aclarará que el Bien Común no es la simple sumatoria de los bienes individuales sino una equilibrada jerarquía de valores necesarios para preservar la dignidad humana y sus derechos.

En este breve repaso de pensadores de inspiración cristiana que plantearon el tema del Bien Común, hallamos la importancia que tiene el hecho de que en una comunidad política el Estado o sus instituciones no sean considerados como fundamento del Bien Común sino como instrumentos suyos. De aquí que la economía o cualquier sistema reglativo debe contribuir en la procura de la satisfacción de las necesidades pero también está en las manos de los ciudadanos la tarea.

### **III. OTRAS POSICIONES DESTACADAS Y SUS CONSECUENCIAS SOBRE EL BIEN COMÚN**

En lo expuesto en el punto anterior, queda manifiesta, que la concepción aristotélico-cristiana acerca del Bien Común, aún con sus diferencias, tuvo gran relevancia en la historia del pensamiento. De una u otra extracción, cristianos y no cristianos, asumieron dicha impronta. Sin embargo, no faltaron quienes deliberadamente se opusieron a ella, la criticaron y expusieron posturas contrapuestas. Con el racionalismo moderno, la Revolución Industrial, la aparición de nuevos mercados, las cuestiones económicas comenzaron a emparentarse con las antropológicas y éticas. Así es como, a partir del siglo XVII, comenzaron a tomar forma nuevas ideas cuyas consecuencias sobre la noción de Bien

Común fueron sumamente importantes. Ni qué hablar del siglo XX, altamente prolífico en esta materia, propiciando un ámbito fértil para el arraigo de ideas liberales, neoliberales, marxistas, contractualistas, entre otras.

No es ajeno al conocimiento de muchos, el hecho de que la lucha del siglo XX en materia económica la libraron HAYEK y KEYNES. Amigos, pero rivales intelectualmente; HAYEK, economista austriaco nacionalizado en Inglaterra y Premio Nobel en Economía, representó el pensamiento liberal y fue apóstol del libre mercado. KEYNES, inglés de pensamiento socialista, apoyó el intervencionismo estatal y fue padre contemporáneo del Estado burocrático, iniciado por Luis XIV en la segunda mitad del siglo XVII.

Para el primero, las libertades individuales son importantes, y una intervención estatal no debería estar encaminada a estimular o desestimar la economía, sino en crear un conjunto de reglas, bajo las cuales las decisiones libres de cada persona lleven a un resultado socialmente deseable. “[...] en una sociedad libre el bien general consiste, principalmente, en facilitar la búsqueda de fines individuales desconocidos” (HAYEK, 1989: 75), no existiendo un Bien Común sino sólo bienes individuales.

Para el segundo, una intervención activa del Estado por medio de una política macroeconómica anticíclica alcanzaría para regular y controlar los ciclos económicos.

Es importante aclarar que ni el pensamiento hayekiano ni keynesiano manejan la categoría escolástica tradicional de “Bien Común”, sino la de “bien público” o, como subrayamos más arriba, la idea de “bien general”. Dichos términos no son idénticos aunque sí podrían operar como análogos. Si el Bien Común es un fin común a todos los integrantes del marco social —según HAYEK—, y ese fin común es un conjunto de condiciones que facilitan el desarrollo de cada persona, en ese conjunto de condiciones, el ejercicio de las libertades individuales jugaría un rol esencial. Por ende, ese fin común podría ser plenamente compatible con la diversidad de fines personales que el ejercicio de las libertades individuales permite desplegar.

Lo cierto es que la tesis de base que subyace aquí es la del hombre en cuanto individuo y propietario de sí mismo y no como parte de un todo moral más amplio. La propiedad de sí y de sus capacidades es el fundamento de su libertad por lo que la sociedad no será más que el conjunto de individuos libres e iguales que se relacionan entre sí como

“propietarios” de sus capacidades. Sobre esta base se sostiene una de las consecuencias antropológicas más peligrosas, a saber: un ideal tipificado como máxima satisfacción de los deseos individuales, terreno fértil para la aparición del utilitarismo.

