

## El concepto de bien común en el marco de una nueva ética pública

*Dorando Michellini\**

### RESUMEN

Tanto la cuestión concerniente al bien común como la problemática de la fundamentación de la ética son tópicos que han estado presentes en la reflexión filosófica desde los pensadores clásicos griegos hasta la actualidad. La promoción del bien común sigue siendo una característica distintiva del ideario democrático de las sociedades modernas y un tema recurrente para la fundamentación de la convivencia humana en distintas teorías éticas. Sin embargo, el concepto tradicional de bien común contiene una serie de limitaciones que impiden su rehabilitación directa en el contexto de las sociedades complejas y secularizadas. En el artículo se exponen las razones que imposibilitan dicha rehabilitación y se propone una transformación discursivo-procedimental de bien común que sirva como idea regulativa para la formulación de una ética pública en el marco de sociedades democráticas y pluralistas.

### Palabras clave

Bien común • ética • democracia • filosofía política • filosofía contemporánea

The concept of the common within the frame of a new public ethic

### ABSTRACT

Both the question of the common good and the problem of the foundation of ethics are topics that have been present in the philosophical reflection from the time of Greek classical thinkers till nowadays. The promotion of the common good still is a distinctive feature of the democratic imaginary of modern societies and a recurrent theme for the foundation of human coexistence in different ethical theories. Yet, the traditional concept of the common

---

\* Doctor en Filosofía Westfälische Wilhelms-Universität, Münster, Alemania. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), de Argentina. Profesor titular de Ética Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba, Argentina. Presidente de la Fundación Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA). E-mail: dmichellini@arnet.com.ar

good contains a number of limitations which prevent its direct rehabilitation within the context of complex and secularised societies. This article explicates the reasons that make such a rehabilitation impossible and advances a procedural-discursive transformation of the common good which can serve as a regulative ideal for the formation of a public ethics within the context of democratic and pluralistic societies.

#### Keywords

Common good • ethics • democracy • political philosophy • contemporary philosophy

**E**n la actualidad, bajo la presión de los procesos de globalización, vivimos en sociedades pluralistas y heterogéneas, democráticas y complejas, interculturales, secularizadas y fragmentadas, con un fuerte acento en lo individual y con frágiles lazos comunitarios (Michelini 1998, 2000). Tanto una posible rehabilitación de la problemática del bien común como la formulación de una nueva ética pública deben dar cuenta de esta situación histórica social y cultural contemporánea.

Por un lado, a toda ética pública que pretenda suministrar normas racionales y razonables para la orientación de la praxis individual y colectiva en este amplio y complejo contexto de interacción, se le presentan, al menos, dos desafíos importantes:

a) El primero está relacionado con la fundamentación racional de normas éticas intersubjetivamente vinculantes, mediante las cuales se pueda hacer frente a los problemas supracontextuales y globales contemporáneos. El persistente cuestionamiento de las tradiciones y la sostenida crítica radical al logos humano en relación con su capacidad para fundamentar principios éticos que sean intersubjetivamente válidos (Michelini 1998, 2002), parecen socavar los fundamentos de la ética y conducir a un relativismo que no permite afrontar adecuadamente los desafíos de hallar normas válidas para la praxis individual y colectiva.

b) El otro desafío se vincula con la capacidad de aplicación efectiva de las normas bien fundamentadas. Tanto para la fundamentación racional de las normas, como para su adecuada aplicación en los diferentes contextos de interacción, se torna imprescindible tener en cuenta los problemas vinculados con la complejidad, el alcance espacio-temporal y las consecuencias directas e indirectas de las acciones humanas. En relación con esta problemática, cabe preguntarse entonces en qué reside la novedad de una 'nueva ética pública'.

En mi opinión, hay al menos tres cuestiones fundamentales a tener en cuenta. En primer lugar, la novedad refiere a cuestiones teórico-conceptuales y de contenidos de

la ética. Se trata de contenidos que tienen relevancia en un macroámbito de relaciones humanas y que, por consiguiente, es más amplio, extenso y complejo que las problemáticas del micro y mesoámbito de relaciones de interacción a que hacen referencia las éticas tradicionales (la polis o la nación). En segundo lugar, la cuestión de la novedad conceptual aparece en el ámbito de la fundamentación de las normas morales: las críticas provenientes de aquellos pensadores o corrientes filosóficas contemporáneas que sostienen que no es posible alcanzar una fundamentación racional de las normas morales tienen que ser enfrentadas con reflexiones filosóficas que sean capaces de dar cuenta de la validez racional universal de las normas éticas. En tercer lugar, hay que mencionar que se requiere de novedad en el planteo metodológico: frente a la devaluación de los métodos intuitivos y metafísicos, por ejemplo, la validación intersubjetiva aparece como un aspecto decisivo en el procedimiento de justificación racional de las normas éticas que pretenden validez pública.

Por otro lado, el concepto tradicional de bien común —que se conecta con formulaciones premodernas (como las de Platón, Aristóteles y Santo Tomás) y que en el contexto latinoamericano, aunque no sólo en él, ha sido interpretado frecuentemente como elemento guía para la configuración de la realidad social— tiene que ser repensado a la luz de las profundas transformaciones de la sociedad en la era de la globalización y en el marco de los nuevos condicionamientos históricos, sociales y culturales (Dussel 1998). Algunos de los aspectos relevantes a tener en cuenta para su rehabilitación remiten a la relación entre bienestar individual y colectivo, a la interacción dialógica, a la solución justa y pacífica de los conflictos y a la articulación entre autonomía y corresponsabilidad solidaria (Michelini 2006) o, según una formulación de Habermas, a la interna conexión entre “la autonomía de los individuos incanjeables” y “su inserción en formas de vida intersubjetivamente compartidas”, puesto que “la calidad de vida en común no se mide sólo por el grado de solidaridad y el nivel de bienestar, sino también por el grado en que en el interés general se contemplan *equilibradamente* y *por igual* los intereses de cada individuo” (Habermas 1991b:113).

