**Mathias Nebel**

De nacionalidad Suiza, Mathias Nebel es desde 2017 Profesor investigador de tiempo completo de Ética Social y Pensamiento Social Cristiano en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Es también Director Académico del Instituto Promotor del Bien Común de la misma Universidad.

Fue anteriormente Profesor asociado de Teología moral y Chaire Jean Rodhain al Institut Catholique de Paris (2011-14). Fungió como director creador de la Fundación Caritas in Veritate en Ginebra. Previamente fue Profesor de tiempo completo de Ética en el Instituto Tecnológico Autónomo de México así como Profesor de tiempo completo de Teología moral en la Universidad Iberoamericana. También ha sido *Research Associated del Von Hügel Institute, St Edmund’s College*, University of Cambridge, asi como Coordinador de la Escuela Doctoral de Teologia de la Suiza Francesa. Desde 2009 es Profesor invitado en la Universita Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

**Libros recientes**

* *Searching for the common good. Philosophical, Theological and Economic Approaches*, with Thierry Collaud, Baden-Baden, Nomos Verlag, 2018.
* *Death and Dignity. A Catholic Perspective on the Human Right to a Dignified Death*. Geneva, Romanzin, 2016.
* *Nuclear Deterrence: an Ethical Perspective*, with Gregory M. reichberg, Geneva, Romanzin, 2015.
* *Desarrollo como Libertad en América Latina. Fundamentos y aplicaciones,* with Pedro flores crespo, Teresa herrera-nebel, Editorial Universidad Iberoamericana, México, 2014.
* *Le Courage et la grâce,* with Dimitri andronicos, Céline ehrwein-nihan, Genève, Labor et Fides, 2013.
* *La catégorie morale de péché structurel,* Cerf (Cogitatio Fidei), Paris, 2006. Translated to spanish and published as: *La categoría moral de pecado estructural*, Madrid, Trotta, 2011.
* *Transforming Unjust Structures. The Capability Approach*, with Séverine deneulin, Nicolas sagovsky, Springer, Dortrecht, 2006.

**Contacto**

Prof. Mathias Nebel

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP)

21 sur 1103, Barrio de Santiago

C.P. 72410, Puebla, Pue., México.

Tel. 0052 222 229 94 00 ext. 7446

matthias.nebel@upaep.mx

**Resumen**

Este articulo investiga la forma y cualidad del tiempo político a principio del siglo XXI. La primera parte de este artículo está dedicada a investigar estas distorsiones del tiempo social, proyectado por algunas de las grandes instituciones que organizan nuestras sociedades modernas. Seguimos en esto tres autores principales: Hartmut Rosa y su sociología del tiempo en la modernidad; el análisis de la temporalidad democrática propuesta por Chantal Delsol; el estudio por parte de Paul Dembinski de la de-localización y des-materialización de la economía financiera. La segunda parte del artículo, sobre la base de una interpretación de moderna de la noción de bien común, muestra cómo esta permite reapropiarnos de un porvenir que sea común – es decir compartido – así como humano.

**Abstract**

This article researches the structure and quality of political time in our society at the beginning of the 21st century. In the first part we investigate the distortions of social time, projected by some of the great institutions organizing our modern societies. Three authors will guide us in this process: Hartmut Rosa and his sociology of time in modernity; the analysis of democratic temporality proposed by Chantal Delsol; the study by Paul Dembinski of the de-localization and de-materialization generated by the expansion of a financial economy. The second part of the article, based on a modern interpretation of the notion of the common good, shows how it allows us to re-appropriate a common future - that is, a shared as well as human future for all.

Key words: Temporalidad social, dinámica del bien común, normatividad del futuro.

**Reapropiarnos de un porvenir común**

**Introducción**

Nuestro mundo mengua de futuro. Más específicamente, mengua de un futuro común, compartido y humano. Hoy en día el siglo XXI no ofrece un porvenir humano a los habitantes de esta tierra.

Es que el porvenir no es algo fijo, algo matemático y predecible, como el tiempo que calculan nuestros relojes. El tiempo es un constructo humano. Es la duración en la cual una persona se reconoce (su pasado) y se proyecta (su futuro); la duración en la cual un chico de secundaria, una joven madre o una abuela narran su vida y dicen quiénes son. Estas narraciones difieren; difieren entre otras cosas por la duración sobre las cuales se construyen.

De la misma manera cada institución social crea y proyecta una cierta duración que le será propia. Las instituciones tienen historia por atrás y por delante. Y como estas instituciones son el marco de nuestras vidas, es en ellas, en estas duraciones institucionales que construimos y narramos nuestras propias historias personales.

Lo que quiero decir, por lo tanto, cuando digo que nos estamos quedando sin porvenir, es que el tiempo que crean en nuestra sociedad las grandes instituciones como el estado, la economía o el internet se ha reducido tanto en extensión como en cualidad. La amplitud de tiempo que abarcan hacia el pasado y el futuro es menor y la cualidad de esta duración también es inferior. Para tomar una imagen: es como quien al despertar intentaría ponerse su ropa y descubre – confundido e irritado - que ya no le queda; encogió en la última lavada. Le queda chica. Hay más cuerpo que ropa. Llevarla es incómodo y humillante.

La primera parte de este artículo estará dedicada a investigar estas distorsiones del tiempo social, proyectado por algunas de las grandes instituciones que organizan nuestra sociedad. Lo haremos sosteniéndonos en tres autores: Hartmut Rosa y su sociología del tiempo en la modernidad; el análisis de la temporalidad democrática propuesta por Chantal Delsol; el estudio por parte de Paul Dembinski de la de-localización y des-materialización de la economía financiera. La segunda parte del artículo se aplicará a mostrar cómo la noción de bien común permite reapropiarnos de un porvenir que sea común – es decir compartido – así como humano.

🙠 ❖ 🙢

Primera parte. la deconstrucción del porvenir en cuanto porvenir compartido y humano

**I. Hartmut Rosa. Una sociología del tiempo**

En un libro llamado adecuadamente «aceleración», Hartmut Rosa (2005; 2010) hace un análisis de la temporalidad a lo largo de los tiempos modernos. ¿Cómo se ha transformado el constructo social ‘tiempo’ a lo largo de los tiempos modernos? Su estudio concluye a una progresiva aceleración del tiempo así como a su difracción en una multitud de micro-tiempos. Rosa es tajante. No se trata de un fenómeno anecdótico o pasajero. Desde el umbral de la modernidad y hasta la fecha, esta aceleración y esta fragmentación aumentan de forma exponencial en todos los sistemas sociales. La aceleración y la fragmentación son dos características fundamentales de nuestras sociedades.