El utilitarismo individualista, que libera al individuo a tomar como legítimos sus fines más egoístas, vuelve inviable la idea de justicia asentada en el Bien Común. Pero ¿cómo pueden provenir de un acuerdo del querer individual las normas y reglas?, por ejemplo.

En esta línea, el utilitarismo termina identificando el fin de la sociedad con la máxima satisfacción de los deseos, propone una idea de bienestar difuso, fundado en categorías numéricas, cuya realización parecería depender sólo de un problema meramente tecnológico.

Expresado a modo de ecuación: una sociedad política sería más justa cuanto más alto fuese el número de bienes que consiga producir y garantizar. Y esta misma ecuación tiene su correlato ético: si la felicidad de una persona es un bien para ella, la felicidad general es un bien para el todo.

En el caso del individualismo —estrechamente unido al utilitarismo, como puede observarse— la emancipación del individuo de cualquier vínculo social es la negación del universal. Esta falsa idea, que hizo de la libertad humana la regla soberana de todo orden moral, universal y trascendente, pregona que cada individuo abstracto es la norma y la fuente de todo derecho. En última instancia, supone al hombre individual como fuente de verdad cayendo, sin darse cuenta, en las garras de una doctrina anárquica, capaz de negar la pertenencia del hombre a la sociedad.

John RAWLS, aparece en escena con la intención de presentar una teoría alternativa al utilitarismo y al contractualismo antes mencionados, proponiendo la teoría de la justicia como equidad. Pero una vez más, encontramos una doctrina que no está sustentada sobre la idea de Bien Común. Lo justo, para este autor, consiste en asegurarle a cada individuo lo mínimo para que pueda desarrollar su vida como le plazca, puesto que las personas consideran el bien de modos diversos. Según el autor, pensar en un bien que se imponga sobre otros como el más conveniente sería atentar contra la libertad.

Por más que esta idea haya sido acuñada con la intención de contraponerse al utilitarismo político, que persigue la máxima utilidad para el mayor número de personas, lo cierto es que RAWLS, sin quererlo quizás, atenta también contra la idea de Bien Común, acusándola de ser

una expresión impositiva y de violar las libertades individuales. Surge así la proclamación de la “pluralidad de valores” que no es otra cosa que un “pluralismo (mal entendido) como valor”.

Es evidente que la noción de identidad en la concepción liberal está vinculada a la elección permanente aunque dentro de un marco jurídico que se ha establecido contractualmente. La construcción de la identidad en el liberalismo es la aceptación de la diferencia, de la “otredad” como referencia a las particularidades de cada persona; sin embargo, todas esas diferencias deben estar sometidas a un marco normativo que posibilite la producción y reproducción del orden social.

Dice SANDEL a propósito de esto:

“Si el bien no es otra cosa que la satisfacción indiscriminada de las preferencias de modo arbitrario, sin tener en cuenta el mérito, no es difícil imaginar que lo justo tenga mayor peso. Pero en realidad, el *status* moralmente devaluado del bien debe, inevitablemente, hacer dudar también del *status* de la justicia. Porque una vez que se admite que nuestra concepción de bien es arbitraria, resulta difícil entender que la más alta de las virtudes sociales deba ser aquella que nos permita perseguir tanto cuanto nos impongan las circunstancias” (SANDEL, 2004:184).

Como lo hace notar SANDEL, para los liberales de tipo kantiano como RAWLS la prioridad del derecho sobre el bien significa no sólo que no se pueden sacrificar los derechos individuales en nombre del bienestar general, sino también que los principios de la justicia no pueden ser derivados de una concepción particular de lo que es bueno en la vida. La idea de justicia rawlsiana puede definirse como “imparcialidad”, pues tiene que ver con la manera cómo las instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan los réditos provenientes de la cooperación social. A fin de superar el contractualismo hobbesiano, propone una alternativa al estado de naturaleza, en el cual, a causa del velo de la ignorancia, sería posible determinar principios básicos de justicia a través de la imparcialidad.