Entre los problemas que tienen que ser enfrentados a través de una reflexión actual sobre el bien común hay que mencionar, por ejemplo, los desafíos que, para la configuración de una vida humana digna, provienen de la escasez y de la labilidad biológica del ser humano (crisis ecológica), de las nuevas tecnologías (un caso paradigmático son las tecnologías relacionadas con la manipulación genética), del mundo del trabajo (Eckholt, Michelini 2006) y de las comunicaciones, así como de las formas de interacción intercultural en un mundo pluralista y democrático, cada vez más complejo, en el que con frecuencia se imponen la racionalidad estratégica, los intereses y el poder, y en el que el concepto de bien común no tiene una relevancia significativa o directamente no se lo tiene en cuenta, puesto que aparece como poco realista.

## El bien común en un mundo intercultural y pluralista

Un concepto de bien común que sirva como instancia orientadora y vertebradora de una nueva ética pública en el contexto de interacción de sociedades pluralistas e interculturales tendría que reconsiderar, al menos, los aspectos siguientes: a) precisar en qué sentido han de entenderse los términos *bien* y *común* que integran el concepto bien común; b) cómo puede cumplirse satisfactoriamente la pretensión de validez universal, implicada en el concepto de bien común; c) incluir la responsabilidad por las consecuencias de las acciones.

a) En cuanto al primer aspecto (el del significado de los términos bien y común), cabría retener lo siguiente: dada la pluralidad y heterogeneidad de formas de vida y de vida buena que, de una forma u otra, entran en competencia en el contexto de sociedades pluralistas y democráticas, la determinación del bien común es un asunto sumamente complejo. Hay diversas y divergentes interpretaciones del bien y de lo que se debe considerar bueno.

De acuerdo con la comprensión de numerosas corrientes filosóficas contemporáneas, ya no parece posible derivar legítimamente de premisas metafísicas la validez universal de las normas que habrán de orientar la interacción pública, ni realizar coherentemente afirmaciones absolutas sobre la naturaleza humana o formular definiciones que, por principio, sean declaradas sin más como verdades atemporales, ahistóricas e inmodificables.

El desafío ineludible de una ética pública (que sea capaz de orientar la interacción social y política de todos los ciudadanos en el marco de sociedades democráticas y pluralistas) es elaborar criterios y principios que permitan dar una respuesta racional y razonable a la diversidad y heterogeneidad de las interpretaciones y hacer posible una interacción conjunta responsable y solidaria.

b) Dada la radical historicidad del ser humano, la universalidad tiene que ser pensada como estructuralmente articulada con lo particular e histórico en el ámbito de una nueva ética pública. El concepto tradicional de bien común fue pensado en el marco de una metafísica esencialista y de una ontología ahistórica. En este sentido, el esencialismo y la ahistoricidad tienen que ser suplantados por una fundamentación que, sin resignar la apertura a lo universal, ponga el acento en la determinación concreta de los contenidos históricos y materiales: para ello hace falta que la fundamentación de la validez de los contenidos y normas que han de orientar la convivencia humana se desplace de posiciones esencialistas (de lo que presumiblemente puede deducirse de la esencia de la naturaleza humana) a posiciones procedimentalistas (a aquello que los sujetos autónomos puedan determinar como fundado y aceptable en una deliberación pública, abierta e irrestricta).

c) Finalmente, el tercer aspecto, relacionado con la problemática de las consecuen-

cias de las acciones, remite a la comprensión de que el bien común se realiza siempre de forma histórica, concreta y falible. De aquí la relevancia que posee el tener en cuenta la problemática de las consecuencias directas y de los efectos colaterales de las acciones humanas. Una explicitación adecuada del bien común en contextos históricos y en circunstancias espacio-temporales que son siempre contingentes y que no pueden ser comprendidas de una vez para siempre exige que se tenga una consideración especial por el posible resultado material, social y cultural de las acciones. Desde un punto de vista ético-discursivo, el criterio para una evaluación justa de las consecuencias directas e indirectas de las acciones humanas en el mundo de la vida es la aceptabilidad que estas encuentren por parte de los afectados.

## Reformulación del concepto de bien común: su significado para una nueva ética pública

El concepto de bien común, debidamente reformulado, puede ayudar a vertebrar eficazmente una ética pública en estos tiempos de interacción intercultural, de fragmentación y de exclusión. La reformulación del concepto de bien común tiene que poder ser compatible con una reflexión actualizada tanto sobre el método de intervención social de los ciudadanos en una sociedad democrática y en un mundo intercultural pluralista, como con conceptos clave de contenido, tales como los de participación, responsabilidad y solidaridad (Salas Astrain 2003).

En cuanto a la metodología de la intervención ciudadana, es necesario replantear la cuestión del diálogo público, abierto e irrestricto. En tiempos de búsqueda, como en realidad son todos los tiempos humanos, la 'pasión por la verdad última' no tiene que llevar a creer que se está liberado de 'hacer camino' en medio de la oscuridad de un conocimiento humano falible y de respuestas parciales e insatisfactorias. En este sentido, no se deben despreciar los aportes de nadie y se torna imperioso revalorizar los esfuerzos de todos y cada uno de los ciudadanos, en la certeza de que nadie debe ser excluido del diálogo participativo, en el que todos y cada uno tienen que cooperar activamente, puesto que se trata de la búsqueda interpretativa conjunta: a) de lo que ha de ser considerado como bien común, b) de la determinación de las normas a las que libremente podremos someternos (aun sabiendo que, en muchos casos, esta exigencia ética no pueda ser llevada a la práctica más que en forma fragmentaria o advocatoria) y c) del hallazgo de razones que expliciten si es posible asumir o no las consecuencias directas e indirectas que se sigan del cumplimiento general de las normas que cuenten con el asentimiento general.