El desarrollo social del fenómeno es complejo. Su origen radica en la revolución industrial, y la aplicación sistemática de innovaciones tecnológicas a los procesos de producción, distribución y consumo de bienes y servicios. Esta omnipresencia de la tecnología en nuestras vidas cotidianas no es inocua. Usamos tecnologías porque estas permiten acciones antes imposibles o facilitan maniobras tediosas, pero a la vez que permite y facilita, la tecnología también acelera las acciones, advierte Rosa. Progresivamente, la racionalidad tecnológica impone su ‘ritmo’, su ‘tiempo’ y por ende acelera el nuestro.

¿En qué consiste esta racionalidad? ¿Porqué genera la tecnología una aceleración de nuestros ritmos de vida? La racionalidad de la técnica es la eficiencia. Creamos instrumentos para conseguir un bien o efectuar acciones con más facilidad. Esta eficiencia se procura por medio de una *secuenciación* de los procesos en sus elementos más simples. Estos son luego racionalizados y *seriados* para maximizar la precisión y la velocidad del proceso. Tomemos un ejemplo. Clavar un clavo solo puede hacerse con un martillo, es decir un instrumento sencillo. El golpe debe de ser preciso. Un novato frecuentemente falla y tuerce el clavo. Una máquina para clavar de-construye el movimiento del brazo y lo reduce a la fuerza requerida para plantar un clavo. La máquina reproduce esta fuerza de manera precisa y uniforme, de tal manera que solo se necesite ahora un solo golpe para clavar cada clavo. Dado que la máquina es mucho más eficiente que el martillo, el ritmo de trabajo del carpintero se acelera y podrá producir más en menos tiempo.

Esta ubicuidad tecnológica tiene varias consecuencias advierte Hartmut Rosa. La primera es muy positiva: el aumento de las posibilidades de actividades. Con el paso de los dos últimos siglos, la *cantidad* de cosas o servicios a las cuales tenemos acceso ha crecido de manera exponencial. La segunda es menos positiva: se observa una *fragmentación* del tiempo dedicado a cada actividad. Podemos hacer más cosas, pero el tiempo dedicado a cada una de ella se restringe (la densidad y eficiencia de nuestras actividades aumenta de manera correspondiente a su fragmentación). La tercera consecuencia es muy ambigua: crece la *simultaneidad* de las actividades por parte de un sujeto que no quiere o no puede elegir entre las muchas que le son posibles realizar al mismo tiempo (multitasking).

Somos actores fervientes, así como victimas consintientes de esta aceleración del tiempo. Apreciamos todo lo que nos permite la técnica (poder más), pero sufrimos el terrible ritmo de vida al cual esta técnica nos obliga. La primera víctima de esta aceleración constante es nuestra capacidad para otorgar la duración necesaria, ya no para completar una actividad, sino para inscribir en ella nuestra humanidad. El ‘tiempo humano’ –el tiempo en el cual me significo como un ser humano– es el tiempo largo. El ‘tiempo humano’ corresponde a nuestra esperanza de vida (entre 60 y 80 años de vida); corresponde a las historias de vida que construimos sobre este lapso de tiempo. Inscribir ‘esta historia mía’ de manera coherente y significativa en las tareas cuotidianas de nuestra existencia moderna: esta es la dificultad, la contradicción que habita nuestras acciones advierte Rosa.

Para Hartmut Rosa, la última consecuencia de esta aceleración y fragmentación del tiempo consiste en una progresiva deshumanización del trabajo y del ocio. Nuestras actividades habituales son de manera creciente superficiales y aburridas, al mismo tiempo que frenéticas y exigentes. Podemos también ver el fenómeno de manera inversa. La amplitud de tiempo de la cual dispongo para advenir a mi humanidad se reduce constantemente. Es difícil crear continuidad entre las muchas actividades que ocupan mis días. Es complejo tejer la trama de mi vida en el ritmo frenético de mi labor cotidiana. Por ende, esta aceleración trae una forma sutil de alienación hacia nosotros mismos. Las actividades que realmente aprecio son pocas y son las que nunca tengo el tiempo de realizar. De ahí esta sensación de impotencia y de angustia ante nuestra incapacidad constante a realizar lo que más quisiéramos alcanzar; de ahí la mediocridad de nuestras existencias: dotados de más oportunidades que ninguna otra generación anterior, nuestras historias de vidas son más banales, más estandarizadas, más pobres y mediocres.

**II. La encrucijada del liberalismo político**

De manera paralela a esta aceleración del tiempo, el paradigma político que sostiene nuestras democracias liberales desvela su carácter fundamentalmente conservador. Parece incapaz de imaginar futuros políticos nuevos, eventualmente diferentes a lo que hoy día existe. A medida que el paradigma de la ilustración que funda la democracia liberal se pierde, esta se endurece ideológicamente y se plantea como la única alternativa al caos o al apocalipsis. Chantal Delsol (2011) denuncia esta falacia que nos impide rehacernos del futuro en política.

Sugiere que esta incapacidad proviene de dos *renuncias* implícitas al proyecto político de la modernidad tardía: a) *la renuncia a la política como debate sobre visiones diferentes del mundo*; b) *la renuncia a la verdad como elemento central del debate político*. Dos parangones de la filosofía política de la postguerra plasman esta doble renuncia.

John Rawls construye su teoría de la justicia sobre el carácter inconciliable de las diferentes visiones del mundo y del bien. El objeto de la política ha de ser menos ambicioso, más humilde afirma Rawls y contentarse con debatir las condiciones de un orden social justo que permitan a los individuos, en la privacidad de sus vidas, adherirse a las creencias que quieran. Esta postura, hoy en día ampliamente vulgarizada, renuncia efectivamente a debatir de las visiones futuras del mundo (excepción hecha – obviamente – del futuro liberal del mundo asumido como la única solución posible y aceptable). Jürgen Habermas encabeza la otra cara de esta renuncia. Su estudio de las condiciones y procederes del dialogo democrático tiene un postulado: el objeto del diálogo son intereses individuales o colectivos. Estos se negocian dentro del marco de reglas de diálogo que favorecen los acuerdos. Pero *per se* los intereses no pueden ser ni verdaderos ni falsos, afirma Habermas, y por lo tanto el diálogo político no vierte sobre la verdad o falsedad de las afirmaciones políticas. Esta postura, también dominante hoy en día, renuncia de manera sutil al rol de la verdad en las discusiones políticas.