¿Qué características esenciales encierra esta postura? Primeramente, el hecho de que ninguno conoce su lugar en la sociedad, ni dones, ni habilidades, ni inteligencia, propia y de sus semejantes. En segundo lugar, para llegar a la imparcialidad es necesario que las partes hagan un esfuerzo racional para decidir los principios generales. Pero si es así ¿acaso no estamos otra vez en presencia de un contrato, en el que Estado y ciudadanos están implicados por igual? ¿Cómo es posible superar

el contractualismo con otro contrato, aunque la dominación tienda a disipar dicha sospecha?

En el contractualismo o pactismo, el contrato aparece como más importante que los contrayentes ya que su contenido es mínimo, puesto que el único sustento que posee es la necesidad de asociación para la vida política. Baste sólo recordar la crítica dura que el mismo Jacques MARITAIN realizó al núcleo del *“Contrato Social”* de Jean-Jacques ROUSSEAU, poniendo de manifiesto que la voluntad general debe ser aquella sustentada en una voluntad superior invisible, trascendente y no en la voluntad de la simple mayoría o del consenso. De este modo acusa a ROUSSEAU de pregonar un Estado totalitario, aunque no fuera su intención hacerlo.

El contractualismo falla por su naturaleza voluntarista, impositiva, no posee un contenido concretamente determinado. Fuera del núcleo del contrato no hay otro objeto que sea determinado por las necesidades concretas y reales del grupo. Aún cuando el acuerdo de voluntades sea en pos de la concordia, ésta para el contractualismo, es el acuerdo.

Por último, y coronando todo lo anterior, sosteniendo la construcción rawlsiana, está firme el principio del liberalismo según el cual no puede existir una sola concepción de la eudaimonia, del bienestar, que pueda imponerse a todos, sino que cada uno debe tener la posibilidad de buscar su felicidad como le parezca, fijarse a sí mismo sus propios objetivos y tratar de realizarlos a su manera.

Tras este breve paneo, queda manifiesto que el liberalismo, individualismo y utilitarismo y contractualismo son parte de un mismo problema. En ninguno de los casos se salvaguarda al Bien Común. Lejos está pensar que el totalitarismo de tipo comunista sería la salvación o alternativa viable al individualismo, pero curiosamente fue el mismo individualismo burgués quien desembocó, fatalmente, en el estatismo. Así, el Estado reemplaza a la verdadera comunidad y por ello las responsabilidades individuales le son transferidas.

Individualismo y colectivismo, comparten, también, las mismas fuentes epistemológicas, que provienen de un racionalismo radical en el que el hombre mismo hace de sí la principal víctima de su obstinada especulación.

Ambas doctrinas, antitéticas a primera vista, parten del mismo principio y comparten la misma raíz: el materialismo. Vale aquí recordar el pensamiento de Jacques MARITAIN sobre las tres formas del mate-

rialismo: el individualismo burgués, el individualismo comunista y el anticomunismo totalitario.

Bien sabido es que, para compensar el individualismo, surgió la crítica que tuvo su origen, años antes, en Francia con SAINT SIMON y en Inglaterra con Robert OWEN, aunque podemos nombrar entre muchos a PROUDHON también y, que más tarde, fue continuada por MARX que propuso un análisis de la historia a partir de la dialéctica entre capital y trabajo. En su crítica al liberalismo, deslinda de responsabilidad a los patrones diciendo que la explotación ejercida no surge de su maldad o moralidad sino de las estructuras y relaciones de producción con el liberalismo. La historia de la humanidad es la historia de la lucha, que consiste en la sustitución de clases y formas de opresión. Será tarea de la revolución instaurar el colectivismo.

El colectivismo es la ideología de base de los sistemas totalitarios antiguos y modernos. Podríamos mencionar al comunismo, fascismo, nazismo, y todas sus variantes (stalinismo, leninismo, etc.) sin por ello dejar de lado sus características comunes.

En términos generales, el colectivismo es conocido por buscar el bienestar del grupo antes que el bien individual particular. Aún más, el bien individual puede ser “sacrificado” en pos del bien de la mayoría.