Una concepción dialógico-procedimental del bien común implica por cierto una reformulación de los principios que están en la base de la concepción tradicional del *bonum commune*. Para empezar, este concepto no puede ser restringido al ámbito de una determinada comunidad particular, ni coincidir necesariamente con algún *ethos* en

especial. Las concretizaciones del bien común no pueden ser tampoco legítimamente deducidas de un concepto previo de naturaleza: lo que deba ser concebido en cada caso como ‘correcto por naturaleza’, lejos de ser tomado como un asunto definitivamente resuelto, tiene que ser pensado como un problema que concierne a la argumentación y que requiere de una interpretación crítica de todos los enunciados de los argumentantes implicados y afectados. Lo que en un determinado contexto histórico pretenda ser éticamente correcto tiene que estar abierto al examen crítico de todos los seres comunicativos en la comunidad ilimitada de comunicación y ser avalado no por un pensamiento único o por una intuición esencial, sino, fundamentalmente, por la fuerza dialógica de las mejores razones en una comunidad real de comunicación —una comunidad que, por principio, no está exenta de respuestas plurales, falibles, conflictivas y erróneas.

Semejante principio demanda no sólo inclusión universal, sino también reciprocidad generalizada y reversibilidad completa (Habermas 1991a:144). El concepto inclusión universal refiere al reconocimiento de todos los argumentantes como “interlocutores válidos” (Cortina 1986:126)<sup>1</sup> para la solución de todos los problemas comunes. Implica, asimismo, las exigencias de renunciar por principio a la imposición exclusivamente estratégica de los propios puntos de vista, de cooperar en la eliminación de asimetrías, de excluir la violencia y la consideración arbitraria de excepciones como método para la solución de problemas. El concepto de reciprocidad generalizada, en sentido ético-discursivo, refiere a la igualdad de reconocimiento que merecen, por principio, las pretensiones de todos los participantes en la comunidad ilimitada de comunicación, también en la delimitación del bien común.<sup>2</sup> La completa reversibilidad de los puntos de vista alude a la capacidad de tomar distancia de sí mismo e intentar comprender el punto de vista de los demás.

La búsqueda histórica y concreta del bien común es un proceso dialógico y crítico-hermenéutico de toda la comunidad, que necesita de la participación activa y efectiva de todos los ciudadanos. Se trata de un proceso en el que la autoridad de lo racional y razonable proviene de la intersubjetividad libremente compartida y ejercida, en la que

<sup>1</sup> El concepto ‘interlocutor válido’, utilizado frecuentemente por Adela Cortina, proviene de la Ética del Discurso (Apel 1985, II; Habermas 1991a, 1991c) y refiere a todos los seres dotados con competencia comunicativa. Interlocutor válido es sólo quien renuncia a imponer la verdad y la corrección a los demás; quien, por principio, está dispuesto a convencer y no meramente a persuadir; quien reconoce que, para la solución legítima de problemas y conflictos, nadie puede ser excluido de la comunidad de comunicación, puesto que el aporte de todos y cada uno de los seres comunicativamente competentes es insustituible e irrenunciable.

<sup>2</sup> En este sentido, Apel sostiene que “la determinación del fin supremo o del *summum bonum* tiene [...] que ser proporcionada por un *principio racional de la reciprocidad generalizada*, es decir, por una ‘ley ética’ válida para todos los afectados. Si esto no sucede, entonces la invocación del fin supremo conduce, o bien al dogmatismo metafísico o bien al utilitarismo de los intereses subjetivos. Y en la práctica no existirá ninguna diferencia entre ambas posiciones ya que, en caso de conflicto, la invocación de un fin supremo puede ser denunciada por los participantes como recurso a un interés subjetivo” (Apel 1986:28s.).

nadie tiene prerrogativas especiales, aunque sí puede haber —y de hecho hay y seguirá habiendo— puntos de vista diversos y divergentes. Por cierto, aquí aparece el problema de cómo articular esta exigencia de ‘diálogo sin prerrogativas’ con un ‘argumento de autoridad’.<sup>3</sup> El principio de participación dialógica permite valorar la contribución de todos y cada uno de los participantes, pero, sobre todo, determinar fehacientemente los reclamos frente a la injusticia y la inequidad. Por lo demás, en una sociedad democrática sería contraproducente pretender consolidar de modo legítimo el bien común por cualquier otro medio que no sea la fuerza comunicativa y dialógica de la razón.

Todo diálogo ‘en serio’, toda discusión, crítica y búsqueda de consenso, realizadas honestamente, no son, por cierto, garantía absoluta de verdad, pero la deliberación pública representa el procedimiento adecuado, racional y razonable, para establecer la validez y el alcance, en sus consecuencias prácticas, de lo que ha de ser reconocido en cada caso como bien común: la configuración de una convivencia justa y pacífica no puede hacerse a costa de la exclusión de alguno de los afectados. En consecuencia, el supuesto primordial del concepto de bien común en el marco de una nueva ética pública no es el de dividir o compartir equitativamente algún bien en particular, sino el de reconocer a los demás como interlocutores válidos en una comunidad ilimitada de comunicación: reconocer su autonomía y su irrenunciable aporte en la búsqueda interpretativa corresponsablemente solidaria de lo que ha de valer como bueno y justo en un particular contexto histórico y en determinados condicionamientos materiales y culturales.

## Consecuencias para la praxis

### *El bien común como idea regulativa*

Interpretar el concepto de bien común como idea regulativa implica comprender que, desde la perspectiva dialógico-procedimental, el bien común se constituye por la interacción libre y corresponsablemente solidaria de todos los argumentantes. Los afectados son tanto el fundamento último de toda evaluación que permite considerar a algo como un bien común, como así también el fundamento de la producción y del destino de todo bien particular.

