

Una relectura de la noción de bien común y su relación con la economía¹

RESUMEN

La idea de bien común tiene su origen en la antigüedad clásica. Es posible rastrear sus antecedentes hasta Parménides con su noción de táxis (Krings 1966), pasando por Platón, los estoicos y, desde luego, Aristóteles.

El objetivo de este trabajo es repasar los aportes de algunos autores que incidieron fuertemente en la conformación del concepto en el pensamiento católico, procurando dar con una definición y estableciendo su relación con la economía. Tal como la comprendemos hoy, la noción fue especificada fundamentalmente en los últimos dos siglos, por autores que partieron del esquema conceptual elaborado por Tomás de Aquino. Por tal motivo comenzaré por sus antecedentes en el pensamiento de Aristóteles, como fuente lejana, y el Aquinate. A ellos se agregan, más cerca de nosotros, Antonio Rosmini y los jesuitas Luigi Taparelli y Heinrich Pesch. Posteriormente, es revisado brevemente el tratamiento que se da al tema desde algunos abordajes contemporáneos, como el enfoque de las capacidades, la ética del discurso y la economía civil. Por último, se presenta el desarrollo ofrecido por Bernard Lonergan, sj, sobre el problema del bien de la sociedad, que aporta una mayor diferenciación del concepto, más una breve mención al rol que le cabe a la economía como ciencia en la tarea de realizar el bien común, siguiendo sus aportes en la materia.

Palabras clave: bien común, bien social, moral social, orden, Lonergan.

ABSTRACT

The notion of common good has its origin in classic antiquity. It is possible to track its antecedents from Parmenides, with his notion of táxis (Krings 1966), passing through Plato, the Stoics and, of course, Aristotle. The objective of this work is to review the contributions of some

¹ Este artículo fue publicado como "Una reinterpretación de la noción de bien común y su relación con la economía", *Éthique et Économique / Ethics and Economics* 11 (2) (2014) 73-93.

DATOS DEL AUTOR:

Octavio Groppa

Título académico: Licenciado en Economía, Licenciado en Teología y Candidato a Doctor

Pertenencia institucional: Centro de Estudios en Economía y Cultura de la Universidad Católica Argentina

Cargo: Investigador

CONTACTO:
octaviogroppa@yahoo.com.ar

Recibido: 05/04/2017

Aceptado: 06/05/2017

authors who strongly influenced the conformation of that concept in Catholic thought, aiming to a definition and stating its relationship with economics.

As we understand it today, the notion was fundamentally specified in the last two centuries, by authors who departed from the conceptual scheme elaborated by Thomas Aquinas. For this reason I shall begin with its antecedents in the thought of Aristotle, as a distant source, and Aquinas. To them are added, closer to us, Antonio Rosmini and the Jesuits Luigi Taparelli and Heinrich Pesch. Subsequently, it is briefly reviewed the treatment given to the subject by some contemporary schools of thought, such as the capabilities approach, the ethics of discourse and civil economy. Finally, the development offered by Bernard Lonergan on the problem of the good of society (which brings a greater differentiation of the notion) is presented, plus a brief mention of the role that economics has as a science in the task of realizing the common good, following his contributions in the matter.

Keywords: bien común, bien social, moral social, orden, Lonergan.



EL BIEN COMÚN EN ARISTÓTELES Y TOMÁS DE AQUINO

ARISTÓTELES

Para hablar del bien común en Aristóteles debemos comprender primero qué entiende este autor por bien. En la *Ética Nicomáquea* el filósofo de Estagira define el bien del hombre como “una actividad del alma de acuerdo con la virtud” (Aristóteles 2004: 1098a, 17). Por su parte, la virtud se adquiere al obrar conforme a la “recta razón”, que es obra de la prudencia (*frónesis*), mediante la cual la persona que actúa elige la vía intermedia entre dos extremos viciosos por defecto o por exceso. La prudencia es, por tanto, una virtud de segundo orden, o virtud de virtudes, pues regula a las restantes (fortaleza, templanza, justicia) en tanto reconoce los medios para alcanzar el bien. A decir del Estagirita, la prudencia es un “modo de ser racional verdadero y práctico respecto de lo que es bueno y malo para el hombre” (1140 b, 2). El bien es, por tanto, el motivo, o en palabras de Aristóteles, el “principio de acción”. Sin embargo, “para el hombre corrompido por el placer o el dolor, el principio no es manifiesto, y ya no ve la necesidad de elegirlo y hacerlo todo con vistas a tal fin: el vicio destruye el principio” (1140b, 16ss). Es decir, hace falta contar de antemano con cierta aprehensión del bien (dirá más tarde Tomás de Aquino) para buscarlo.

El bien y la virtud quedan, por tanto, definidos recíprocamente. Esta definición recíproca de los términos es estricta, pero general o abstracta. En el campo de la ética no señala el camino para acceder al bien o crecer en la virtud, pues se supone ya, en cierto grado, aquello que se pretende alcanzar. Sólo puede pretender alcanzar la virtud quien ya la posee de algún modo. En este sentido, Aristóteles afirma que “la prudencia de nada servirá a los que ya son buenos, pero tampoco a los que no la tienen” (1143b, 29). Se trata, pues, de un problema circular para la pedagogía de la moral.

El problema del bien común es tratado en esta obra al analizar la amistad. La amistad es lo contrario del obrar por interés (1164a, 6). Se da entre iguales, y en la medida en que requiere

la comunidad de intenciones y deseos (1167b, 3ss) supone “hombres buenos” que obran racionalmente, o conforme a la recta razón o bien. Por el contrario,

los malos no pueden concordar excepto en pequeña medida, como tampoco ser amigos, porque en los beneficios aspiran alcanzar más de lo que les corresponde, y se quedan rezagados en los trabajos y servicios públicos. Y como cada uno desea estas cosas para sí, critica y pone trabas a su vecino, y si no se atiende a la comunidad, ésta se destruye (1167b, 8ss).

En otras palabras, la subsistencia de la sociedad requiere la coherencia de las acciones entre los individuos que la conforman, y ésta es posible en la medida en que son virtuosos. En cambio, el conflicto permanente la desintegra. Tenemos entonces reunidos aquí los elementos esenciales que conforman el esqueleto para tratar la cuestión por la tradición tomista, que fundamenta la constitución de la sociedad a partir de la racionalidad de acciones y discursos, consecuencia de la relacionalidad *ontológica* del ser humano (*zoón politikón*).

TOMÁS DE AQUINO

Tomás de Aquino tampoco desarrolló propiamente una moral social de manera sistemática, como sí lo hizo con la moral individual. Su reflexión sobre el bien presenta un andamiaje decididamente aristotélico, aunque su término final o trascendental –Dios– es diferente, lo que modifica radicalmente el pensamiento de Aristóteles. Para Tomás, el bien moral surge de la combinación de tres elementos: la determinación del fin virtuoso –tarea de la razón práctica–, la inclinación del agente a la virtud, es decir, el deseo de ser virtuoso (lo cual ya supone, como hemos visto en Aristóteles, cierto grado de virtud), y en tercer lugar, la apropiada elección de las acciones que permiten alcanzar en las circunstancias concretas de lugar y momento el fin comprendido y deseado (Sousa-Lara 2010). En otras palabras, la razón práctica determina la bondad del fin y escoge los medios y acciones que conducen allí. Pero el bien se alcanzará sólo si la persona pasa a la acción. En consecuencia, como la realización del bien requiere su previa aprehensión afectiva, se da un proceso de retroalimentación entre la comprensión inteligente del problema y la virtud del agente que va progresando a medida que descubre mejor la realidad.

El bien común, por su parte, es el fin de cualquier comunidad. La determinación de este fin depende del lugar que ocupa la determinada comunidad en un orden jerárquico. Las comunidades típicas en el pensamiento tomista son la familia, el Estado, la Iglesia. El grado sumo de bien común es Dios, fuente de todo bien y bien último al que se ordenan todos los bienes particulares (*Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 17 n. 6; *S Th* I, q. 60 a. 5 ad 5).

Tomás tiene una comprensión jerárquica de toda la realidad, la cual deriva de su metafísica y se proyecta sobre su interpretación del universo, de la biología, de la sociedad, de la política y de la acción humana (moral). El Ser en general presenta un orden jerárquico, desde Dios a las plantas (incluyendo ¡los ángeles!). En este marco, es clave la noción de *ordo*, que recibe de San Agustín y del Pseudo-Dionisio, y heredera de las ideas de *táxis* y *kosmos* de la antigua Grecia. El orden del mundo es una unidad o entidad compleja que deriva de las *relaciones* entre los miembros que lo constituyen (Krings 1966) e implica su carácter inteligible, es decir, comprensible (en el sentido de no absurdo).¹

¹ La metafísica tomista puede comprenderse como una serie de niveles de perfección hacia una mayor inteligencia o autoposición consciente. Es decir, un objeto inteligible supone un nivel superior inteligente que le proporciona su

La idea de *ordo* es correlativa a la de ley natural. Esta noción expresa que todas las cosas y aún los objetos posibles de la intencionalidad humana tienen (o, en el caso de la intencionalidad, deben tener) una racionalidad derivada de su lugar en el orden total. En la comprensión estática de la realidad en esos tiempos, la ley natural es la metáfora que se opone al absurdo como término de la acción humana.