Tras la frase tan escuchada: “lo hacemos por el bien de todos” se esconde la justificación de la manipulación individual para justificar acciones colectivas.

La diferencia entre el colectivismo y el individualismo es de método, no de fondo. Si se enfatiza lo social sobre lo individual, se corre el riesgo de convertir lo social en lo único valedero, desposeyéndolo de los valores individuales. El derecho de la sociedad se mira “frente” al derecho de los individuos y no se concibe al individuo “dentro” de lo social.

Según esta postura, el Bien Común sería el bien del todo social sin considerar por ello el bien individual que debería estar considerado dentro de él. Tal como lo expusiera MARX, los hombres se reúnen en grupos, donde el mayor y más poderoso subsumirá al más débil. Quien pertenezca al grupo más grande será poseedor de los derechos, mientras que el menor no tendrá ninguno.

Bajo un sistema de este tipo, millones de campesinos soviéticos fueron exterminados por ley, una ley que justificaba, so pretexto de beneficiar a la mayoría, matar a los kulaks. Algo semejante sucedió con el nazismo.

La pregunta que de esto surge es: ¿qué principio, moralidad o derechos individuales puede reconocer un sistema de éste tipo? Parece increíble, pero así todo, sigue hablando de Bien Común.

Otra visión interesante para considerar es la de Amartya SEN. El trabajo de SEN ha producido una nueva comprensión de las catástrofes que aquejan a los más pobres de la sociedad pues cuestiona la perspectiva común según la cual las hambrunas se deben principalmente a la falta de comida. Analizando varias catástrofes, demuestra que las hambrunas “se han producido aún cuando las existencias alimenticias no eran significativamente menores que en años anteriores”. La hambruna de 1974 en Bangladesh, por ejemplo, se debió a las inundaciones que elevaron los precios de la comida a la vez que disminuyeron las oportunidades de empleo agrícola. Sin dinero ni comida, los campesinos fueron afectados por el hambre en desproporción con el resto de la población. Amartya SEN sostiene que no se puede estimar el valor de los bienes a distribuir, razón por la que no podemos pretender una verdadera justicia, pues no tenemos manera de determinar la función para la cual estos bienes son útiles.

Para entender un poco más el tema apelemos al ejemplo concreto que da el escritor paquistaní Ziauddin SARDAR, para explicar el tema.

“Pensemos en tres chicos y una flauta. Ana dice que se le debería dar la flauta a ella porque es la única que sabe tocarla. Bob dice que la flauta se le debe dar a él dado que es tan pobre que no tiene juguetes. Carla dice que la flauta es suya porque es fruto de su trabajo. ¿Cómo decidimos entre estos tres reclamos legítimos?” (Ziauddin SARDAR, 2009).

Según la teoría de SEN los arreglos institucionales no resuelven la disputa de un modo aceptado universalmente, puesto que por más concepciones de “sociedad justa” que analicemos, ninguna es unidimensional ni nos ayudará a decidir quién se quedará con la flauta. Lo único que permitirá resolver la disputa de los niños será el valor que le demos a la búsqueda de la realización humana, a la eliminación de la pobreza y al derecho de disfrutar de los frutos del propio trabajo.

“Quién se queda con la flauta depende de la filosofía de justicia que uno tenga. Bob, el más pobre, tendrá el apoyo inmediato del igualitario económico. El libertario optaría por Carla. El utilitario hedonista peleará un poco pero eventualmente elegirá a Ana, porque ella obtendrá el mayor placer, ya que puede tocar el instrumento. Aunque las tres decisiones se basan en argumentos racionales y son correctas de acuerdo a

su propia perspectiva, llevan a resoluciones totalmente diferentes” (Ziauddin SARDDAR, 2009).