Esta doble renuncia es una concepción raquítica de la política fundada sobre una serie de mitos y de miedos, afirma Delsol. Uno de estos mitos es aquel del contrato social. El liberalismo político procede a la manera de un ilusionista. Hace ‘desaparecer’ el futuro y lo remplaza por un ‘mito’ sobre los origines de la sociedad. Lo que era una meta de la política lo transforma en un relato mitológico sobre el supuesto fundamento contractual de la sociedad. Procede, en otras palabras, a una inversión entre escatología y protología; remplaza una doctrina de los fines por una doctrina sobre los origines.

Efectivamente, el contrato social no es únicamente un artificio argumentativo. Al referir el consenso público a un pasado remoto, el contenido del contrato social –derechos humanos y orden constitucional– se impone a todos y no es susceptible a ser discutido. Al contrario, este contenido se vuelve el marco y la norma del funcionamiento político. Señala lo que es más allá del alcance de la discusión política. Por lo mismo, y de manera sutil, se aísla una visión del mundo, del hombre y de la política para establecerlas como las únicas posibles. Se establece un monopolio indiscutible del modelo de mundo, de hombre y de política.

De ahí que la política sea poco más, en el liberalismo político, que un *despliegue legislativo del contrato social*, una *gestión de los conflictos* y sus *resoluciones por el diálogo* dentro del marco de unos derechos y deberes. En lo que refiere al mediano plazo, sin embargo, las diferencias ideológicas sobre visiones del mundo desaparecen –aplacadas por la difusión progresiva del mito liberal como evidencia incontestada e incontestable. Entonces –y de manera paradójica– el campo político y la política se reducen a la sola posesión del poder o a su ausencia. No es extraño que exista hoy una creciente *indiferenciación entre partidos políticos* tradicionales de izquierda y derecha y la correspondiente emergencia de *mesías populistas*. Estos fenómenos corresponden a la fundamental ausencia de ‘visión política’ por parte del liberalismo político; corresponden a su incapacidad para significar y encaminar la acción política hacia un verdadero porvenir colectivo, es decir un porvenir que haya sido discernido, querido y determinado por la generación presente. El liberalismo no contempla el porvenir como siendo la obra de un pueblo, ni lo entiende como siendo el objeto de la democracia. El porvenir de las naciones ya fue fijado, y fue fijado de manera definitiva. El liberalismo político se ve a si mismo como el fin de la historia (Fukuyama). Atrapado en la aporía de su fundamento, el liberalismo político responde a las dificultades históricas, no por una creatividad política, sino por una *involución*, una regresión hacia el mito originario. Confrontado a sus contradicciones históricas las democracias liberales reaccionan con una crispación ideológica. El liberalismo político es estéril. Es incapaz de imaginar una sociedad diferente de la que postula como mito.

**III. La paradoja del instante financiero vacío**

En septiembre de 2008 los flujos financieros internacionales se pararon repentinamente. El sistema entero estaba a punto de colapsar. Fue salvado a un gran costo por la aplicación de políticas monetarias no-ortodoxas por parte de los bancos centrales, así como por una intervención masiva de los estados para recapitalizar bancos privados. Pero el sistema solo fue salvado. No se reformó realmente, y hoy en día presenta los mismos desequilibrios que antes.

Paul Dembinski analiza detenidamente la mutación económica que desde 1980 hiciera a los mercados financieros crecer e imponerse como el verdadero motor del crecimiento económico mundial. Hoy en día las sumas intercambiadas en los mercados financieros representan cada semana varias veces el valor total de los bienes y servicios intercambiados anualmente en la economía real.

Esta explosión de la economía financiera viene de su genuina capacidad para representar cualquier tipo de bien o servicio real por un símbolo financiero ‘equivalente’, cuyo valor fluctuará según la apreciación de los mercados financieros. Cualquier bien o servicio puede ser así *desmaterializado y descontextualizado*; reducido a la mera expresión de su valoración por los mercados financieros. Los tiempos en los cuales la bolsa de valores solo intercambiaba materias primas y obligaciones de Estados han pasado. Las deudas de los particulares mexicanos –desde deudas hipotecarias, hasta tarjetas de crédito, pasando por servicios contractuales– pueden ser y son transformados en instrumentos de deuda intercambiados a nivel global. Más aun, un mundo entero de ‘derivados’, ‘*futures’* y otros activos financieros complejos componen una parte siempre creciente de los flujos financieros internacionales.

Pero por avanzada que sea la abstracción de la representación financiera, esta no es absoluta. No forma un mundo imaginario aparte y diferente de la realidad. Los mercados financieros no son sino un espejismo de la economía real, pero desmaterializada y descontextualizada de todos sus elementos que no sean exclusivamente financieros. Dos elementos sobresalen en este proceso: 1) La determinación de un solo y único fin de la economía financiera: la plusvalía. Una transacción financiera sobre el mercado “se explica” por una expectativa de ganancia o pérdida. 2) La conversión de la sociedad, de la política e incluso de la economía real a meras externalidades de la transacción financiera.

Desde esta perspectiva Dembinski enfatiza la distorsión temporal que inducen los mercados financieros. El ‘tiempo significativo’ de una transacción financiera es el tiempo que representa una oportunidad de plusvalía. Es la predicción de un solo y único evento: la maximización de una ganancia. Esta duración corresponde hoy a fracciones de segundos. Los operadores humanos ya no son capaces de trabajar a esta velocidad y la mayor parte del trading es operado por medio de potentes algoritmos informáticos.