En este marco, el bien común es la coherencia generalizada de todas las acciones, de modo que cada una de ellas alcanza su realización o fin. Por lo tanto, es el objeto de la ley (el aspecto social o colectivo de la ley natural) y coincide con lo que Tomás denomina "justicia legal" (*S Th I-II c. 90 a. 2 y 3*), en donde legal tiene este sentido ontológico. Esta ley no se impone heterónoma y coercitivamente, es decir, de modo forense (como sería el caso de la ley positiva), pues la virtud individual es (y aquí apela a un recurso platónico) participación en la ley general o bien colectivo (*S Th I-II c. 90, a.1 ad 1; c. 91 a. 6 co*).

Tal orden de los seres conduce a Tomás a distinguir entre fines próximos y mediatos de la acción moral. La acción moral es buena si su fin último lo es, de forma que su fin próximo esté alineado con aquél (*S Th I-II c. 19*). Este fin último es reconocido por la virtud de la prudencia que, como enseña Aristóteles, cumple la función de encontrar los medios para realizar la acción buena (*Super Sent.*, lib. 3, q. 2, a. 3. c.). Ahora bien, podemos afirmar que la virtud de la prudencia orienta nuestra razón práctica, es decir, se mueve en el campo de nuestro sentido común, en tanto ilumina los caminos de acción en lo concerniente a objetivos directamente relacionados con nosotros. Pero si el bien común es una configuración mediata respecto de las acciones individuales, entonces debemos concluir que no debería ser comprensible o claramente anticipable por la razón práctica.² La virtud de la prudencia no tendría función aquí. Se requiere, por tanto, un ejercicio teórico de la razón para comprender esta realidad compleja. En este sentido, Tomás expresa que es la razón intelectual o entendimiento teórico el que capta la unidad o sentido de la multitud de actos u operaciones que comprende la razón práctica (*Super Sent.*, lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1).³

El problema con que nos encontramos entonces es que no existe aprehensión afectiva del bien social, pues éste es una realidad compleja y mediata respecto de la acción humana, de forma que aún un sujeto que obra con honestidad de conciencia persiguiendo el bien puede incluso coadyuvar a la concreción de un mal social como consecuencia de efectos secundarios no intencionados e ignorados. En economía, por ejemplo, se observa esta posibilidad cuando se dan comportamientos defensivos (como la compra de moneda extranjera cuando se prevé una crisis económica) que pueden generar un efecto de manada que corrompe el orden social.

inteligibilidad. Esa es la relación entre la forma, en tanto principio actual, y la materia, que es el coprincipio pasivo que constituye el ente real. Análogamente, un ser inteligente supone (hoy diríamos "trascendentalmente") una Inteligencia completa que le dona su formalidad. Por ello Tomás considera que el orden del universo es una muestra de la existencia de Dios (*S Th I, c. 2 a. 3 co. 5*).

2 De hecho, Tomás considera que a veces la consecución del bien común lleva cierto daño o sacrificio desde la perspectiva de algún bien particular. Con todo, delega en la autoridad, en virtud de su posición, el poder de definir el bien común en concreto, atribuyéndole un grado de conocimiento que en nuestra época difícilmente aceptaríamos (*S Th c. 97 a. 4 co*).

3 Esta afirmación, sin embargo, no se concilia con lo expresado en *S Th II-II, q. 47 a. 10 co.*, donde sostiene que el bien común sí es objeto de la prudencia: "dado que es propio de la prudencia deliberar, juzgar y ordenar los medios para llegar al fin debido, es evidente que la prudencia abarca no sólo el bien particular de un solo hombre, sino el bien común de la multitud." Enseguida afirmará que hay distintos tipos de prudencia: "la prudencia propiamente dicha, ordenada al bien personal particular; la prudencia económica, ordenada al bien común de la casa o de la familia, y la prudencia política, ordenada al bien común de la ciudad o de la nación" (*S Th II-II, q. 47 a. 11 co.*).

Pero existe otro elemento esencial para la concepción tomista del bien común. Como la mentada unidad no se da de manera mecánica (pues los seres humanos son libres) será necesaria una autoridad que oriente al conjunto al bien. Tal es la justificación de la autoridad política.

[L]a vida social entre muchos no se da si no hay al frente alguien que los oriente al bien común, pues la multitud de por sí tiende a muchas cosas; y uno sólo a una. Por esto dice el Filósofo en Politic. que, cuando muchos se ordenan a algo único, siempre se encuentra uno que es primero y dirige (S Th I, q. 96 a. 4 co.).⁴



EL BIEN COMÚN EN AUTORES CATÓLICOS MODERNOS

En nuestro camino hacia una mayor especificación del concepto del bien común es inevitable detenerse en la reflexión desarrollada en el siglo XIX sobre la cuestión. Presento de manera muy sumaria los aportes de tres de los autores sindicados como hitos fundamentales en la materia; en orden cronológico, Antonio Rosmini, Luigi Taparelli D'Azeglio y, con su obra publicada ya entrado el siglo XX, Heinrich Pesch.

ANTONIO ROSMINI

A. Rosmini procura elaborar una crítica a los desarrollos del utilitarismo y su aplicación en la economía. Al igual que otros escritores católicos posteriores, su meta en esta materia es superar los reduccionismos del individualismo y del Estado absolutista. Su argumentación es eminentemente filosófica y legal.

El bien común es para Rosmini el fin de la sociedad civil.⁵ Sin embargo, “la sociedad está instituida para el bien de los individuos que la componen”, de forma que el bien de la sociedad civil “sólo puede ser el bien común de sus miembros” (Rosmini 1996: 1679; Hoevel 2013: 160). Por tanto, el bien común no puede ser alcanzado negando los derechos individuales. Lo contrario volvería la búsqueda del bien común en el bien de las mayorías.

No obstante, existe una regulación entre el bien común y el bien individual que se da primeramente por vía de la ley. El sacrificio que los individuos deben hacer se justifica por el mayor bien para el conjunto que compensa incluso el sacrificio que aquéllos debieron realizar. Para este autor, no existe pérdida real, sino sólo un “cambio de modalidad” del bien (Rosmini, 1996; citado en Hoevel, 2013).

Pero no sólo la ley rige la relación entre el bien común y el individual. También existe la “amalgama de derechos”. Por esta noción se refiere al cambio que sufren algunos derechos individuales en virtud de la dinámica social, transformándose en derechos comunes. Este cambio es realizado por el Estado, creando un bien público, que si bien es parte del bien común, se distingue de los bienes individuales. Se trata, por ende, del bien del Estado en tanto parte rectora y constitutiva de la sociedad (Hoevel 2013, 161). El bien público, de nuevo, no puede avanzar sobre los derechos individuales sin recompensa por la pérdida sufrida.

⁴ De forma parecida argumenta en De Regimine Principorum, cap. 1.

⁵ En este apartado tomo como fuente el trabajo especializado de Hoevel (2013).

Rosmini reconoce una dimensión social de la prudencia, en tanto la implementación de una política económica requiere elegir entre las diferentes leyes económicas:

[L]a sociedad civil puede ser justa de muchos modos, no solo en uno. Debemos buscar, por tanto, entre los casos libres de injusticia en la sociedad civil aquel caso particular que mejor protege la justicia de las perturbaciones y facilita el avance de la felicidad humana. (...) [E]sta determinación de la sociedad (...) está indicada sólo por la prudencia civil. (Rosmini, 1996: n. 2580; citado en Hoevel, 2013: 158).

LUIGI TAPARELLI D'AZEGLIO

Taparelli es un filósofo tomista de mediados del siglo XIX, quien formulara por primera vez la idea de "justicia social" (Taparelli 1866: §353). Tiene como base la mencionada noción metafísica de ley natural en tanto orden racional que requiere la consistencia de todas las dimensiones de la realidad. En este sentido, puede decirse que tiene una visión legalista de la realidad. En su exposición, Taparelli sintetiza de manera magistral el pensamiento de Tomás: toda acción humana tiene un término inmediato o útil y un término final u *honesto*, también llamado *bien de orden*. El que define la moralidad del acto es, como puede deducirse, el término final (Taparelli 1866: §18-§20), al cual debe adecuarse el bien particular (Taparelli 1866: §455). Este bien de orden es objeto del entendimiento (Taparelli 1866: §167), pues la inteligencia es precisamente la capacidad de captar unidades a partir de los datos que se le presentan.

A la jerarquía de términos corresponde una jerarquía de derechos. Así, cuanto más general es el orden del derecho, mayor será su poder. Como consecuencia, *ceteris paribus* el derecho social tiene una prioridad respecto del derecho individual (Taparelli 1866: §363).

Para alcanzar el bien o justicia social, será preciso coordinar las acciones de los miembros que conforman la sociedad. Esta función le cabe a la autoridad. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, el talante metafísico del razonamiento de Taparelli. Autoridad, en sentido metafísico, no se refiere al gobernante, sino a la función de gobierno. Se trata de un "principio inteligente que coordina las inteligencias asociadas" (Taparelli 1866: §426). Qué forma concreta tome esta función necesaria (o, en sus palabras, "natural") es otra cuestión.