La interpretación dialógico-procedimental del bien común como idea regulativa puede ayudar, en el marco de una ética pública actual, a deshipostasiar y a desustancializar todo tipo de instrumentalización del concepto de bien común. En efecto,

<sup>3</sup> Pienso que, al menos para el ámbito de una nueva ética pública, una forma de concebir el concepto ‘argumento de autoridad’, sin que implique una *contradictio in adjecto*, sería pensar en una autoridad que no reniegue de expresarse en —y de atender las— razones válidas y que, en consecuencia, pueda también ser compatible con el diálogo razonable (Michelini 2002).

gracias a la exigencia del principio dialógico-procedimental de participación de todos los interlocutores válidos, y a la obligación de tener en cuenta particularmente las consecuencias y los efectos colaterales que se siguen de las diferentes concepciones del bien común para los afectados, esta conceptualización puede aportar elementos clave para una revisión crítica de toda sustanciación ideológica o indebida del bien común, puesto que tanto la búsqueda de la vida buena como la indagación sobre la validez de la verdad y de la corrección de las normas morales requieren de los mejores argumentos y de la cooperación racional y razonable de todos los implicados y afectados.

Una concepción dialógico-procedimental de bien común, pensada desde la interacción comunicativa y los discursos prácticos, puede hacer aportes a una nueva comprensión, más amplia y radical, de la solidaridad y la responsabilidad. En este sentido, la distribución de los beneficios y de las cargas que en la práctica ocasiona el bien común tiene que ser una tarea de corresponsabilidad solidaria de todos los afectados. La solidaridad y el bien, y con ello el legítimo resguardo de los bienes particulares, tienen que ser repensados a la luz de la justicia, es decir, de la configuración de relaciones de reciprocidad, sustentadas en un examen crítico de lo que, en principio, pueda ser aceptado por todos como válido. La responsabilidad tiene que ser entendida como corresponsabilidad, tanto para la fundamentación autónoma de las interpretaciones que han de ser aceptadas como válidas por todos, como para la determinación de la aceptabilidad de las consecuencias que presumiblemente se sigan de las interpretaciones compartidas y de la aplicación y el seguimiento general de las normas bien fundadas.

### *El contenido del bien común*

Desde hace algunos años —y frente a concepciones neoliberales que bregan por la privatización no sólo de la salud y de la educación, sino también de elementos vitales básicos como el agua—, Petrella (1997) viene proponiendo, por ejemplo, considerar el agua como un bien común.<sup>4</sup> No hay duda de que el agua es un elemento vital para la supervivencia biológica del ser humano. Sin embargo, no hay coincidencia en cómo debe tratarse la cuestión de la defensa de este recurso: por un lado, puede pensarse que hay que alcanzar primero un convencimiento social de que el acceso al agua potable cubre una necesidad vital y, en consecuencia, tiene que ser considerado como un derecho hu-

<sup>4</sup> Tanto los aportes que Petrella reconoce al estado de bienestar, como las críticas que hace a las estrategias individualistas de supervivencia, basadas en la competitividad, y a las principales causas que condujeron a la crisis y desmantelación del estado del *Welfare* (la mundialización de la economía, la ruptura del contrato social, etcétera), pueden ser asumidos sin problemas. En lo que sigue, sin embargo, no se discutirán aspectos económicos y sociales, que en sí mismos son importantes y relevantes para una tematización concreta del bien común, sino que la reflexión se centrará en la fundamentación filosófica de lo que ha de entenderse por bien común en una sociedad democrática y pluralista.



mano básico. Por otro lado, aunque estemos de acuerdo en que el acceso al agua potable tenga que ser considerado como un derecho humano universal, no es fácil coincidir en las formas y en los modos de alcanzar este propósito.

En la actualidad, los problemas de la bioética no sólo plantean cuestiones de contenido del bien común sino que también representan grandes desafíos para la redefinición de la ética pública. Los problemas bioéticos afectan, de una forma u otra, la supervivencia de los seres vivos en general, y de la vida humana en particular, y, además, están directamente relacionados con la posibilidad de determinar qué seres habrán de ser considerados no sólo como miembros de la especie humana, sino también como ‘personas’ en sentido moral, con una dignidad y unos derechos fundamentales propios. Las reflexiones ético-filosóficas actuales responden a estos problemas y desafíos con propuestas teóricas y metodológicas diversas y divergentes. Este es el caso de dos de las más discutidas teorías éticas actuales: las éticas utilitaristas, que visualizan el fundamento ético de las acciones morales en el predominio de las consecuencias positivas (Frankena 1963), y la ética de la responsabilidad, de Hans Jonas, quien pretende asentar los fundamentos de la ética de la responsabilidad en una comprensión metafísica del ser (Jonas 1995).