Como se deriva de lo anterior, para SEN, la justicia no es un ideal estático sino una noción pluralista con muchas dimensiones. Critica así, a los filósofos occidentales, quienes según su parecer, analizaron la justicia en términos singulares, utópicos, entretejiendo sus nociones de justicia en un contrato social imaginario entre los ciudadanos y el Estado, produciendo así una “sociedad justa” a través de instituciones estatales, arreglos sociales y la conducta correcta de los ciudadanos. Pero su gran crítica va dirigida a John RAWLS, a quien tilda de realizar planteos superficiales e irrelevantes, basados en instituciones específicas que serían un ancla firme para la sociedad y requieren de una resolución única y explícita del concepto de justicia. Así entendido el planteo de RAWLS, para SEN, sus teorías nada tienen de diferentes respecto de las de STALIN.

El economista indio repudia las teorías de la justicia que excluyen por definición a los pobres o que no hacen más que perpetuar la injusticia. Dentro de estas doctrinas ubica la de RAWLS, la que según su parecer, sólo trata de mantener el *statu quo*.

A todo esto SEN propone un nuevo enfoque de la justicia basado en la realización humana. Para ello es menester eliminar injusticias sobre las que “todos podemos concordar racionalmente”.

“Nada hay que podamos hacer respecto de la gente que muere de hambre fuera del control de todos. Pero podemos optar por hacer algo respecto de injusticias que emergen de una ‘intención’ consciente ‘de aquellos que quieren lograr determinado resultado’” (Ziauddin SARDDAR, 2009).

Su enfoque supone que para que una sociedad logre sus metas se requiere eliminar las principales fuentes de falta de libertad: la pobreza, al igual que la tiranía, las escasas oportunidades económicas, así como la carencia social sistémica, el descuido de las instalaciones públicas y la intolerancia o la actividad excesiva de los estados represivos

En este sentido, Amartya SEN matiza la idea de que el comportamiento basado en el puro interés propio no necesariamente debe estar influido por la identificación con los otros. La influencia de la identidad social en el comportamiento puede desviarse hacia una definición estrecha del interés propio, porque puede haber otras influencias, como la adhesión a normas de comportamiento aceptable.

Pero si bien la intención de SEN es que la justicia se base en el esfuerzo racional, poco dice acerca de cómo se lleva a cabo este esfuerzo.

Pero dejando de lado estas cuestiones, detrás del siguiente pensamiento de Amartya SEN, parecería esconderse su referencia al Bien Común:

“Cuando la gente en todo el mundo reclama más justicia global, no está clamando por algún tipo de ‘humanitarismo mínimo’”. Son lo suficientemente sensatos como para saber que un mundo ‘perfectamente justo’ es un sueño utópico. Todo lo que quiere la gente es la eliminación de algún arreglo escandalosamente injusto para fortalecer la justicia global” (Ziauddin SARDDAR, 2009).

#### **IV. A MODO DE CONCLUSIÓN: VIVIR EN LA ESPERANZA DEL BIEN COMÚN**

La esperanza es el único Bien Común a todos los hombres; los que todo lo han perdido la poseen aún. (Tales de Mileto).

Presentar un capítulo en un libro acerca de lo que sostuvieron pensadores e intelectuales importantes de nuestro mundo acerca del Bien Común es casi una tarea ciclópea, condenada —me atrevería a decir— a la injusticia con muchos de ellos. Pero si tomamos lo anteriormente expuesto como disparador para la reflexión, entonces bien ha valido la pena.

No cabe dudas de que pensar el Bien Común, directa o indirectamente, ha sido interés de muchos. También es cierto que en cada una de las doctrinas, por más solventes o acertadas que nos parezcan, no aportan una satisfacción total sobre el tema. Es como si algo quedase siempre por decir.