A la normatividad que se sigue del bien último (y que funda el poder de la autoridad) corresponde una *obligatio* de parte de los individuos que exige *obediencia* (Taparelli 1866: §435). De tal manera, "la ley está determinada por el bien común" (Taparelli 1866: §427). El desarrollo abstracto o metafísico de Taparelli lo convierte en un ferviente opositor a las doctrinas del "pacto social" como fundante del poder. En principio, la autoridad reside "esencialmente" en el gobernante, al cual los gobernados deben obediencia. La legitimidad del poder deriva para este autor de la historia; básicamente, por herencia de los legítimos poseedores de la tierra (medios económicos). De allí se deduce una posición política más bien conservadora. Este rasgo de su pensamiento lleva a que por momentos parezca confundir la idea metafísica de "garantía de unidad de la multitud" con el ejercicio efectivo de la autoridad. No obstante, admite que cuando el ejercicio del poder se aleja del bien común, el gobernante pierde la autoridad pues pierde la "independencia" que le da el ceñirse al fin último. En suma, el criterio es una noción de bien común metafísicamente definida, sin determinación concreta, y no la soberanía del pueblo. Su pensamiento trasluce cierta preferencia por el régimen monárquico de gobierno.

HEINRICH PESCH

Pesch (1905) también cuenta como base de su pensamiento a la metafísica aristotélico-tomista, pero su desarrollo se centra en la economía, más que en el derecho. Propone un modelo económico que se rija por el bien común, al que llamó *solidarismo*, como alternativa al capitalismo liberal y al socialismo. El solidarismo implica la “subordinación a un todo social con relación al fin de este mismo todo, y también cooperación positiva para ese fin, que mediatamente contribuye a la felicidad de cada uno en particular” (Pesch 1905: 67). Su esquema arraiga en la acción humana éticamente orientada, y supone una autoridad que se guía por el bien común, de modo que el “principio económico” o de la eficiencia en el uso de los recursos debe estar regulado por y subordinado a “la norma de justicia, solidaridad y caridad” (Pesch 1905: 74).

El enfoque de Pesch, por tanto, tiene una orientación teleológica. Ello tiene como consecuencia que el fin de la economía no será la maximización de las utilidades individuales (de donde se deriva el pseudo-problema de la agregación de las utilidades individuales para alcanzar el resultado colectivo), sino el bienestar social. La actividad económica apunta, por ende, a la satisfacción de las necesidades. De aquí se sigue que existe una relación intrínseca entre las dos categorías clásicas de valor de uso y valor de cambio, de manera que éste último tiende al primero (Pesch 1905: 81-2), pues nadie intercambia un bien que no sea valioso para él. De modo que la cesura entre ambas nociones, señalada por ejemplo por Marx (1867), no es procedente.

En línea con la tradición de autores católicos, Pesch señala que la sociedad como organismo no debe entenderse sino de forma analógica, pues las partes que la componen –los individuos– son totalidades en sí mismas, de modo que su ser no queda definido a partir del todo que conforman, como sí ocurre en los organismos físicos (Pesch 1905: 233). La sociedad es un organismo “moral” (Pesch 1905: 234, 287, 388). Ello tiene una consecuencia importante –como lo señalan todos los autores católicos–, y es que el bien de la sociedad supone el bien de los individuos y no puede obtenerse a costa de ellos. El fin social “sirve a su vez como medio para el bien de cada uno de los miembros en su totalidad, de suerte que (...) el fin sobre el que finalmente deben recaer los frutos de la actividad social, el fin por el cual en último término obra la sociedad, debe buscarse en las personas físicas para cuyo bien ésta se ha constituido” (Pesch 1905: 234). Este fin es

la producción, conservación y perfeccionamiento de todo el conjunto de condiciones e instituciones públicas mediante las cuales todos los miembros del Estado se hallen en la posibilidad de alcanzar libremente y por su propio esfuerzo su verdadero bienestar terreno según la medida de sus particulares aptitudes y circunstancias, y de conservarse en la posesión de lo legítimamente adquirido.

La indicada “posibilidad” es el bien común a todos los ciudadanos, que forma el fin social del Estado (Pesch 1905: 261).

Esta misma relación de respeto por la autonomía del orden inferior (que más tarde será denominado “principio de subsidiariedad”) se da también entre la economía nacional y las economías locales o particulares (Pesch 1905: 393).

Es interesante advertir que Pesch se refiere al bien común como “posibilidad”, como conjunto de condiciones, y no desde una perspectiva puramente metafísica. Se trata de un cambio de matiz que subsistirá en el tratamiento de la cuestión por parte de la DSI.



APORTES CONTEMPORÁNEOS

En el siglo XX, el Magisterio de la Iglesia elaboró una serie de documentos relativos a la cuestión social que conforman lo que se ha dado en llamar “Doctrina Social de la Iglesia”. El problema de la justicia social fue también abordado desde variados ángulos por otros autores. En este apartado, nos detenemos en algunas de ellas, como la ética del discurso, el enfoque de las capacidades y la economía civil.

MAGISTERIO SOCIAL DE LA IGLESIA

La tradición de reflexión en torno a la idea de bien común tuvo dos hitos sobresalientes en el Magisterio Social Católico. Por un lado, la encíclica *Pacem in Terris*, del Papa Juan XXIII, expresa que es el bien “en el que deben participar todos los miembros de una comunidad política, aunque en grados diversos según sus propias funciones, méritos y condiciones” (PT 56) y lo define como “conjunto de condiciones sociales que permitan a los ciudadanos el desarrollo fácil y pleno de su propia perfección” (PT 58, citando MM 65). En la misma línea, la constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II (GS 74) señala que el bien común “abarca el conjunto de aquellas condiciones de la vida social con las que los hombres, familias y asociaciones pueden lograr más plena y fácilmente su perfección propia”.

Al respecto cabe destacar dos cuestiones. La primera, que al igual que en Pesch, se define al bien común como un conjunto de *condiciones*. Es decir, no se pone el acento en el bien en tanto término final (logro) que debe ser alcanzado, sino en el aspecto de las condiciones contextuales que deben existir para ello. La segunda cuestión a señalar es el uso de la expresión “propia perfección”. Detrás de ella subsiste la antropología metafísica que supone definida y más o menos cognoscible, en cierto sentido, la esencia humana. De cualquier modo, una lectura más complaciente podría interpretar la propia perfección como el propio bien, entendido en correspondencia con el bien de los demás.

ÉTICA DEL DISCURSO

Como se puede observar, estas definiciones no precisan el contenido específico de la idea de bien común, sino que ofrecen un marco general que debe ser respetado a la hora de la toma de decisiones. Al respecto, Michelini (2008) ha señalado la vaguedad del concepto. Sin embargo, una definición abierta puede tener la ventaja de evitar el exceso de sobredeterminar “paternalísticamente” lo que deba ser considerado como bien. La ambigüedad es criticada, básicamente, por el riesgo de utilización interesada del término. En este sentido, Michelini (2008: 68) expresa que la noción de bien común ha sido usada para justificar proyectos políticos totalitarios, como se dio, por ejemplo, durante la dictadura militar en la Argentina. En la línea de la Ética del Discurso, este autor procura alcanzar una noción “minimalista” de bien común (Michelini 2008: 70) susceptible de ser aceptada por todos los participantes de una sociedad pluralista y cosmopolita. Reconoce, empero, que este enfoque sería considerado insuficiente por posiciones “ideológicas o religiosas” (lo cual, a mi entender, podría poner en riesgo la pretensión de una definición aceptable por todos).

En su opinión, la definición clásica del bien común sería, por su carácter “esencialista”, dependiente de los condicionamientos históricos y culturales de una sociedad agraria, estática y ho-

mogénea (Michelini 2008: 106). Para adaptarla a la vida moderna, habría que definirla como un procedimiento que garantiza la participación “en igualdad de condiciones en un diálogo «en serio» sobre todos aquellos asuntos que le afectan en el ámbito público” (Michelini 2008: 99).

Comparto con el autor (y muchos otros) que una concepción sustantiva del bien común puede ser peligrosa. Sin embargo, dicha noción, como hemos visto, supone una noción trascendental del bien, en tanto término objetivo de la acción humana razonable. Por lo tanto, la decisión de dar con una definición de bien común que se aparte de su fundamento metafísico supone, por hipótesis, que se está abandonando la tarea de interpretar *ese* concepto, sustituyéndolo por otro. Se modifica la semántica, manteniendo la sintaxis. El concepto tradicional de bien común conjuga, precisamente, una perspectiva general abierta (“vaga”) y la perspectiva de la acción (moral) de los sujetos. En este sentido, sostengo que el contexto metafísico en el que surgió la noción de bien común, en tanto coordinación de las acciones individuales alcanzada por el obrar conforme a la virtud, no es tan sólo un elemento arqueológico que habla de la genealogía o la prehistoria del concepto, sino que es una dimensión estructurante o “arquitectónica”, sin la cual no se entiende cabalmente lo que se quiso afirmar con aquella noción en la tradición de pensamiento social católico. Por otra parte, considero que si se interpreta el concepto desde una metafísica gnoseológica como la elaborada por B. Lonergan, se puede ser fiel a la tradición salvando la limitación de sus presupuestos ontológicos, culturalmente dependientes.