Si bien el utilitarismo y la ética de la responsabilidad discuten diversos aspectos morales que tienen que ser reflexionados adecuadamente en el marco de una teoría del bien común, ninguna de estas dos posiciones teóricas parecen ofrecer respuestas satisfactorias para abordar los problemas bioéticos ni contribuyen a clarificar suficientemente la cuestión del bien común. Por un lado, fue el propio Jonas quien señaló la incapacidad humana de prever las consecuencias de la manipulación de la vida y quien, ante la realidad de la “ignorancia de las consecuencias últimas” (Jonas 1995:56), recomendó que la reflexión ética dé “mayor crédito a las profecías catastróficas que a las optimistas” (Jonas 1995:71). En vista de los desafíos de supervivencia que implican las consecuencias del desarrollo científico-tecnológico, la ética de la responsabilidad —más allá del cálculo objetivo, de la estadística y del conocimiento exacto que puede ofrecer el conocimiento científico— tiene que apelar a una *heurística del temor* (Jonas 1995:65-66), esto es: considerando que las consecuencias de una acción humana articulada con el poder de la ciencia y de la técnica son en gran medida imprevisibles, es necesario actuar siempre, en todos aquellos ámbitos referidos al desarrollo científico-tecnológico, con suma cautela y humildad, y bajo la representación de las posibilidades más nefastas y de las consecuencias más negativas. Más aun: teniendo en cuenta que, por ejemplo, sólo podemos disponer de un tres por mil de todas las informaciones necesarias para tomar decisiones relacionadas con la manipulación genética (Thurnherr 2000:51s.), uno de los resultados teóricos más valiosos de la ética de la responsabilidad, de Hans Jonas, es su insistencia en que el ser humano ya no está en condiciones de evaluar adecuadamente —esto es, en todas sus dimensiones e implicancias— las consecuencias de sus acciones a nivel planetario. Con ello, desde esta posición es posible criticar, además de las teorías utópico-emancipatorias, como de hecho lo hizo el propio Jonas, también los fundamentos

de las teorías éticas teleológico-consecuencialistas, como el utilitarismo, cuyo criterio de acción moralmente correcta reside justamente en el predominio de las consecuencias positivas (Frankena 1963:32, 61).

Ahora bien, por otro lado es necesario aclarar también que las teorías metafísicas —como la fundamentación ontológico-metafísica de la ética de la responsabilidad, por parte de Jonas— son deficitarias en cuanto a la fundamentación filosófica de la moral, en la medida en que sostienen que el orden moral surge “de forma inmediata de la esencia del hombre y del mundo circundante”, o que puede ser obtenido “de la experiencia, mediante la abstracción” (Irrgang 1995:199) o leído objetivamente en la naturaleza de las cosas (Jonas 1995:35).

Pensar el bien común en el ámbito de la bioética desde la perspectiva ético-discursiva implica tomar en consideración un punto de vista procedimental, a saber: no excluir del discurso argumentativo a ningún argumentante en ningún tema que sea mutuamente relevante (Michelini 2005). La idea regulativa de una sociedad sin exclusión es un concepto clave en esta concepción del bien común, que está articulada con la idea de la autonomía como base de la determinación de lo que en cada caso ha de ser considerado como bien y como común. Hay que destacar, sin embargo, que la autonomía, en sentido ético-discursivo, no remite a la independencia monológica de la decisión de un individuo (la independencia monológica radical es autarquía, no autonomía), sino a una interdependencia intersubjetiva radical (Michelini 2007). Dado que la validez moral de una acción correcta requiere de la intersubjetividad —de la interacción corresponsable y solidaria en una comunidad ilimitada de comunicación—, ningún argumentante puede ser legítimamente excluido de la misma: todos necesitamos de todos y estamos mutuamente condicionados.

Es por ello que, aun en los casos en que se dé una coincidencia básica respecto de lo que ha de ser considerado un bien común, para su determinación no puede evitarse legítimamente el diálogo ni eludir la coacción racional y razonable de las mejores razones, por lo que el debate y la argumentación —no sólo en la teoría, sino también en la praxis— se tornan imprescindibles: el ser humano no puede vivir humanamente sin argüir.

En consecuencia, bien común significa crear, mantener y desarrollar las condiciones que hagan factible la realización de la comunidad de comunicación supuesta idealmente en cada acto de habla. Se trata, por lo tanto, de contribuir solidaria y responsablemente en la tarea de adquisición y desarrollo de las competencias lingüístico-comunicativas supuestas contrafácticamente en la comunidad ideal de comunicación, y de hacer los aportes correspondientes para garantizar las condiciones materiales, institucionales y culturales de supervivencia de la comunidad real de comunicación. El supuesto primordial del concepto ético-comunicativo de bien común es que las personas —en tanto individuos corporales lingüística y comunicativamente competentes— puedan participar en igualdad de condiciones en un diálogo ‘en serio’ sobre todos aquellos asuntos que les afectan en el ámbito público. Sobre esta base de intervención directa e insustituible de

las personas en todo aquello que les concierne, compete y afecta en el ámbito público es posible eliminar paulatinamente las asimetrías que dificultan o, incluso, imposibilitan un diálogo en serio sobre la base del reconocimiento mutuo como seres libres y autónomos, y consolidar de forma corresponsable y solidaria lo que en cada caso sea considerado como bien común por todos los argumentantes.

Esta definición dialógico-procedimental de bien común representa una condición necesaria y suficiente para la realización del bien común político, en una comunidad de ciudadanos con los mismos derechos y las mismas obligaciones básicas. Sin embargo, para una visión enfática de bien común (como la que puede ser elaborada desde una perspectiva religiosa), este modo de definir el concepto se presenta como un procedimiento necesario pero no suficiente. En este sentido, por ejemplo, la concepción del *bonnum commune* defendida por la Doctrina Social de la Iglesia, presupone y exige, además del reconocimiento, del respeto mutuo y del trato justo e igualitario entre personas, el amor al prójimo y la remisión de todo bien a su fin último, a Dios. En síntesis, la determinación dialógico-procedimental de lo que en cada caso pueda ser considerado como bien común representa una condición necesaria y suficiente desde el punto de vista de una ética pública, aunque necesario e insuficiente desde otros puntos de vista (por ejemplo, desde una perspectiva cristiana).

El concepto de bien común articula, de forma dialéctica, el contenido del bien individual con el bien colectivo, de modo que el bien común, dialógico-procedimentalmente concebido, no puede sostenerse en contra o al margen del bien del conjunto de la comunidad y de la sociedad, y viceversa: el bien de la comunidad y el bien de la sociedad no puede sustentarse sino en el bien del individuo. En este sentido, se puede hablar de diferentes formas de determinación y consolidación del bien común como también de diversas formas de tergiversación del bien común.