Más aún, no solo se reduce la duración del tiempo relevante a la transacción económica, sino que su construcción es el resultado de un cálculo probabilístico. La razón por la cual es relevante ‘este’ segundo es el resultado de una predicción basada sobre la repetición de esquemas pasados. La ‘reproducción de eventos pasados’ conforma la fuente de la predicción. El porvenir en cuanto a proyección económica es reducido a la mera repetición probabilística de eventos pasados. Como lo advierte Dembinski estos modelos matemáticos se vuelven así ciegos a lo nuevo, lo inesperado; ciegos a lo que no fue incluido en la serie de elementos que contempla su base predictiva. Es así como el crash de 2008 no era ‘posible’ matemáticamente y por ende, si bien humanamente se intuía su posibilidad, *no fue previsto*.[[1]](#footnote-1)

El tiempo propio creado por las finanzas se impone progresivamente a la economía real, sea por las reglas de acceso a los mercados financieros o por las exigencias de información y normas de comportamiento que estos imponen a la economía real (el ‘*reporting*’ cuatrimestral por ejemplo o la primacía del ‘shareholder value’). Las ‘sanciones’ del mercado son inmediatas y pueden afectar a millones de personas. Un tweet de Donald Trump sobre la posible imposición de tarifas sobre importaciones de Turquía desencadenó una devaluación de más de 30% de la moneda turca; la mera sugerencia de alza de tasa de interés por la FED afecta la rentabilidad de las pensiones alrededor del mundo.

Como Dembinski lo resalta, no hay porvenir real en esta temporalidad. Es un pasado que se reproduce por un círculo de predicciones, cada una basada sobre la anterior, cada predicción suplementaria limitando más el mundo de los posibles hasta la ceguera completa. Tampoco hay nada humano en esta temporalidad frenética de los mercados. La duración significativa de la transacción financiera es inalcanzable al ser humano. No hay forma de que la podamos habitar, es decir hacer nuestra. Su reino, advierte Dembinski, es el inicio de una nueva forma de esclavitud.

🙠 ❖ 🙢

**Segunda parte**

Este colapso del porvenir no es ajeno a la destrucción progresiva de las dinámicas del bien común que animaban nuestras sociedades. El abandono de una perspectiva teleológica de la sociedad como de la política también trajo consigo una pérdida de su dinamismo, una pérdida de su capacidad para crear porvenires significativos y humanos. Tal era la conclusión de la parte anterior. Esta segunda parte argumenta que rehacerse de la noción de bien común permite generar dinámicas que crean y abren futuros comunes y humanos[[2]](#footnote-2).

El argumento se despliega sobre cuatro apartados. El primero aclara lo que es y no es el bien común. El segundo retoma la pregunta central de la obra de Hannah Arendt sobre la humanidad del mundo. El tercero propone entender la noción de bien común como el nexo dinámico de interacciones que componen una sociedad. El cuarto se focaliza sobre la generación de futuros comunes y humanos como resultado de políticas enfocadas al bien común.

**I. La humanidad del mundo**

La obra de Hannah Arendt fue marcada por la tragedia de la segunda guerra mundial y está preñada de la siguiente pregunta: ¿Cuáles son las condiciones de un mundo humano? Si la rebuscada y milenaria cultura europea pudo ser arrastrada a abismos de bestialidad durante las dos guerras mundiales, esta pregunta ha de ser considerada como la cuestión fundamental de toda filosofía política. Más aún, afirma Arendt, si *ni el derecho,* *ni el estado* son condiciones suficientes a esta humanidad – entonces ¿cuáles son las condiciones básicas de una coexistencia humana? A lo largo de su reporte sobre el proceso Eichmann (1963), de su reflexión sobre la condición humana (1963) y de su proyectada trilogía (1981), Arendt responde de manera ominosa: lo que hace la humanidad del mundo común son las capacidades de *pensar*, de *juzgar* y de *querer;* capacidades que expresan nuestra humanidad y por las cuales nace un mundo humano.

Lo que planteamos en los apartados anteriores debe mucho a la reflexión de Arendt y responde a la misma interrogación. Esta segunda parte sostiene que e*l bien común esencial*, el *sumo bien político* consiste en *nuestra humanidad* en cuanto esta es un *bien compartido,* un bien que solo se alcanza con y por medio de otros, un bien ligado a nuestra *interacción con otros*. Estas afirmaciones son densas. A continuación, las desgloso.

Nuestra común humanidad es una realidad dinámica, hecha realidad en la forma en la cual *interactuamos* los unos con los otros en una sociedad dada. El hombre es un animal social; un ser relacional. Su condición humana se vive y se realiza en relación con otros. Por esto es común nuestra humanidad. No puedo ser plenamente humano fuera de la relación al otro; sin el otro. Es más, me vínculo con el otro por medio de mis acciones. A nivel de una comunidad, nuestra humanidad es así interna a nuestras interacciones.

Hemos de ser todavía más específicos: nuestra común humanidad – de manera concreta y real – se manifiesta en el *conjunto de hábitos colectivos* que nos ligan los unos a los otros en una sociedad; hábitos colectivos que nacen de las instituciones que organizan nuestra convivencia social; prácticas compartidas que hacen la humanidad de nuestra coexistencia.

Con todo, estas prácticas colectivas se imponen a nosotros como *expectativas estándares de comportamientos* que rigen nuestras interacciones con otros en una sociedad. Por ejemplo: se espera que los otros automovilistas hagan alto cuando el semáforo está en verde para mí; que el contrato que firmo con un prestamista de algún servicio sea usualmente respetado; mi banco espera y exige – pero también calcula – que la mayor parte de sus créditos hipotecarios se rembolsen; en un estado democrático se espera y se exige de todos que el voto de los ciudadanos no se venda ni se compre. Todas estas son expectativas *estándares* de comportamiento, es decir expectativas que no son funciones de mis elecciones o preferencias personales y que rigen la forma ‘normal’ – normalizada – de mis interacciones con otros (sin necesidad de acuerdo previo).

El conjunto de estas expectativas conforma la *base sobre la cual pensamos y organizamos nuestras acciones diarias*. Más aun, conforman la *racionalidad real* que rige nuestras acciones cotidianas y las explican. Un ejemplo sirve para entender la importancia crucial de estas racionalidades: Es un día de la semana. Circulo en un barrio de mi ciudad, buscando donde estacionarme. Hay muchas plazas libres en la calle, pero no me conviene estacionarme ahí. Sé que en esta zona se suelen robar llantas. De hecho, ya me robaron dos llantas aquí y la aseguradora me confirmo que el caso era frecuente en esta zona. Mi aprehensión y mi acción es por lo tanto racional. A su vez, el hecho que haya tantas plazas de estacionamiento vacías en la calle denota precisamente el *resultado colectivo y prudencial* de esta aprehensión. Unas expectativas estándares de comportamiento se manifiestan, así como la racionalidad colectiva que organizan de manera real y efectiva nuestra convivencia.