Dejamos para otra oportunidad un análisis más exhaustivo de la argumentación ofrecida por Michelini, que deja muchos aspectos para el debate, pues, al lado de su pretensión antime tafísica subsisten elementos que parecen hacer referencia a las nociones trascendentales de verdad o de bien (sin las cuales, a mi entender, no se puede rehuir del relativismo, que es una autocontradicción performativa). Por ejemplo, al hablar de los “*mejores* argumentos” (Michelini 2008: 98; mi subrayado), del entendimiento como “*telos*” (Michelini 2008: 105), o incluso al dar por sentado que pueda haber una instancia aceptable por todos los afectados, cabe preguntarse cómo ha de establecerse una jerarquía de bien que defina lo “mejor” si no se supone una noción trascendental del bien como unidad inteligible, o bien por qué será necesario el supuesto de que exista la posibilidad del entendimiento. Para decirlo de otro modo, tal posibilidad es la noción trascendental de verdad. Por el momento, basta con concluir que la propuesta de Michelini no se trata, por tanto, de una nueva interpretación del concepto clásico, sino de un nuevo concepto que hace referencia más bien a una serie de acuerdos mínimos o consensos básicos. Como se verá más adelante, una interpretación renovada de la idea clásica no puede reducirse a una ética procedimental de mínimos, sino que debe ofrecer ciertas categorías racionalmente ordenadas o jerarquizadas para comprender el bien, aunque sin determinar su contenido específico, de modo que sea compatible con el pluralismo cultural.



ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES

Otro autor que procura alcanzar una noción pluralista de justicia es, como se sabe, Amartya Sen. En sintonía con los escritores católicos del siglo XIX, el autor indio ha sido un adalid en la crítica a la interpretación utilitarista del bienestar. Sin embargo, a diferencia de ellos, no menciona la idea de bien, probablemente porque considere que implica una concesión a la metafísica. Su enfoque de las capacidades apunta a que “cada individuo alcance los funcionamientos que él considera valiosos”. La definición está cerca de la dada por la DSI, pero sin el fundamento metafísico, al sustituir “la propia perfección” por los funcionamientos o logros que cada uno

“considera valiosos”. En otras formulaciones, sin embargo, Sen se inclina por la expresión “que tengan razones para valorar”. La apelación a “razones” acerca su definición a la dada por la DSI, en la medida en que el bien o perfección es razonable o inteligible y no puede ser identificado con el deseo caprichoso.

La concepción del desarrollo como libertad de Sen supone que el individuo posea ciertos derechos (*entitlements*), pero sobre todo, capacidades (*capabilities*), es decir, posibilidades reales (medios, circunstancias adecuadas) para alcanzar aquello que desea ser, es decir, sus *funcionamientos* (*functionings*). En estos tres términos de la definición se puede observar una fuente aristotélica en su pensamiento. Los *derechos* suponen una definición formal de libertad. No son otra cosa sino la libertad *potencial* tal como la concibe el liberalismo. Si los relacionamos con la estructura del silogismo, constituyen la premisa mayor, es decir, la condición general que debe cumplirse para que la conclusión sea verdadera, o bien, el vínculo entre el condicionado y las condiciones (Lonergan [1957] 1999; Groppa 2009). El segundo término, *capacidades*, se corresponde con la premisa menor, o bien, el cumplimiento de la condición. Hace referencia al aspecto material del hecho en cuestión. Finalmente, los *funcionamientos* son el condicionado o conclusión, es decir, el hecho.

Sen agota allí sus pretensiones, en el sentido de que se niega a abrir juicio sobre el contenido de los funcionamientos. De hecho, ha tenido un importante debate con Martha Nussbaum acerca de la posibilidad de realizar un elenco de capacidades que deban ser garantizadas para el desarrollo humano. Al contrario de Sen, Nussbaum (2002) desarrolla un listado que pretende sirva de fundamento a “principios políticos básicos que las garantías constitucionales deberían suscribir” en cualquier nación del mundo (Nussbaum 2002: 112). Para fundamentar la universalidad de su propuesta apela a un criterio filosófico y a otro proveniente de la experiencia: por un lado, toma como base el desarrollo de las virtudes por Aristóteles y el imperativo categórico kantiano; por otro, la experiencia de diálogo intercultural que realizó en la India entre los años 1997 y 1998 (Groppa 2005a).⁶

Respecto de la coordinación de las elecciones individuales, Sen (1973) llama la atención acerca de la imposibilidad de alcanzarla sobre la base de la doctrina utilitarista del bienestar como agregación de utilidades individuales, en su crítica a la teoría de las preferencias reveladas de Samuelson.

La Economía del Bienestar había intentado hallar, partiendo del análisis de equilibrio general de Walras y Pareto, una solución formal al problema de la optimización en contextos de acción colectiva. La posibilidad de llegar a una solución por esta vía fue dinamitada, por un lado, por la teoría de los juegos, al sistematizar el dilema del prisionero, que demuestra que no es posible optimizar el bienestar sobre la base de información parcial y comportamientos egoístas, y por otro, por el “teorema de la imposibilidad” de Arrow (1950), quien demostró que no se puede alcanzar un resultado óptimo cuando existen al menos tres participantes con ordenamientos de preferencias diferentes o contradictorios. El teorema de Arrow puede ser leído como el reflejo en el aparato de análisis neoclásico del hecho de no incorporar las cuestiones de valor al analizar los caminos para alcanzar una acción colectiva coherente. O para decirlo de otro modo, la acción colectiva no puede ser coordinada sobre bases de pura racionalidad instrumental o si se parte de la pretensión de maximizar los intereses individuales. El desarrollo apuntado de Sen (1973) se inscribe en esta línea de crítica.

⁶ Otros autores han desarrollado asimismo sus propias listas a partir de variados criterios. Así, por ejemplo, Doyal y Gough (1991), o Max-Neef (1987). He analizado y confrontado sus propuestas en Groppa (2005b).

ECONOMÍA CIVIL

La economía civil de Zamagni y Bruni (2007) es acaso la corriente contemporánea en Economía que puede considerarse heredera del pensamiento social católico.

La reflexión sobre la “felicidad pública”, recibida de Genovesi, asume la doble dimensión colectivo-individual que hemos subrayado como característica del bien común. La economía es entendida a partir de las relaciones sociales, de modo que se incluyan en la comprensión de la acción económica motivaciones valorativas, altruistas y de reciprocidad, además de las de tipo interesado o instrumental. Ello ubica a esta corriente en la tradición de pensamiento que procura conceptualizar la economía a partir de la acción humana. Bruni y Zamagni (2007: 11) enfatizan el “principio de reciprocidad” como condición para el mismo funcionamiento del mercado. Ello se debe a que las decisiones de comprar y vender no se realizan, sostienen los autores, en una pura abstracción, sino que el conocimiento de la contraparte es una parte importante de la operación.

Por tanto, para sobreponerse a la actual crisis económica y de sentido sería necesario reinstalar las prácticas económicas (y aún la teoría) en la vida civil, de modo que el “principio de reciprocidad” se dé a la par del de “intercambio de equivalentes”. Ello implica volver a llenar de valor intrínseco, de contenido, las acciones, más allá del eficientismo que pregona la pura maximización de los beneficios. Por ello propugnan la creación de “empresas civiles”, compañías que tienen como principal objetivo la producción de “externalidades sociales”, por contar con una concepción holística del bien económico que no puede ser escindido del bienestar de la comunidad toda.⁷ Es precisa una vuelta a la economía del cara-a-cara, a la creación de “bienes relacionales”.

En esta línea, Zamagni (2013) afirma:

El sentido de la ética del bien común consiste en que, para poder comprender la acción humana, hay que asumir la perspectiva de la persona que actúa (cf. Veritatis splendor, 78) y no la de un tercero (como el iusnaturalismo) o la de un observador imparcial (como sugería Adam Smith). En efecto, quien mejor conoce el bien moral, que es una realidad práctica, no es quien elabora teorías sobre él, sino quien lo practica, quien sabe reconocerlo y por lo tanto elegirlo con certeza cada vez que es puesto en duda (Zamagni 2013: 308).

Considero, empero, que esta frase de Zamagni confunde dos niveles del bien moral, el personal y el social. Como hemos señalado en relación con el pensamiento de Tomás en este punto, el bien social es una realidad compleja, de modo que no puede ser directamente conocido por la razón práctica. En este sentido, creo que la “ética del bien común” requiere un momento teórico (que no es ciertamente ni la mirada de un “tercero” ni la de un “observador imparcial”) que pueda distinguir, en el entramado de interacciones económicas, cuáles de ellas son compatibles con la coherencia total y cuáles atentan contra dicha unidad, aunque desde la perspectiva particular puedan parecer benévolas o, al menos, inocuas.

De modo que para determinar el bien común en materia económica no es suficiente con la buena voluntad ni con la conversión moral individual. Hace falta un ejercicio teórico que aporte comprensión más amplia y retroalimente la perspectiva particular de la razón práctica. En

⁷ He desarrollado más extensamente este punto en “Reciprocidad y economía. Una fundamentación de su relación”, en Hoewel y Groppa (eds.) (2014), Economía del Don, Buenos Aires: Ciudad Nueva, en prensa.

este sentido, es posible descubrir el modo como se vinculan el bien común con el bien individual. Asimismo, es preciso encontrar las condiciones teóricas para el buen funcionamiento de la economía. Ambos aspectos señalados fueron desarrollados por Lonergan, autor al que nos dedicaremos en la sección final.