Para que un *bien* pueda ser considerado *común*, la bondad del bien correspondiente tiene que poder ser articulada con la justicia. La justicia, entendida como reciprocidad generalizada, es condición necesaria y suficiente para que, desde la perspectiva de una ética pública, un bien pueda ser considerado común. En consecuencia, se puede hablar de bien *común* cuando un bien puede ser aceptado por todos como bien, o cuando un bien limitado y particular puede ser aceptado por todos como tal, porque ayuda especialmente a la autorrealización de un individuo o de un grupo, y no afecta negativamente la autorrealización de los demás. Así, por ejemplo, desde la perspectiva de una determinada teoría económica, la acumulación de capital sin más puede llegar a ser considerada un bien, puesto que favorece el desarrollo económico de una comunidad o de un país. Sin embargo, la acumulación sin límites de capital puede llegar a atentar contra el bien común en la medida en que cree asimetrías que impidan la autorrealización individual o colectiva.

Para que algo *común* pueda ser considerado un *bien*, es necesario y suficiente que la justicia pueda ser articulada con la equidad, esto es, que la reciprocidad generalizada

pueda ser articulada con el bien de cada uno (Salvat 2002). Así, por ejemplo, una ley de distribución de la riqueza puede ser justa, pero no equitativa. En relación con el *bien común*, lo equitativo hace referencia al ‘plus’ de bondad que acompaña a lo que es justo. Por ejemplo, un aumento general de las jubilaciones, que se rija por un porcentaje igual para los distintos niveles de jubilación, puede aparecer como una norma justa de distribución. Sin embargo, es inequitativa en la medida en que aumenta la brecha salarial entre los que tienen más y los que tienen menos. Por el contrario, un monto fijo puede ser considerado no sólo justo, porque beneficia a todos, sino también equitativo, porque redundará en beneficio sobre todo de los que menos perciben.

Desde una perspectiva discursivo-procedimental es importante destacar que el contenido del bien común no refiere a alguna instancia sustantiva particular, que esté objetivamente definida de antemano: lo que en cada caso pueda ser considerado como contenido del bien común depende de la interpretación y de los acuerdos que alcancen los interlocutores válidos en el proceso dialógico-procedimental de búsqueda y cooperación para la satisfacción de sus necesidades y para la autorrealización individual y colectiva.

En esta misma línea de interpretación, cabe señalar que la configuración del contenido del bien común no se sustenta en un fundamento monológico —en la experiencia y el juicio de un sujeto individual—, sino en una interacción comunicativa que pone el acento en la búsqueda conjunta y cooperativa de aquello que puede ser tenido por todos como un ‘bien’ y como ‘común’. Es por ello que, en principio, los intérpretes de lo que —en cada tiempo, contexto y caso— ha de valer como bien común no pueden ser sino todos los miembros de la comunidad real de comunicación e interpretación, en cuyo seno pueden ser validados todos los intereses, las necesidades y las aspiraciones de los afectados, examinando críticamente los aportes de las diferentes concepciones de vida buena y precisando los alcances y límites de las consecuencias reales que se sigan de lo que en cada caso sea considerado como bien común.

De lo anterior se desprende que la primera exigencia ética relacionada con esta idea de bien común es la de la participación inclusiva de todos los seres autónomos en la comunidad ilimitada de comunicación, los cuales se reconocen mutuamente como interlocutores válidos para el abordaje y la solución de todos los problemas que los afectan, utilizando para ello exclusivamente el poder comunicativo de la razón. De este modo, el concepto de bien común está articulado con un discurso práctico moral, dialógico-procedimentalmente interpretado: se trata de una idea regulativa que permite orientar la interacción de los seres libres y autónomos<sup>5</sup> hacia una convivencia en la que sea posible conciliar las necesidades y aspiraciones individuales con los intereses de todos los afectados.

<sup>5</sup> Aquí sería necesario precisar qué se entiende por autonomía. En principio, puede decirse que la autonomía no tiene que ser interpretada como arbitrariedad, sino como plena coincidencia entre lo que cada uno quiere subjetivamente con lo que todos pueden querer. Desde una perspectiva histórica contextual y finita, esta coincidencia puede alcanzarse —siempre sólo de modo parcial y aproximativo— a través de una interacción dialógica de todos los implicados y afectados.

### *Dimensiones del bien común: ethos, política y moral*

Una especificación de los respectivos contenidos del bien común puede alcanzarse a través de una distinción de los diferentes ámbitos en los que este puede concretizarse, como, por ejemplo, los del *ethos*, la política y la moral.

El concepto de bien común hace referencia a diversas dimensiones de la interacción humana. Es posible hablar del bien común en los ámbitos de la economía, del derecho y de la política, pero también de un bien común cultural, espiritual y trascendente. Para finalizar, propongo distinguir tres dimensiones del bien común, según se refieran al micro, meso o macroámbito de relaciones humanas. Esta distinción está relacionada fundamentalmente con el significado y el alcance de las consecuencias de un concepto de bien común que, de por sí, sigue siendo una idea regulativa en cada uno de estos ámbitos, puesto que lo que habrá de entenderse por bien y por común en el ámbito del *ethos* y de la identidad personal, de una comunidad particular y de la comunidad humana sin más, seguirá dependiendo de los discursos reales, en los que se busca concretizar las exigencias de la idea regulativa en medio de los condicionamientos históricos materiales y culturales.