Ahora bien, la *cualidad moral* de estas racionalidades compartidas nos informa sobre la *humanidad de nuestra coexistencia*. Si salir de noche significa temer que me asalten – o peor me violen o maten - este temor prudencial denota la deshumanización de nuestra convivencia. Si al momento de firmar un contrato es prudente pensar que este vendedor - tan amable en apariencia - intentará engañarme si lo puede, podemos afirmar que la base de nuestra convivencia no es buena.

Finalmente, tenemos que entender que esta humanidad compartida es dinámica. Nunca ha de ser considerada como alcanzada de manera definitiva. Ligada a nuestras interacciones nuestra humanidad es frágil y vulnerable. Es un bien común que hemos de renovar, de reinventar y promover constantemente porque constantemente se suceden las generaciones y cambia nuestro entorno. Por lo mismo, la plenitud de esta humanidad no será nunca realizada en la historia. Es escatológica. Conforma el horizonte sobre el cual se proyectan todas nuestras interacciones. Siempre está por delante de nosotros. Es un bien que no alcanzamos nunca de manera definitiva o completa. Siempre ha de ser reconquistado y completado.

**II. La humanidad de una sociedad   
como resultado de una dinámica del bien común**

La humanidad de nuestra coexistencia es el resultado, el efecto sistémico, de una dinámica del bien común. Dicho de otro modo, la existencia de una dinámica del bien común progresivamente genera –a modo de efecto segundo– la cualidad moral de nuestras interacciones. El vivir juntos como seres humanos y no como bestias depende de nuestra capacidad política para mantener en nuestra sociedad una dinámica del bien común.

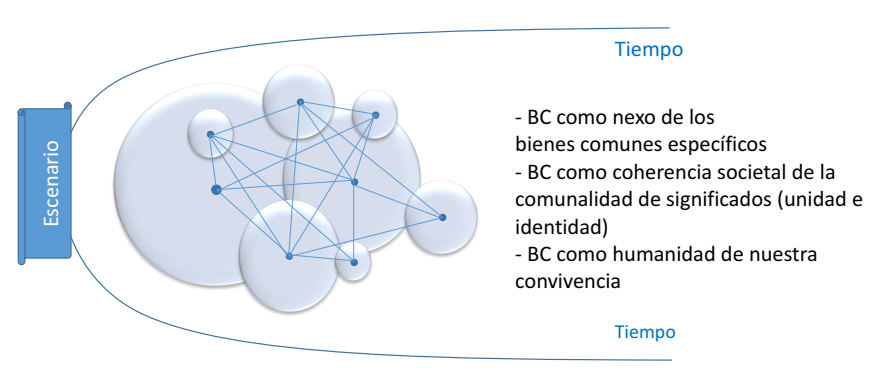
Esta afirmación requiere algo de explicación. La noción de bien común ha caído en desuso. Es hoy en día ajena al discurso dominante en filosofía política y su uso político remanente es habitualmente poco preciso y esencialmente retórico. Nuestro propósito aquí es rehacernos de un concepto que durante siglos ha sido la piedra angular del quehacer social, político y económico.

El bien común es un concepto practico (praxis). Pertenece al ámbito de la *acción*, más específicamente al ámbito de las interacciones sociales. La expresión bien común designa una dinámica social articulada sobre tres elementos. El primero son los números y diversos *bienes comunes* que genera cualquier sociedad. El segundo consiste en la integración y coherencia de estos bienes comunes en un *nexo del bien común*. El tercero consiste en la *tensión hacia el bien común universal* que atraviesa los diversos nexos del bien común históricos y los abre hacia un horizonte de realización escatológico.

Desde el umbral de la modernidad, la filosofía política occidental ha considerado las sociedades como un agregado de individuos unidos por alguna forma de consenso o contrato social de índole esencialmente mitológico. Esto es una falacia. Las sociedades no brotan de individuos originariamente solitarios. Las tradiciones del bien común abogan, al contrario, que las sociedades son conformadas por un complejo conjunto de interacciones que generan una gran variedad de bienes comunes: el estado y la ciudadanía, el estado de derecho y la legalidad, la paz y la concordia, la educación, el lenguaje y la cultura, el mercado o el medio ambiente. Estos son algunos de los bienes comunes más conocidos. Pero estos ‘macro bienes comunes’ sirven a su vez de marco para una extraordinaria diversidad de ‘micro bienes comunes’, como pueden ser la asociación del barrio, el club de futbol, la fiesta patronal, la plaza pública del pueblo, el tianguis del domingo o los pastizales comunales. Cada uno de estos micro bienes comunes representa una interacción que reúne alrededor de su consecución a un grupo de personas. Un bien común por lo tanto siempre consiste en un grupo de personas congregadas en su valoración de un cierto bien social – por ejemplo la educación – y que se organizan para conseguirlo. El bien común particular designa así indisociablemente el *bien creado* por la interacción y *la comunidad* que se reúne alrededor de su consecución. La valoración del bien común por la comunidad es coextensivo a la existencia del bien creado por la interacción. Sin esta valoración, su consecución está en riesgo y termina por perderse.

Resulta por lo tanto obvio que estos muchos bienes comunes particulares no se agregan de manera mecánica. No se suman bienes que tienen un ‘significado compartido’ como se suman granos de frijol. Tampoco ocurre esta integración por sí sola, sino que resulta de un trabajo y de una voluntad política. De hecho, la integración funcional de los bienes comunes particulares como su coherencia en cuanto a valores conforma la pregunta perenne de toda filosofía política[[3]](#footnote-3). A esta integración compleja de una red de bienes comunes la llamaremos el *nexo del bien común*. Esta formulación encubre un proceso complejo sobre el cual me quiero detener.

¿En qué consiste esta integración social de bienes comunes diversos e inconmensurables? ¿En qué consiste exactamente la coherencia de estos bienes comunes particulares? Para empezar, podemos representar la diversidad de los bienes comunes existente en una sociedad como burbujas.