REFLEXIÓN

Hemos visto que existe un cierto consenso respecto del carácter vago de la noción de bien común. Cabe preguntarse hasta dónde puede ser una ventaja un concepto ambiguo. Por un lado, es verdad que ciertas determinaciones generales pueden operar como criterio para evaluar las acciones concretas. En tal caso la noción operaría como una “idea regulativa” (Micheline 2008, 97). Por otro, es posible mantener este grado necesario de generalidad necesaria para fines heurísticos sin abjurar de alcanzar cierta diferenciación de planos.

La vaguedad del concepto, no obstante, no debería llevar a abandonar la empresa de definir cierta dimensión particular del bien común –como la económica– sólo por la razón de que la noción deba tener la amplitud necesaria para dar cuenta de la multitud de dimensiones de la realidad, incluyendo, por supuesto, la acción moral. En este sentido, entiendo que el enfoque de la economía y de la cuestión del bien desarrollados por Lonergan ofrecen una originalidad que alcanza al meollo de la cuestión.

A modo de síntesis de lo recogido hasta ahora digamos que la noción indica que el bien en cuestión tiene como fin un término social o colectivo. Ahora bien, lo general no puede ser separado de lo particular, sino que éste existe con-formando un marco más amplio que tiene sus características propias. O, en otras palabras, lo general es la figura que forman los particulares a partir de sus relaciones. Estas relaciones no se dan de manera exclusiva en un solo plano, sino que pueden cobrar variados órdenes y modalidades. Podríamos decir que se trata de la dimensión que considera a los individuos bajo el aspecto relacional. En consecuencia, la noción de bien común incluye de manera necesaria una referencia a la dimensión de acción individual moral, sólo que mirada desde sus consecuencias sobre el todo. Ello puede comprenderse desde otro punto de vista: si el bien es el término al que tiende (ideal o trascendentalmente) la acción humana y si no existen sujetos colectivos sino sólo en un sentido analógico, entonces el bien *común* también ha de ser una dimensión ínsita en la acción moral.

Por otro lado, el bien es inteligible (de donde la convertibilidad de los trascendentales del ser en Aristóteles y Tomás). Es decir, el bien tiene una dimensión de intrínseca coherencia o racionalidad que le da su completud (cf. *S Th* I-II q. 55 a. 4, obj. 2; q. 63 a1.2).

Con estos elementos podemos ensayar una definición general del bien común como una coherencia virtualmente total conformada por las interacciones de los individuos, de manera que éstos ven facilitada y potenciada su autorrealización. Esta definición, al igual que las anteriores que hemos visto, es sumamente general y ciertamente poco operativa, si bien puede funcionar como crítica última contra la cual confrontar las distintas realidades. Tal coherencia es siempre un sentido, una meta a alcanzar. La función de un concepto tan genérico sólo puede ser la de crítica correctiva de las decisiones o acciones económicas concretas. De forma que la noción de coherencia susceptible o intencionada de las acciones sociales puede ser formulada en sentido *ex negativo*, de modo de aceptar como compatibles con el bien común aquellas acciones no-absurdas, no-incoherentes o no-disruptivas del orden social.

La definición dada tampoco hace referencia a campos particulares (político, social, económico, etc.) ni a tipos de acciones (lo que sobredeterminaría la noción de bien). Se sigue, por otra parte, que cuando no se da el bien común, lo que hay es una desarticulación o una falta de coherencia del conjunto social que atenta contra las acciones de los individuos, imponiéndoles cargas y despertando actitudes defensivas que retroalimentan la dificultad para alcanzarlo.

En cuanto al método, O'Boyle *et al.* (2010) señalan un doble nivel en que se da la solidaridad: el nivel de la acción y el de la norma. El primero consiste en la conformidad de la decisión económica a los fines éticos. El segundo hace referencia a la cooperación que funda un entramado institucional para las actividades económicas, las cuales son a su vez una condición para el funcionamiento de una economía eficiente y garantice el bienestar.

Esta doble dimensión es similar a los dos planos del análisis tomista: la moral de virtudes y el marco legal, entendido este en sentido lato, que incluye la mencionada noción de ley natural. Cabría reinterpretar esta noción para el contexto actual. Hace falta también una comprensión del rol que le cabe a la economía en la determinación del bien común, lo que implica, *pari passu*, un cabal establecimiento de los límites que definen a esta ciencia y su relación con el resto del saber. Ello implica una apuesta a la economía como ciencia teórica, más allá de la opinión de una larga tradición dentro del pensamiento social católico. Como lo expresan O'Boyle *et al.* (2010):

Taparelli, Liberatore, Pesch, Brants, and the many CST contributors over the years assert that economics is a practical science, oriented to practical wisdom, to the discovery as to how economic agents ought to act. It adopts a practical view of the economy relating it to the needs of humans and the good life in society (O'Boyle et al. 2010: 8)

Tocamos en este punto un nervio fundamental de la concepción de la economía como ciencia.



LONERGAN SOBRE EL BIEN SOCIAL

Bernard Lonergan realizó una transformación del pensamiento aristotélico-tomista al sustituir su metafísica ontológica y psicológica por una gnoseología metafísica, es decir, poniendo como fundamento de la ciencia la estructura de nuestra conciencia intencional (Lonergan [1957] 1999) en vez de una estructura objetiva y sustancial del ente. La objetividad se alcanza como punto límite a partir del despliegue auténtico de la conciencia, que va reconociendo sus fallos y los corrige.

Podemos señalar dos aspectos vinculados con el problema del bien común en su pensamiento. Desde un plano filosófico están su interpretación del bien de orden y la estructura del bien que se obtiene al vincular este bien, el bien individual y el término trascendental de la intencionalidad que busca el bien, o valor terminal. Por otro lado habría que señalar su aporte teórico para la comprensión de una economía ordenada, que tenga por objetivo la elevación del estándar de vida.

EL BIEN DE LA SOCIEDAD O BIEN DE ORDEN

Si bien Lonergan no habla del bien común, desarrolló la noción de bien de orden que habíamos visto en Taparelli. Como el bien de orden es una estructura de relaciones, el concepto se refiere al aspecto social del bien, sin hacer referencia a la dimensión de bien particular, que también está incluida en el concepto de bien común. Quizá para diferenciar adecuadamente ambos ámbitos utilizó Lonergan esta expresión y no la noción canónica.

En *Insight*, Lonergan distingue el bien en cuanto objeto de deseo, el bien de orden, que ordena racionalmente la multiplicidad anterior, y el valor terminal. El primero es el deseo de un objeto particular y se sitúa en el plano de la experiencia, de los datos de la sensibilidad previos a todo entendimiento o reflexión. El bien de orden, en cambio, no es un objeto de deseo particular. Es una inteligibilidad formal descubierta al suscitar preguntas, si bien relacionada de manera intrínseca con los deseos particulares

como un sistema con lo que es sistematizado, como una condición universal con los particulares que están condicionados, como un esquema de recurrencia que engloba los materiales de los deseos y los esfuerzos por satisfacerlos y que, al precio de sacrificios limitados y mediante la fecundidad del control inteligente, garantiza una abundancia de satisfacciones que de otra suerte sería inalcanzable (I 620 [689]).

El bien de orden se media en los bienes particulares. Cuando es alcanzado, los bienes particulares son asequibles para todos los individuos que componen el cuerpo social. En cambio, donde reina la desorganización, no todos podrán obtener los bienes particulares que anhelan.

Finalmente, está el valor trascendente, que es el término al que se tiende cuando no se obstruye el deseo desasido, desinteresado e irrestricto de conocer y que es el criterio para distinguir los esquemas de recurrencia que facilitan la realización de los bienes particulares, de aquellos que los dificultan o impiden.

El valor puede ser originante cuando su elección modifica los hábitos del sujeto y su nueva situación lo predispone a una mejor aprehensión del valor trascendente. Así, la persona auténtica que realiza elecciones buenas y se autotranscende es un valor originante. Puesto que se puede buscar la autenticidad, el valor originante puede coincidir con el valor terminal. De tal forma, una comunidad alcanza su autotranscendencia cuando sus miembros desean la autenticidad para sí y la promueven en los demás. “[E]ntonces los valores originantes que eligen y los valores terminales elegidos se superponen y entrelazan” (MT 51 [56]).

Por ello, el valor, con sus tres términos (bien particular, bien de orden y valor terminal) no es una noción abstracta, sino plenamente concreta, pues, al igual que todas las nociones trascendentes, abarca la realidad bajo todos sus aspectos.