Bien común y *ethos*. En el contexto del *ethos* de una forma de vida, los miembros de una comunidad comparten valores fundamentales y se organizan en torno a metas y fines compartidos. No se trata sólo de unos intereses generales o de la mayoría, sino de una coincidencia clave en valores 'fuertes', vigentes como consensualidad establecida, capaces de articular la identidad individual y colectiva en una comunidad determinada. Para el individuo, la fuente de todo bien (y con ello también el principio de solución de los conflictos) refiere a una historia en común, a la tradición y a una forma de vida compartida. En el contexto del *ethos*, el bien común de cada individuo se articula, de modo necesario, con el 'autoentendimiento ético' (Habermas 1992) en una comunidad culturalmente integrada.

Bien común y política. Desde una perspectiva política, el bien común atañe al acatamiento de la ley. Estar sometido a una constitución implica obedecer las leyes y aceptar su vincularidad tanto en lo que se refiere a la decisión de las mayorías como así también al criterio de un respeto pleno de las minorías. En sociedades pluralistas y democráticas, la dimensión política del bien común se sustenta en la formación discursiva de la voluntad ciudadana en el ámbito público. Los contenidos específicos del bien común son precisados en concreto por la interacción libre y corresponsable de todos los ciudadanos (lo cual, por cierto, no se da siempre en las democracias reales). En este sentido, el bien común está relacionado no tanto con los contenidos particulares que comparten los ciudadanos o los grupos sino con la forma en que se examinan y discuten las propuestas que buscan alcanzar un acuerdo público sobre lo que ha de ser considerado en concreto como bien común.

Esta dimensión del bien común se encuentra con la dificultad de que con frecuencia no están dadas las condiciones materiales, sociales y culturales de simetría necesarias para que todos los afectados puedan participar activamente en los procesos de autoesclarecimiento y de decisión, y resolver de forma libre y sin coacciones los disensos y conflictos. En los países de América Latina, por ejemplo, nos encontramos a menudo no sólo con fenómenos de marginalización y violencia, que impiden la pretendida realización del bien común, sino también con sistemas de autoafirmación poco confiables para el aseguramiento de las condiciones básicas de supervivencia, con estructuras sociales asimétricas y con desigualdades económicas, políticas y culturales significativas que no permiten una interacción libre y responsable de la ciudadanía ni, por ende, una autorrealización individual y colectiva adecuada. Pero aun en estos casos, la exigencia es eliminar —o, al menos, reducir— las asimetrías y, de este modo, conseguir que todos puedan intervenir como interlocutores válidos en el proceso de formación discursiva de la voluntad.

Bien común y moral. El bien común, interpretado en sentido moral, no refiere ni a una instancia sustantiva esencial que pueda ser inteligida en forma individual y objetiva, ni a contenidos empíricos que puedan ser fácticamente compartidos, sino a una idea regulativa: a aquello que puede ser aceptado como válido por todos los afectados en el marco de una interacción discursiva libre y sin exclusiones de todos los interlocutores válidos. El tratamiento dialógico de aquellas cuestiones que incumben a los participantes en un discurso y a los afectados por él, cuya solución depende de la interacción colectiva, puede estar referido tanto a cuestiones de supervivencia como al reconocimiento mutuo, a la consecución o consolidación de la libertad y a la búsqueda de igualdad, de justicia y de paz. La vincularidad de este concepto de bien común es de tipo universal, y su consecución y consolidación dependen —por principio, y en última instancia— de la reciprocidad generalizada de todos los interlocutores válidos. El bien común moral requiere de la fuerza comunicativa de todos los argumentantes y afectados, tanto para la interpretación de qué ha de entenderse por bien común, como para la determinación de la aceptabilidad general de sus consecuencias. Ahora bien, hay que tener en cuenta que, si bien en el mundo real los disensos, la pugna de intereses y los conflictos son ineludibles (Maliandi 1997, 2006) y, en consecuencia, la racionalidad estratégica es siempre, al menos en algún aspecto, igualmente inevitable, la idea regulativa para todo acuerdo real sigue siendo, no obstante, el *telos* del entendimiento mutuo, que está siempre contrafácticamente anticipado en toda interacción comunicativa y en todo discurso real.

## Reflexión final

Desde Platón, Aristóteles y Santo Tomás, el concepto de bien común se ha mostrado sumamente productivo y fructífero en diversos sentidos, particularmente como concepto

clave de una ética pública para la orientación de la interacción ciudadana en el marco de un ordenamiento político racional y razonable de la sociedad. Sin embargo, el concepto tradicional de bien común fue desarrollado no sólo en el contexto de sociedades más o menos homogéneas (en las que la libertad individual estaba totalmente articulada con los fines de la comunidad y en las que las conceptualizaciones metafísicas y religiosas jugaban un papel preponderante), sino también en el marco de una visión esencialista del ser humano (desde la cual fueron derivados frecuentemente —en forma conclusiva e indiscutible, y sin tener en cuenta los condicionamientos históricos materiales y culturales de la condición humana— normas y valores para la convivencia concreta, que se suponían eran ‘válidos por naturaleza’ y, por ende, también ‘normativamente exigibles’).

En vista de la complejidad y radicalidad de los nuevos escenarios de la interacción local, regional y global, de los procesos de secularización y de la incesante búsqueda de autoafirmación de los individuos frente al estado, así como de la heterogeneidad de los valores y de la pluralidad de las formas de vida —problemáticas que inciden directamente en la configuración de una ética pública—, una rehabilitación plausible de la idea de bien común sólo parece posible si ella es reformulada en un sentido dialógico-procedimental, y en el marco de una corresponsabilidad solidaria global, en el que los contenidos concretos tienen siempre aun que ser determinados y examinados, y en el que los fines no son iguales para todos los argumentantes ni están totalmente predeterminados.