El centro que cada burbuja corresponde al bien creado por una interacción. La circunferencia corresponde al límite de la comunidad que valora este bien y colabora a su consecución. Las burbujas son de tamaños diferentes. Las grandes abarcan una parte muy importante de la población total, como por ejemplo la ciudadanía o el mercado de trabajo. Otras son más reducidas porque solo reúnen un sector particular de la comunidad, como un club de ajedrez, una escuela privada o una comunidad parroquial. Como lo visualiza el esquema, la pregunta es: “¿Cómo se estructuran las relaciones entre cada uno de estos bienes comunes? ¿Cómo se integran el estado o el mercado, la parroquia y el club de ajedrez? No solo se trata de una integración funcional (que el funcionamiento de uno no impida el otro), sino también de una coherencia general entre lo que significan estos bienes comunes en nuestra sociedad (que el significado de uno no excluya los otros, como por ejemplo la tortura en una democracia). Es más, estos bienes comunes representan a su vez comunidades congregadas alrededor de su consecución. La integración por lo tanto es triple: a nivel de funcionamiento, a nivel de valores y significados, a nivel de comunidades diferentes. Se entiende entonces que esta integración sea siempre frágil. El nexo del bien común corresponde a un *equilibrio dinámico,* fundamentalmenteinestable, que solo se mantiene porque constantemente se reinventa y se valida. Trabajar incansablemente en este equilibrio corresponde a nuestra responsabilidad política.[[4]](#footnote-4)

La cualidad moral del nexo depende de la vitalidad en su seno de las dinámicas del bien común. Dicho de otro modo, la cualidad moral del nexo depende de la existencia firme en su seno de una esperanza: que la unidad y solidaridad de toda la humanidad sea un bien posible. El bien común universal, como horizonte de la acción política convoca a una responsabilidad colectiva, despierta en el seno de la ‘*politeia’* una exigencia: trabajar para que esta unidad y solidaridad sea siempre más estrecha y real. Del mantenimiento de esta esperanza depende la cualidad moral del nexo.

Como tal la búsqueda del bien común es efectivamente una esperanza; la esperanza que mora en el corazón del quehacer político y que lo mantiene en la dirección de una humanización siempre creciente. Es esta esperanza que trabaja el nexo, que desvela sus imperfecciones, que revela sus contradicciones y exige más justicia, más humanidad. Es esta esperanza que impide que un nexo del bien común se cierre sobre sí mismo; que una nación cierre sus fronteras y se desinterese de los demás seres humanos. La esperanza del bien común se burla de las fronteras nacionales y se extiende a toda la humanidad. Por esto el movimiento que crea esta esperanza no se acaba nunca. Mientras vivamos, el nexo del bien común de nuestra sociedad tendrá siempre que ser juzgado en su tensión hacia el bien común universal.

¿Cuáles son entonces los factores que controlan esta dinámica del bien común?

**III. La dinámica del bien común**

Dos preguntas surgen de la visualización gráfica del nexo del bien común. La primera pregunta que salta a la vista es la de la integración y coherencia entre los distintos bienes comunes existentes en el nexo. ¿Cómo se relacionan los distintos bienes comunes, tanto a nivel de las comunidades que las sostienen y los beneficios compartidos que generan? ¿Cómo se integran y se jerarquizan en el nexo? ¿Cuáles son las tensiones, exclusiones y conflictos que existen entre bienes comunes en el nexo y cómo se resuelven de hecho? ¿Cómo se logra convergencia y coherencia entre los distintos bienes comunes que constituyen el nexo?

La segunda pregunta que plantea de manera visual la gráfica es la de la dinámica que trabaja el nexo. ¿Hacia dónde se dirige? ¿Tiene un norte, y si tiene, cuál es este norte? ¿Cómo evoluciona la estructura del nexo? ¿Se incrementa su densidad, su coherencia? ¿O al contrario se desintegra, se deshace, se de-construye?

El primer conjunto de cuestiones se puede resumir como preguntas sobre la cualidad de la estructura interna del nexo. El segundo conjunto vierte a su vez sobre la dinámica, es decir sobre la dirección y la velocidad del movimiento que anima el nexo. Ambas perspectivas son necesarias para poder evaluar la cualidad del bien común. La cualidad del bien común, es decir, el grado de humanidad de nuestra convivencia depende de los dos elementos: la cualidad de la estructuración del nexo, la cualidad de la dinámica del nexo.

Desde el punto normativo, esta formidable complejidad puede ser abarcada desde cinco dimensiones. La cualidad del nexo del bien común – estructura y dinámica – depende de cinco factores: a) la *libertad de agencia* (tanto individual como colectiva), b) la *humanidad de nuestra convivencia*, c) la *justicia*, d) la *estabilidad*, e) la *gobernanza*. Los dos primeros expresan la cualidad fundamental de la dinámica. Los tres siguientes miden la cualidad de la estructuración presente del nexo.

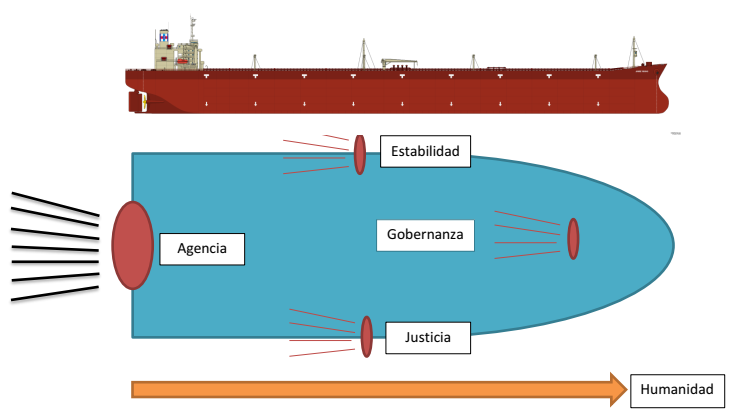
Por agencia entendemos aquí la libertad efectiva (real) que tienen los agentes en el nexo para actuar juntos en la consecución de bienes que valoran. Es una libertad tanto individual como colectiva. Esta dimensión es crucial y de alguna forma primera. Es como el motor del bien común. Si en una sociedad no existe una ‘capacidad colectiva’ para actuar juntos en la consecución de los bienes que valoramos, entonces no existe el elemento fundamental para que nazcan dinámicas del bien común. La libertad colectiva –es decir, la de todos y de cada uno– para valorar y organizarse está a la raíz de cualquier dinámica del bien común.

Así como la agencia es la fuente de la dinámica del bien común, su objetivo es la humanidad de nuestra convivencia. Lo que resulta de la dinámica del bien común es algo muy simple: la *posibilidad de vivir juntos como seres humanos*. Como se dijo anteriormente, la humanidad de nuestra convivencia es a la vez el horizonte normativo del nexo –al cual nunca se llega completamente– y el conjunto de hábitos colectivos que hoy en día genera o permite el nexo. Medir la cualidad del nexo es medir por lo tanto el diferencial que puede existir entre este horizonte y las prácticas actuales.