De aquí que me atrevo a afirmar que la realización del Bien Común tiene que superar, inevitablemente, obstáculos en su camino. Y dicha dificultad sólo puede ser eludida con la esperanza. Ella supone la certeza de alcanzar algo que satisfaga no momentáneamente, sino que dé plenitud integralmente. El Papa Benedicto XVI, en su Encíclica *Spe Salvi*, dice al respecto:

“A lo largo de su existencia, el hombre tiene muchas esperanzas, más grandes o más pequeñas, diferentes según los períodos de su vida. A veces puede parecer que una de estas esperanzas lo llena totalmente y que no necesita de ninguna otra. En la juventud puede ser la esperan-

za del amor grande y satisfactorio; la esperanza de cierta posición en la profesión, de uno u otro éxito determinante para el resto de su vida. Sin embargo, cuando estas esperanzas se cumplen, se ve claramente que esto, en realidad, no lo era todo. Está claro que el hombre necesita una esperanza que vaya más allá. Es evidente que sólo puede contentarse con algo infinito, algo que será siempre más de lo que nunca podrá alcanzar. En este sentido, la época moderna ha desarrollado la esperanza de la instauración de un mundo perfecto que parecía poder lograrse gracias a los conocimientos de la ciencia y a una política fundada científicamente. Así, la esperanza bíblica del reino de Dios ha sido reemplazada por la esperanza del reino del hombre, por la esperanza de un mundo mejor que sería el verdadero 'reino de Dios'. Esta esperanza parecía ser finalmente la esperanza grande y realista, la que el hombre necesita. Ésta sería capaz de movilizar —por algún tiempo— todas las energías del hombre; este gran objetivo parecía merecer todo tipo de esfuerzos. Pero a lo largo del tiempo se vio claramente que esta esperanza se va alejando cada vez más. Ante todo se tomó conciencia de que ésta era quizás una esperanza para los hombres del mañana, pero no una esperanza para mí” (Benedicto XVI, N° 30).

Si el Bien Común es el conjunto de todo aquello que posibilita que las personas y los colectivos alcancen su mejor desarrollo y perfección, cuando la sociedad logra sus objetivos comunes entonces esto se convierte en una fuente de esperanza. Es lamentable darnos cuenta que muchas personas se han estancado en sus desesperaciones y desilusiones. La vida y la historia, nos ha dicho el Papa, requieren de asumir con mayor entereza las esperanzas en las acciones emprendidas. Éstas, deben plantearse en el fundamento del respeto y la libertad. Lograr actuar con mayor sensatez nos permitirá actuar en el Bien Común.

La esperanza es un bien y el bien crea la esperanza.

## V. BIBLIOGRAFÍA

### Libros

ARISTÓTELES, *Política*, Espasa Calpe, Madrid, 1999.

BENEDICTO XVI, *Spe Salvi*.

BONHOEFFER, D., *Vida en Comunidad*, Sígueme, Salamanca, 1985.

LOPE DE VEGA, *Fuenteovejuna*, 19ª ed., Espasa Calpe (Colección Austral), Madrid, edición de Rinaldo FROLDI, apéndice de Abraham MADROÑAL, 1998.

- PLATÓN, *República*, 24ª ed., Eudeba, Buenos Aires, 1998, traducción directa del Griego de Antonio CAMARERO.
- Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, San Benito, Buenos Aires, 2006.
- HAYEK, F.A., *Legge, Legislazione e libertà*, Laterza, Roma, 1989.
- JUAN PABLO II, “Sollicitudo Rei Socialis”, en *Encíclicas de Juan Pablo II*, Edibesa, Madrid, 1998.
- , “Centesimus Annus”, en *Encíclicas de Juan Pablo II*, Edibesa, Madrid, 1998.
- LAMAS, F., *La Concordia Política (Vínculo unitivo del Estado y parte de la justicia concreta)*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1975.
- LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, Paulinas, Buenos Aires, 1999.
- MARITAIN, J., *La persona y el Bien Común*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1981.
- MILL, J.S., “Utilitarianism”, en *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. X, Universidad de Toronto, Toronto- Londres, 1969.
- SANDEL, M., *Il liberalismo ed il limite della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2004.
- Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, BAC, Madrid, 1994.
- , *Comentario a la Ética a Nicómaco*, Eunsa, Pamplona, 2001.
- , “De Regno”, en *Opuscoli Politici*, Studio Dominicano, Bologna, 1997.

### Artículos

- ZIAUDDIN, Sarddar, “The idea of justice”, *The independent*, edición del 21/08/2009, Londres.