Para entender la idea de bien de orden es preciso comprender el carácter originario de la intersubjetividad, en el que se funda el ser social de la persona humana, pues ésta no puede alcanzar su bien particular sin la cooperación del grupo.⁸ El bien de orden es “la manera concreta de ejercer realmente la cooperación” (MT 49 [53]). Es, por tanto, “distinto de los bienes particulares,

⁸ Esta comprensión es heredera también de la interpretación tomista de la persona humana en tanto esencial u ontológicamente social (y no accidentalmente). Ello significa que el ser humano sólo puede realizarse en relación a los demás (inclinatio ad invicem). Estas relaciones son las que constituyen el orden (Krings 1966).

pero no está separado de ellos” (MT 49 [53]; I 238 [270]), porque coincide con los esquemas de recurrencia que dichas acciones trazan. Es una co-ordinación de las actuaciones de los individuos para alcanzar el bien del conjunto.⁹

A pesar de que no es abstracto sino concreto, de que no es ideal, sino real, con todo, no es posible identificarlo con los deseos o con sus objetos o con sus satisfacciones. Pues todo esto es tangible y particular, pero el bien de orden es inteligible y lo abarca todo. Un orden único se ramifica por toda la comunidad, en orden a constituir el vínculo entre las acciones condicionantes y los resultados condicionados y para cerrar el círculo de los esquemas de recurrencia interconexos. Además la quiebra económica y la decadencia política no son la ausencia de tal o cual objeto del deseo, ni la presencia de tal o cual objeto del temor; son la desintegración y la decadencia del bien de orden, el fracaso en el funcionamiento de los esquemas de recurrencia. La inteligencia práctica del ser humano concibe ordenamientos para la vida humana; y, en la medida en que tales ordenamientos son comprendidos y aceptados, resulta necesariamente el patrón inteligible de relaciones, que hemos llamado el bien de orden (I 238-9 [270-1]).

Es preciso, por tanto, elevarse a un punto de vista superior, de manera de captar no ya los objetos concretos a los que tienden las operaciones humanas, sino las estructuras o esquemas dinámicos que configuran de modo concreto dichas operaciones. En tal sentido, el bien de orden

considera estos bienes no aisladamente y como referidos al individuo a quien satisfacen, sino que los considera todos juntos y con la característica de ser recurrentes. Mi comida de hoy es, para mí, una forma del bien particular. Pero la comida de todos los días para todos los miembros del grupo que la ganan con su trabajo es parte del bien de orden.

El bien de orden no es, sin embargo, una sucesión simple y sostenida de formas y tipos recurrentes del bien particular. Además de esa multiplicidad recurrente de bienes particulares, existe un orden que la sostiene. Este orden consiste básicamente: 1) en la ordenación de las operaciones, hecha de tal manera que éstas se conviertan en cooperaciones y aseguren la recurrencia de todas las formas del bien particular efectivamente deseadas; y 2) en la interdependencia entre los deseos o decisiones efectivas y la ejecución apropiada por parte de los individuos que cooperan (MT 49 [53-4]).

En otras palabras, la satisfacción de los deseos del individuo depende de su contribución a la satisfacción de los deseos de los demás (I 238 [270]). Pero, además, el bien de orden supone que los sujetos cooperantes obran con autenticidad, es decir, siendo fieles a los preceptos trascendentales de atención, inteligencia, razonabilidad y responsabilidad.¹⁰

9 La noción puede ser mejor comprendida si se tiene presente su antecedente. En su tesis doctoral, al tratar la cuestión de la predestinación divina y la forma de relación entre causas de diverso orden (el problema de la acción divina y la acción humana), Lonergan cita el siguiente párrafo de la Suma Teológica de Tomás de Aquino (GF 296): “[C]ausalmente, el poder o voluntad de Dios puede ser llamado destino. Pero esencialmente el destino es la disposición misma o la serie, es decir, el orden de causas segundas. (...) [S]e llama destino a una disposición que (...) designa un orden que no es sustancia, sino relación. Y tal orden, comparado con su principio, es uno; y en este sentido se dice que el destino es uno. Si, en cambio, es comparado con sus efectos o con sus causas mediatas, entonces es multiplicado.” STh, 3, q.62, a. 4, ad 4m. (El subrayado y la traducción son míos.) En otras palabras, la causa de mayor grado de generalidad es, siguiendo a Aristóteles, la más inmediata. El ser es lo más inmediato. En este sentido, el Ser es uno. Yendo hacia lo particular, sin embargo, el ser se da en la multitud de géneros y especies; lo propio ocurre con la suerte o destino. Pero esta multiplicidad se ajusta a un orden que surge a partir de la relación entre sus elementos (y que es definido en un orden superior o “causa”).

10 Sobre los preceptos trascendentales, véase Lonergan ([1973] 1988).

En suma, el bien de orden es el buen funcionamiento del conjunto de las relaciones que guían a los operadores y coordinan las operaciones, de manera que es el “fundamento que hace que se dé la recurrencia de cualquiera de las formas del bien particular” (MT 49 [54]). Incluye los esquemas de recurrencia de las relaciones económicas, tecnológicas y de formación de capital, de los canales y fuentes de comunicación, de la educación y transmisión de valores y costumbres, de creación y conservación de poder. Las instituciones adecuadas, en la medida en que canalizan y consolidan modos de obrar, son el medio inevitable para lograrlo. Pero también puede darse la inversa: si las instituciones existentes son producto del absurdo social se constituyen en un obstáculo insalvable. Su reforma debe ser un paso insoslayable para alcanzar el bien.

LA ESTRUCTURACIÓN DEL BIEN

Aplicando la estructura clásica de potencia, forma y acto a los términos del desarrollo individual y social, Lonergan concibe una estructuración del bien que ofrece un marco general o una “metafísica del bien” que opera como criterio para distinguir las diferentes modalidades que adquiere ese valor trascendental.

El bien tiene, pues, una dimensión individual y una social. Ello significa que los individuos operan y cooperan en la consecución no sólo del bien propio, sino también del bien de los demás. Ahora bien, toda cooperación da lugar a ciertas rutinas o patrones de comportamiento. El buen funcionamiento de tales rutinas se ve favorecido con la creación de instituciones. En ellas los individuos cumplen funciones. Y “aunque las funciones se cumplen y las tareas se realizan para satisfacer las necesidades, todo esto (...) no se hace a ciegas, sino con conocimiento; no se hace por necesidad, sino libremente” (MT 52 [57]).

Como se dijo, esta estructuración es formal, pues delinea las condiciones para la realización del bien y no tiene en cuenta los valores culturales que moldean de manera concreta estas relaciones funcionales.¹¹ El modo concreto como se da esta estructura del bien define si se alcanza o no el objetivo o término buscado. Lonergan resume en el siguiente esquema la estructuración del bien (MT 48 [52]). Me he permitido agregar unos términos (en bastardilla) que considero completan el cuadro:¹²

11 Quizá habría que pensar los valores culturales como una capa superpuesta (o, mejor, sub-puesta) al esquema presentado.

12 En relación con la conformación de la tabla, vale la pena preguntarse si así como existe una columna de potencialidades en el plano individual no debería existir una análoga en el plano de los grupos. Mi respuesta es negativa, pues la sociedad se sitúa ya en un nivel formal respecto del simple amontonamiento de gente. Pero la mera aglomeración no es un operador como grupo (pues si lo fuera debería ya haber sido definido desde un punto de vista formal y estaría operando en tensión a un valor). Por ejemplo, los pasajeros que están en la sala de espera de un aeropuerto no forman una comunidad, pues el criterio para unificarlos es extrínseco a ellos. No es el resultado de significados compartidos. En cambio, la sociedad es el producto de valores compartidos y jerárquicamente ordenados. Significaciones (cultura), funciones, necesidades. Su misma existencia se deriva de la existencia de los individuos que la conforman. Ellos, en tanto conjunto asistemático, son la potencia de una sociedad (que es un todo sistemático o cosa). Por lo tanto, la estructura de la metafísica se revela u opera en esta tabla siguiendo un doble eje: uno formal o estructural –eje vertical, la estructura de los valores–, y otro operativo, evolutivo o genético (en términos del proceso histórico de emergencia del bien humano) –eje horizontal, valor individual, social, trascendental–.

ESTRUCTURACIÓN DEL BIEN			
INDIVIDUOS		GRUPOS	FINES
Potencialidades	Actuaciones		
Capacidad, necesidad	Operación	Cooperación	Bien particular
Plasticidad, perfectibilidad	Desarrollo, habilidad	Institución, función, tarea	Bien de orden
Libertad	Orientación, conversión <i>autotrascendencia personal, autorrealización</i>	Relaciones personales <i>progreso social</i>	Valor terminal

Fuente: elaboración propia

En el plano de los individuos, la motivación puede ser la necesidad, en sentido pasivo, o la capacidad, en sentido activo (valor originante). Estas potencialidades se realizan en las distintas operaciones o actuaciones de los individuos. Si los individuos conforman un grupo, entonces las operaciones son cooperación. Un agregado de individuos puede considerarse un grupo cuando existen ciertos comportamientos que marcan algún esquema de recurrencia. Todo grupo, club, comunidad, sociedad, tiene en común ciertas significaciones y valores o motivos orientadores que le confieren unidad a los comportamientos de sus miembros. Por el contrario, si el comportamiento fuera puramente asistemático o caótico no habría posibilidad de hablar de tal instancia superior que constituye el agregado, y el nivel de la cooperación nunca sería alcanzado, como ocurre en los momentos de estallido social.