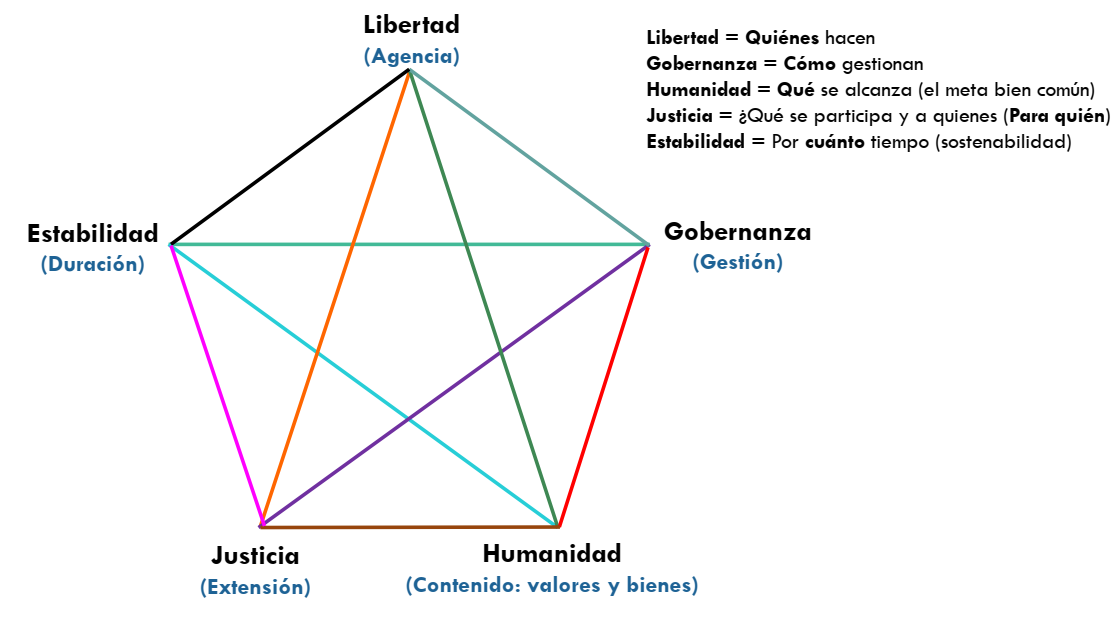
La justicia en cuanto elemento normativo de la estructuración del nexo, se interesa en dos elementos fundamentales. El primero es la existencia en el nexo de ciertos bienes comunes básicos, directamente ligados a niveles mínimos de resguardo de la dignidad humana. El segundo vierte sobre la forma en la cual se reparten los beneficios compartidos generados por estos bienes comunes entre la población total. El primero mide la existencia de un conjunto de bienes comunes que resguardan la dignidad humana. El segundo mide la extensión de estos bienes comunes básicos a la población, no solo en cuanto a los beneficios que extienden la participación a estos bienes comunes, sino también en cuanto la población valora estos mismos bienes. La diferencia tiene su importancia. Todo el mundo participa nominalmente del estado de derecho, pero si un sector de la población, como por ejemplo el crimen organizado o una elite política, no lo valoran como tal, entonces la extensión real del bien común que es el estado de derecho será limitado. Es en cuanto valoramos *juntos* un bien común que este se *reparte realmente*. El primer elemento de medición es aquí una lista de bienes comunes que expresan nuestra dignidad fundamental. El segundo elemento de medición será alcanzado por un estudio de los fenómenos de inclusión y exclusión relativos a estos bienes.

La estabilidad del nexo es otro factor crucial de la cualidad del nexo. Mide uno de los aspectos normativos indispensable a su estructuración como nexo *del bien común*. Como el nexo consiste en un equilibro inestable y dinámico entre bienes comunes, la cuestión de su estabilidad se plantea como la de su continuidad. ¿Cómo aseguramos la continuidad de nuestra común humanidad a pesar de los cambios permanentes que transforman nuestras sociedades? La estabilidad describe cómo el nexo del bien común proyecta hacia delante y hacia atrás una *continuidad de tiempo*. Como lo hemos analizado en la primera parte, el tiempo es un constructo social. Y así, cualquier nexo proyecta hacia delante y hacia atrás una cierta duración. Cuanto más larga es esta duración, *más abarca* como experiencia colectiva y sabiduría de lo humano y *más permite* como proyección común y acciones colectivas. La amplitud de duración mide así la densidad de la experiencia humana acumulada en este nexo y la cualidad humana de la convivencia que se proyecta.

Finalmente, la gobernanza describe la capacidad para encaminar el nexo hacia una humanidad siempre mayor. Es la capacidad de gobernar juntos el nexo, tanto en su dimensión estructural como en su dinámica. Su criterio es la eficiencia. La capacidad efectiva para resolver los conflictos internos del nexo y dirigirlo de manera real hacia un futuro común. Es buena la gobernanza que logra fomentar de manera activa la cualidad de la estructura del nexo y mantiene la dirección hacia su horizonte de realización, es decir el bien común universal.

Estas cinco dimensiones normativas que nos informan sobre la cualidad del nexo del bien común pueden representarse como un barco moderno en alta mar, con un motor principal y tres auxiliares que sirven de timón. El barco avanza sin ver su objetivo final, pero espera llegar a buen puerto, es decir, hacia una convivencia siempre más humana. Para ubicarse y fijar su rumbo necesita un norte – el bien común universal; avanzar hacia la buena dirección requiere a su vez la coordinación de sus cuatro motores, dando a entender que la dinámica del barco depende de todos estos elementos.

Las cinco dimensiones normativas – agencia, humanidad, justicia, estabilidad y gobernanza – están relacionadas. No se pueden separar. No solo son reciprocas, sino que son relacionales. Se implican las unas con las otras y han de ser actualizadas de manera simultánea. No hay gobernanza que pueda sostenerse sin libertad de agencia. No hay humanidad que valga sin justicia. No habrá estabilidad del nexo si este no cuenta con instancia eficientes de gobierno. Es más, cada dimensión en ausencia de las demás termina por pervertir la dinámica del bien común y de-construir el nexo.