En el marco de sociedades pluralistas e interculturales, una reformulación dialógico-procedimental del bien común puede ofrecer una base significativa de sentido para la configuración de una ética pública en el contexto de sociedades democráticas y pluralistas sólo si, por un lado, se abandonan las pretensiones tradicionales de derivar certezas absolutas e inamovibles de contenido sobre el bien del hombre, de la sociedad y del universo, y si, por otro lado, se busca rearticular dialógico-procedimentalmente las distintas concepciones tradicionales, fácticas y vigentes del bien común, por medio de la comprobación discursiva de las diferentes pretensiones de validez, cuya eficacia y sustentabilidad tienen que ser puestas a prueba en el contexto de las exigencias de interpretación y argumentación racional y razonables, y de las coacciones y de los desafíos de los nuevos condicionamientos históricos. Esto significa, en definitiva, que una reformulación dialógico-procedimental del bien común tiene que funcionar como una idea regulativa que sea capaz de mostrar que la libertad y la igualdad de los seres humanos no puede ser concretada, racional y razonablemente, en contra o al margen de la participación dialógica y de una corresponsabilidad solidaria de todos los seres humanos.

Si el concepto de bien común puede ser rehabilitado de forma racional y razonable, con fines de dar identidad a una nueva ética pública, cabe preguntar entonces: ¿qué significado puede tener este concepto para la praxis individual y colectiva en sociedades pluralistas, heterogéneas y conflictivas, como suelen ser las sociedades democráticas? Estimo que esta propuesta de comprensión del bien común como idea regulativa puede servir tanto de instancia de orientación como también de criterio para la evaluación

crítica de una praxis democrática que seguirá estando configurada por una heterogeneidad de puntos de vista, por una diversidad de intereses y de aspiraciones, por diferentes formas de vida y, en última instancia, por el disenso y el conflicto. En este sentido, para profundizar la participación corresponsable y solidaria en democracia, se requiere “reconocer al otro en cuanto otro y aprender a ser un otro para sí mismo, distanciarse de los propios valores y actitudes y someterse al juicio de los demás” (Reigadas 2006:314). También la búsqueda del bien común implica una reconstrucción dialógica y participativa del espacio público. En consecuencia, en la búsqueda conjunta, libre y razonable del bien común, nadie puede pretender autoadjudicarse un poder especial para determinar qué sea el bien para todos, ni establecer qué ha de valer como común y qué no. El bien común está relacionado así no tanto con la armonía y la unanimidad de los ciudadanos, ni sólo con el estado o la autoridad pública, sino más bien con la participación, sin exclusiones, de todos los implicados y afectados en el diálogo que nos constituye, y con la igualdad de condiciones y oportunidades para todos los argumentantes en el ámbito de la opinión pública razonante, es decir, con la búsqueda conjunta, corresponsablemente solidaria, que conduce —en un marco de entendimiento, cooperación y reconocimiento mutuo— a la determinación de lo que, en cada caso, ha de valer como bueno y justo para todos y cada uno de los afectados.

Recibido noviembre 26, 2006  
Aceptado junio 10, 2007

## Referencias bibliográficas

- Apel, K.-O., 1985. *Transformación de la filosofía*. 2 tomos. Madrid: Taurus.
- , 1986. *Estudios éticos*. Buenos Aires: Alfa.
- Cortina, A., 1986. *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos.
- Dussel, E., 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Eckholt, M., D. J. Michelini, eds., 2006. *El trabajo y el futuro del hombre. Reflexiones sobre la crisis actual y perspectivas desde la encíclica Laborem Exercens*. Buenos Aires: Paulinas.
- Frankena, W. K., 1963. *Analytische Ethik*. Hamburg: Junios.
- Habermas, J., 1991a. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- , 1991b. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.
- , 1991c. “Justicia y solidaridad”. En K.-O. Apel, A. Cortina, J. De Zan, D. Michelini, eds. *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Crítica.
- , 1992. “Drei normative Modelle der Demokratie: zum Begriff deliberativer Politik”. En H. Münkler, ed. *Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie* München: Pieper. 11-24.



- Irrgang, B., 1995. *Grundriss der medizinischen Ethik*. München-Basel: Ernst Reinhardt.
- Jonas, H., 1995. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Maliandi, R., 1997. *Volver a la razón*. Buenos Aires: Biblos.
- , 2006. *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*. Buenos Aires: Biblos-UNLA.
- Michelini, D. J., 1998. *La razón en juego*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- , 2000. *Globalización, interculturalidad y exclusión. Escritos ético-políticos*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- , 2002. “La modernidad ilustrada. Críticas y contracríticas”. *Diálogo Filosófico*, enero/abril, 43-60.
- , 2005. “Discurso de exclusión y exclusión del discurso”. En M. C. Liendo et al., eds. *El pensamiento latinoamericano en la universidad*. Córdoba: Narvaja Editor, 245-256.
- , 2006. “Crisis del trabajo y ética. El futuro del hombre desde la perspectiva de una ética de la corresponsabilidad solidaria”. En M. Eckholt, D. J. Michelini, eds. *El trabajo y el futuro del hombre. Reflexiones sobre la crisis actual y perspectivas desde la encíclica Laborem Exercens*. Buenos Aires: San Pablo, 27-54.
- , 2007. “Die primordiale kommunikativ-diskursive Autonomie”. En M. Borrelli, M. Kettner. *Laudatio in Honorem Karl-Otto Apel*. Cosenza: Pellegrini Editore, 77-83.
- Petrella, R., 1997. *El bien común. Elogio de la solidaridad*. Madrid: Debate.
- Reigadas, C., 2006. “Democracia y sociedad civil en América Latina”. *Erasmus VIII*, 2, 297-315.
- Salas Astrain, R., 2003. *Ética intercultural. (Re)Lecturas del pensamiento latinoamericano*. Santiago: Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez.
- Salvat, P., 2002. *El porvenir de la equidad. Aportaciones para un giro ético en la filosofía política contemporánea*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado.
- Thurnherr, U., 2000. *Angewandte Ethik. Zur Einführung*. Hamburg: Junius.