Por su parte, las capacidades poseen plasticidad y potencial de perfeccionamiento.¹³ El ejercicio repetido de estas capacidades da lugar a la especialización y al nacimiento de habilidades. Dicha plasticidad individual se da en un contexto social que las sitúa, les marca un cauce y las posibilita, de modo que su desarrollo se configura en relación con un contexto institucional y con las funciones o tareas que cumplen el individuo en cuestión y sus allegados. Las posibilidades pueden ser idealmente infinitas, pero las posibilidades reales están acotadas. Además, el desarrollo es una estructura dinámica y recursiva, de modo que las nuevas habilidades generen nuevas capacidades. Es así que el ser humano se autoconstituye.

El valor buscado en estas actuaciones es, en el plano individual, la libertad. Pero la libertad es una virtualidad que se actualiza en la conformidad de las acciones con la razonabilidad y el bien, de modo que dicho accionar está orientado. No se trata de una mera capacidad de elegir abstracta: es el dinamismo de la autotrascendencia que es un desarrollo no lineal ni continuo, jalonado por aciertos y fallos, por ciclos de progreso y decadencia. Se trata de un proceso concreto y permanente de conversión, del idealismo, la estupidez y/o el egoísmo, a la realidad y la bondad. En este sentido, la libertad en tanto realización es responsabilidad.

La cooperación en la sociedad se da mediante canales conformados por las costumbres y las instituciones. Prácticas, tareas, funciones sociales e instituciones se configuran mutuamente en un proceso dinámico. Por un lado, las prácticas se consolidan y transforman en institucio-

¹³ Se advertirá la similitud que tiene este punto con el pensamiento de Sen. Aunque Lonergan lo desarrolló antes y de manera más completa.

nes –en algunos casos con sanción jurídica–, y por otro, las instituciones marcan el cauce por el que circulan las prácticas sociales. Dichas prácticas y costumbres son también las que configuran o sirven de base a las operaciones individuales y su desarrollo ulterior, de modo que la institución opera como principio que se refuerza a sí mismo. De tal forma, instituciones no bien diseñadas pueden constituirse en un obstáculo para alcanzar el valor terminal de relaciones personales que conformen un círculo virtuoso, y que garanticen la libertad efectiva de todos los individuos a partir de la cooperación de todos, que es la solidaridad. Así, una organización económica que no es capaz de proveer al bienestar y a la libertad de cada ser humano revela un fallo de diseño, pues es incapaz de realizar el bien de orden.

Como señala Lonergan, de los fallos en algún eslabón en la operación de la conciencia intencional puede originarse un desvío en las acciones, dando lugar a un principio que engendra una serie progresiva de desviaciones o comportamientos sesgados. Así como la cooperación configura ciertos patrones de recurrencia que constituyen funciones e instituciones y tales funciones e instituciones retroalimentan la cooperación y facilitan el desarrollo de la libertad, del mismo modo, pero en sentido inverso, instituciones que rompen o dificultan la realización del bien de orden tenderán a obstaculizar la cooperación, a hacerla más costosa. En consecuencia, la libertad se comprenderá en oposición a la solidaridad. Cada uno deberá valérselas por sí mismo porque “el infierno son los otros”. Las relaciones personales se destruyen o no se desarrollan; la sociedad se divide y polariza. El “valor” buscado por los grupos aventajados será una libertad contra, a costa de o a pesar de los demás, y se encontrará una catarata de pseudoargumentos para justificar tales acciones. Pero la responsabilidad moral que le cabe a quien esgrime este tipo de argumentos falaces que sustentan comportamientos desviados tiene como atenuante el estar situada en un contexto institucional ineficaz y poco inteligente (dado que el bien de orden es una inteligibilidad que, como tal, se sitúa en el plano formal del entendimiento) en el cual creció y al cual no supo, no quiso o no pudo criticar, de manera de concluir la incoherencia y absurdo radicales de su accionar, mediante la corrección y conversión.

Así es como los puntos de vista menos comprensivos triunfan sobre los más comprensivos e integradores, y la autotranscendencia de los individuos se ve abortada en sus primeros estadios.

En fin, podríamos argüir que la estructuración del bien es una aproximación teórica al problema del bien común, la cual diferencia acabadamente la dimensión de moral individual y la dimensión social, así como su dinámica de realización. En tanto definición abierta y susceptible de incluir multitud de determinaciones compatibles con ella, así como de su variación y progreso, opera como sustituto válido de la metáfora de “ley natural”, despojándose del costado estático de esta imagen (insalvablemente dependiente del contexto cultural medieval) pero manteniendo la idea de que el bien es un tipo de orden, sólo que situado en un nivel más general que las determinaciones históricas concretas o categoriales.

LA ECONOMÍA Y EL BIEN COMÚN

A pesar de sus orígenes tomistas y de la compatibilidad de su pensamiento con una interpretación moderna de la obra del Aquinate, Lonergan fue un crítico del pensamiento social católico en materia económica. Le atribuía una suerte de reducción moralizante a un problema que el concebía como eminentemente científico, para cuya solución se precisaba lucidez e inteligencia, más que un conjunto de exhortaciones para cambiar las conductas.

Movido por este inconformismo y por la situación crítica que vivía su tierra en el contexto de la Gran Depresión, dedicó años de su juventud a estudiar economía, procurando dar con una explicación de nivel teórico al problema de las crisis y los ciclos. De aquí que, al margen de sus desarrollos filosóficos y teológicos, elaborara una teoría económica sumamente original (Lonergan 1998 y 1999b).

Conocedor de la obra de Pesch, pero basándose en los aportes de Schumpeter, Hayek y otros autores como Knight, Lindahl y Keynes, desarrolló una sistematización de la circulación monetaria que resuelve el problema que planteaba la dinámica a los desarrollos previos, que partían del flujo circular de la renta.¹⁴ Como se sabe, el límite de la explicación del flujo circular es su incompatibilidad con una economía que crece.

Lonergan explicó la mecánica del progreso económico al relacionar la producción de bienes de producción con la producción de bienes de consumo como acelerador y objeto acelerado, a la manera de un sistema de poleas. Ello da como resultado dos circuitos de pagos con sus respectivas funciones de oferta y demanda, vinculados por transferencias respectivas, de modo tal que los ingresos de cada circuito pueden ser derivados al otro. El análisis de las distintas posibilidades del flujo monetario entre uno y otro circuito permite explicar las distintas fases de la economía, ofreciendo una explicación teórica de los ciclos. Así, una fase de expansión requerirá que los medios de pago sean derivados al circuito excedente de los bienes de producción, de modo de facilitar el financiamiento de las actividades que incrementarán la productividad. Ello determina una fase inequitativa de la economía, pues supone un mayor ingreso relativo de los hogares con capacidad de ahorro. Sin embargo, esta instancia alcanza teóricamente su punto culminante cuando llegan los rendimientos económicos decrecientes. Entonces, para mantener el sistema en funcionamiento ordenado debe seguir una fase equitativa, en la que los precios de los bienes de consumo se reducen como consecuencia de la mayor productividad.

Se trata de un enfoque estrictamente objetivo de la economía, que estudia la estructura de los pagos agregados, es decir, las relaciones entre funciones económicas agregadas (oferta y demanda en ambos circuitos mencionados). Dicha estructura traza los canales por los cuales discurren los pagos a nivel microeconómico. De tal forma, Lonergan determina de manera precisa el marco, lugar y función de la economía, distinguiéndola como campo específico y diferenciado respecto de la filosofía, la sociología, la psicología o la matemática.

Con ello ofrece un esquema fundamental para comprender el correcto funcionamiento de la economía, de modo que no se produzcan crisis con transferencias masivas de ingresos entre grupos sociales. Huelga agregar que una economía ordenada es condición necesaria fundamental para la consecución del bien común.

CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de este trabajo hemos visto que el bien común es una noción controversial. Las críticas fundamentales que se le han hecho son una supuesta falta de precisión en el concepto, que puede ser manipulado para justificar o encubrir proyectos ideológicos o facciosos, así como la inutilidad de una noción imprecisa, o bien su dependencia de una metafísica “ya superada”.

¹⁴ Sin ser keynesiano, muchos de sus análisis recuerdan a lo que más tarde será el poskeynesianismo.

La intención de este trabajo ha sido situar en perspectiva histórica la emergencia de esta noción y procurar encontrar una interpretación que la rehabilite para el debate contemporáneo.

La noción hace referencia a la armonía u orden entre la acción individual y la colectiva. Ahora bien, lo que la metafísica clásica planteaba en términos de *esencia* hoy lo entendemos como ideal a ser alcanzado históricamente. Entonces, la pregunta filosófica o científica es cuáles son las condiciones (trascendentales, para el primer caso; teóricas y fácticas, para el segundo) que han de darse para alcanzar dicho ideal.

Dos son las cuestiones importantes para subrayar. La primera, que la noción de bien común incluye tanto el nivel de coordinación de la acción colectiva como el bien particular de la acción individual. En este sentido, el concepto cumple una función de crítica negativa, pues su presencia, al favorecer la reflexión respecto del efecto sobre el colectivo de las acciones individuales, permitiría discriminar aquellos bienes individuales aparentes que sin embargo afectan negativamente el orden social. De aquí que acordemos con Micheline (2008) en que el concepto cumple la función de idea regulativa.