🙠 ❖ 🙢

**Conclusión. Abriendo futuros comunes**

Como se constata, una perspectiva del bien común esta fundamentalmente vertida hacia el futuro. Supera una comprensión procedural de la política como procesos de dialogo (Habermas) o como condiciones de un orden social justo (Rawls). Al reintroducir una teleología en la política, también se libera su capacidad para pensar el futuro. Las preguntas fundamentales del bien común son las siguientes: ¿Qué es lo que queremos llegar a ser como pueblo? ¿Qué es lo que valoramos todos? ¿Cómo lo alcanzamos? Estas preguntas son las que detonan dinámicas del bien común. Son también estas las preguntas fundamentales de toda política. Son concretas. Nos obligan a ser realistas y pragmáticos. Implican un ejercicio valorativo y una coordinación práctica. Pero sobre todo abren un imaginario común.

Una perspectiva del bien común surge de la pregunta del futuro común. ¿Cómo queremos llegar a vivir juntos? ¿Qué tipo de comunidad queremos construir? ¿Una sociedad de amos y esclavos? ¿Una sociedad donde la humanidad de unos pocos descansa sobre la explotación de muchos otros? ¿Una sociedad construida sobre la violencia, la represión y el miedo? ¿O más bien sociedades que buscan ser plenamente humanas, donde mi humanidad y la de cada uno se incrementan y se enriquecen mutualmente?

Lo que esta perspectiva revela es una imaginación colectiva. Imagina *futuros comunes posibles* en base a lo que *hoy* somos, queremos y valoramos, pero lo hace desde un horizonte especifico: el horizonte de la esperanza que mi bien y el bien del otro serán últimamente reconciliados; la esperanza que no se excluyan eternamente; que nadie tenga que ser sacrificado por el bienestar de otros; que solo juntos, que solo todos somos humanos.

Esta imaginación práctica es la que no tiene un lugar propio en la arquitectura de nuestras instituciones democráticas. ¿Quién vela para hacer surgir estos futuros? ¿Qué institución cuida de la humanidad de nuestra convivencia (más allá del derecho y de la justicia)? Hemos de reconocer que las teorías del contrato social, al remplazar una escatología por una protología mitológica nos han robado de las instancias políticas que impulsarían una comunidad política más allá de sus intereses egoístas y de corto plazo (la *Realpolitik*). Faltan visionarios y faltan instituciones que nos permitan constantemente generar estos futuros comunes posibles.

Pero quizás más profundamente, de lo que carecemos es de una institución política que no solo considere futuros comunes posibles, sino de un futuro común humano. No solo se trata de pensar un futuro común, sino de querer un futuro *humano*. Vivir juntos, sí, pero como seres plenamente humanos. Y como se sostuvo arriba, esta humanidad no es un concepto vacío o formal, sino plenamente práctico. ¿Cuáles son las prácticas colectivas –las virtudes colectivas - que hacen la humanidad del mundo? No tenemos instancia política que responda a esta pregunta. La república asume que estas son co-extensivas al contrato social y deben de ser impuestas por la ley y por la educación nacional (Comte). Con todo, esto es una falacia. De los hábitos colectivos ligados al contrato social la ley no generalizó la justicia y la educación universal no inició un reino de fraternidad. Al contrario, las normas de nuestra convivencia han llegado a ser dominadas cada vez más, como lo hemos argumentados al principio de este artículo, por racionalidades económicas y tecnológicas. Los estándares de comportamientos recíprocos que nos unen hoy en día como sociedad surgen de nuestra producción y de nuestro consumo de bienes y servicios. Y siendo que tanto la producción como el consumo implican una técnica siempre mayor, los estándares de esta técnica también rigen de mayor manera la forma en la cual interactuamos de manera consensual.

De ahí la importancia de rehacerse de un futuro común que sea humano. Necesitamos reabrir el espacio público para generar en él dinámicas del bien común, dinámicas que permitan plantear la pregunta política de lo que significa vivir juntos como seres humanos.

**Bibliografia**

Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, Hannah (1963). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press.

Arendt, Hannah (1981). *The Life of the Mind: The Groundbreaking Investigation on How We Think*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Delsol, Chantal (2011). *L’Âge du renoncement*. Paris : Le Cerf.

Dembinski, Paul (2009). *Finance: Servant or Deceiver? Financialization at the crossroad.* New York : Palgrave Macmillan.

Nebel, Mathias (2006), “El bien común teológico. Ensayo sistemático”, in *Revista Iberoamericana de Teología* 1, 7-32.

Nebel, Mathias (2017), “Le bien commun comme horizon du politique. Une réinterprétation contemporaine”, in Paul dembinski, Jean-Claude huot, (Ed.), *Le bien commun entre présent et futur*. Fribourg : Edition St Augustin, 75-98.

Nebel, Mathias (2018a)“ Searching for the common good”, in Mathias Nebel, Thierry Collaud (2018), *Searching for the common good. Philosophical, Theological and Economic Approaches.* Baden-Baden: Nomos Verlag, 111-148.

Nebel, Mathias (2018b), “Operacionalizar el bien común. Teoría, vocabulario y medición”, in *Metafísica y Persona* 10/20, 27-66.

Rosa, Hartmut (2005). *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rosa, Hartmut (2010). *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality.* New York: New York University Press.

1. Cf. El famoso aforismo de Alan Greenspan el 5 de diciembre 1996: “But how do we know when *irrational exuberance* has unduly escalated asset values, which then become subject to unexpected and prolonged contractions as they have in Japan over the past decade? And how do we factor that assessment into monetary policy?” <https://www.federalreserve.gov/boarddocs/speeches/1996/19961205.htm> (consultado el 28.3.2019 (los italicos son mios). [↑](#footnote-ref-1)
2. Esta afirmación osada no puede ser totalmente fundada en lo que sigue. He expuesto su base filosófica en otros ensayos (Nebel 1996, 2017, 2018ª, 2018b). [↑](#footnote-ref-2)
3. En occidente, y hasta la modernidad, la coherencia de esta integración era vista como el resultado de la tradición, de la ley y de la autoridad política, siempre y cuando estas eran ordenadas no al bien de unos pocos, sino al bien de cada uno y de todos, es decir al bien común. [↑](#footnote-ref-3)
4. Quien no reconozca tal responsabilidad se hace ajeno a toda la amplitud del nexo del bien común; retrocede a las esferas a las cuales pertenece y desatiende las demás. Así se crean nuevos límites y exclusiones. Un ejemplo entre mil: ¿dónde quedan los pobres una vez cerrada las rejas de una un fraccionamiento? [↑](#footnote-ref-4)