En tal sentido, las *interpretaciones minimalistas o procedimentalistas*, si bien destacan la importancia del método, no llegan a cubrir la totalidad del campo semántico incluido en el concepto de bien común (pues no entran en el ámbito subjetivo), mientras que por otro lado tampoco ofrecen una solución al problema *teórico* planteado. El *Enfoque de las capacidades*, por su parte, da un paso más hacia la determinación de un contenido que la Ética del discurso. Sin embargo, al menos en el sentido de Sen, el prejuicio antimetafísico lleva a no avanzar sobre la definición de ningún aspecto del bien, de manera que tampoco se termina de superar el formalismo y la teoría permanece incompleta. Un gran aporte que ha hecho este autor es sin duda el haber demostrado (junto con otros) la imposibilidad de alcanzar la armonía colectiva si se parte del procedimiento teórico de agregación de utilidades de individuos racionales maximizadores, como propone la corriente neoclásica. Finalmente, el caso de la economía civil, en contraste, sí supone una clara definición del bien. El límite que presenta, quizá, es un acento demasiado parcial en el lado subjetivo de la acción económica (ausente en la Ética del discurso) respecto de la sistematización teórica de las relaciones objetivas entre variables cuyo buen funcionamiento sea condición para la emergencia del bien común. Lo que he intentado señalar en esta investigación es que esta condición no se cumple simplemente garantizando (si fuera posible) la buena voluntad o una subjetividad abierta al otro. Hace falta una teorización que establezca cómo ha de ser un buen funcionamiento de la economía, es decir, bajo qué condiciones podemos esperar una consistencia o coherencia generalizada entre la acción individual y la acción colectiva.

Tenemos entonces tres dimensiones que deben ser incluidas en la noción. El planteo clásico hacía referencia a dos: la dimensión individual subjetiva y la dimensión metafísica o trascendental objetiva, los cuales se encuentran intrínsecamente relacionados, en la medida en que éste es el marco general en el que se da el primero. A ellos, no obstante, se debe agregar un tercer elemento del lado objetivo y es el aspecto teórico, el cual surge como emergente al analizar las relaciones y esquemas de recurrencia que se dan entre las acciones económicas individuales. Ésta es precisamente la dimensión que ha intentado desarrollar la ciencia económica, pero en este caso el prejuicio positivista ha llevado a los economistas a hacer a un lado toda consideración valórica o trascendental y entonces desarrollaron una disciplina desorientada, que puede presentar variantes colectivistas, como cuando se antepone el bien colectivo al individual, o bien individualistas o neoliberales, cuando se da la inversa. En ninguno de los dos

casos hay (ni supuesta ni explícitamente) una reflexión sensata sobre el bien y el problema al que hace referencia la noción que estudiamos ni siquiera puede ser planteado de manera consistente. Hasta donde alcanza mi conocimiento, el único autor que incorporó las tres dimensiones en su análisis fue Bernard Lonergan.

Si nos centramos en el punto de vista de la ética, mi posición no está tan alejada de la esgrimida por la Ética del Discurso, en el sentido del énfasis puesto sobre el método o aspecto procesal del asunto. La diferencia es que, si tomamos como fundamentación la metafísica psicológica (no ontológica) desarrollada por Lonergan, no necesitamos abjurar de la metafísica. En efecto, si superamos la comprensión estática de la ontología metafísica y adoptamos una metafísica como método (o, mejor, meta-método) derivado de las operaciones de nuestra conciencia intencional (en lo que seguimos a Bernard Lonergan), entonces con ello se desmonta no sólo la ontología, sino también la teoría del bien derivada de ella. Esto nos obliga asimismo a una transposición de la noción de ley natural al nuevo contexto interpretativo. La metafísica como meta-método implica que no es posible determinar de antemano lo que sea el bien, porque la ontología ya no está preestablecida, sino que es dinámica.¹⁵ Como máximo podemos aspirar a evaluar la razonabilidad de los actos en determinados contextos.

Este tipo de fundamentación tiene como ventaja que, mientras se sostiene la estructura de la intencionalidad consciente que se expresa mediante la significación (discurso) como instancia irrebasable, se mantiene a la vez la tensión a un término objetivo que es el valor trascendental, el cual no depende del consenso de los actores involucrados, sino, antes bien, lo posibilita, pues está supuesto en cada acto de habla (en el sentido de Apel). El término trascendental es la factibilidad de sentido y razonabilidad que habilita a las acciones individuales a la apuesta por aquél y las motiva a no defecionar frente a las fuerzas disruptivas que atentan una y otra vez contra la constitución del orden y la lucha contra el absurdo.

El otro aspecto decisivo es de tipo teórico y se trata de la definición del papel de la economía en vistas al bien común, en tanto ciencia que debe reconocer las condiciones para el buen funcionamiento del orden económico agregado. En otras palabras, la ciencia económica no puede definir ni establecer el bien común, pero puede (y debe) garantizar las condiciones para su vigencia. La definición del bien común dependerá siempre de las circunstancias concretas y de las decisiones y acciones que los miembros de una sociedad realicen.

De ello se sigue, por último, que la economía no es exclusiva ni fundamentalmente una ciencia práctica, en el sentido de que por la sola razón práctica pueda ser resuelto el problema económico. Este enfoque fundamental marca la teoría económica de Lonergan. ■

¹⁵ La consecuencia obvia de este hecho es que la "gradación en el ser" que Tomás hereda del Pseudo-Dionisio y el neoplatonismo, y que concibe la diversidad de los seres desde un esquema espacial (arriba-abajo), sólo puede tener sentido si se la proyecta en el tiempo como evolución hacia una mayor complejidad de los seres.

BIBLIOGRAFÍA

- **Aquino, Tomás de**, *Summa Theologicae*. Disponible en [www.corpusthomicum.org]
- **Aquino, Tomás de**, *Scriptum Super Sententiae*. Disponible en [www.corpusthomicum.org]
- **Aristóteles** (2004). *Ética Nicomáquea*. Barcelona: Gredos.
- **Concilio Vaticano II** (1965), *Constitución pastoral Gaudium et Spes*.
- **Doyal, L. y Gough, I.** (1991), *A theory of human need*, New York: Guilford Press.
- **Groppa, O.** (2005a). El enfoque de las capacidades en A. Sen y M. Nussbaum. *Erasmus*.
- **Groppa, O.** (2005b). Las necesidades humanas y su determinación. Buenos Aires. Disponible en: www.uca.edu.ar/uca/common/grupo32/files/Las-necesidades-Groppa-2004.pdf
- **Groppa, O.** (2011). Medición y realidad: reflexiones para una economía realista. *Cultura Económica*, 79, 11–21.
- **Hoevel, C.** (2013). *The Economics of Recognition. Person, Market and Society in Antonio Rosmini*. Dordrecht, New York: Springer.
- **Juan XXIII** (1961), *Mater et Magistra*.
- **Juan XXIII** (1963), *Pacem in Terris*.
- **Krings, H.** (1966). Ordo. En H. Fries, (Ed.) *Conceptos Fundamentales de Teología*. Madrid: Cristiandad.
- **Lonergan, B.** (1988). *Método en teología*. (Remolina, G., Trans.) (2nd ed.). Salamanca: Sígueme.
- **Lonergan, B.** (1998). *For a New Political Economy*. (McShane, Philip, Ed.). Toronto: Univ. of Toronto Press.
- **Lonergan, B.** (1999a). *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*. Salamanca: Sígueme.
- **Lonergan, B.** (1999b). *Macroeconomic Dynamics: An Essay on Circulation Analysis*. (P. B. C. H. F. Lawrence, Ed.) (1st ed.) Toronto: Univ. of Toronto Press.
- **Marx, K.** ([1867] 1981), *El Capital*, Vol. 1, Siglo XXI.
- **Max-Neef, M.** (1987), *Desarrollo a escala humana*, Montevideo: Nordan
- **Michellini, D.** (2008), *Bien común y ética cívica. Una propuesta desde la ética del discurso*. Buenos Aires: Bonum.
- **Nussbaum, M.** (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano*. Buenos Aires: Norma.
- **O'Boyle, E. J., Solari, S., & Marangoni, G.** (2010). Financialization: critical assessment based on Catholic social teaching. *International Journal of Social Economics*, 37(1), 4–16.
- **Sen, A. K.** (2000), *Desarrollo y libertad*, Buenos Aires: Planeta.
- **Sen, A. K.** (1973). Behaviour and the Concept of Preference. *Econômica* 40 (159) p. 241-59.
- **Sousa-Lara, D.** (2010). The Ordo Rationis and the Moral Species. *Josephinum Journal of Theology*, 17(1), 80–125.
- **Taparelli d'Azeglio, L.** (1866). *Ensayo teórico de derecho natural apoyado en los hechos*, Madrid: Imp. del Tejado.
- **Zamagni, S.** (2013). *Por una economía del bien común*. Buenos Aires: Ciudad Nueva.
- **Zamagni, S., & Bruni, L.** (2007). *Economía civil. Eficiencia, equidad, felicidad pública* (p. 288). Buenos Aires: Prometeo.