**Clemens Sedmak, University of Notre Dame (USA)**

Clemens Sedmak is Professor of Social Ethics in the Keough School of Global Affairs. He also is a concurrent professor at Notre Dame’s Center for Social Concerns.

Before coming to Notre Dame, Sedmak was the FD Maurice Professor for Moral Theology and Social Theology at King’s College London. He has held multiple positions at the University of Salzburg, serving as Director of the Center for Ethics and Poverty Research and Chair for Epistemology and Philosophy of Religion. Sedmak also was President of the Institute for Advanced Studies in Social Ethics in Salzburg.

Sedmak holds doctoral degrees in philosophy, theology and social theory. Born in Austria, he has studied at the University of Innsbruck, the Swiss Federal Institute of Technology in Zurich (ETH Zurich), Maryknoll (New York) and the University of Linz.

*Recent Books.*

* *Das Gute leben. Von der Freundschaft mit sich selbst*. Tyrolia, Innsbruck, 2015.
* *Church of the Poor: Pope Francis and the Transformation of Orthodoxy*, Orbis, 2016.
* *Ans Herz gelegt. Die vielen Sprachen der Liebe*. Tyrolia, Innsbruck/Wien, 2016.
* *The Capacity to be Displaced: Resilience, Mission, and Inner Strength*, Brill, 2017.
* *Das Land, in dem die Wörter wohnen*. Tyrolia, Innsbruck/Wien, 2019.

*Contato*

3172 Jenkins Nanovic Halls

University of Notre Dame

Notre Dame, IN 46556

+1 574 631-0199

csedmak1@nd.edu

**Resumen**

Este artículo investiga los límites normativos que definen la deshumanización de una sociedad. Surge de la idea sobre las dinámicas sociales negativas que contradicen el bien común. El artículo se desarrolla en tres etapas: en primer lugar, demuestra que una comprensión común del bien común implica una demanda máxima y representa por ende una sobrecarga ética. En segundo lugar, propone una reflexión sobre el bien común negativo, a partir de las llamadas experiencias de ‘infierno’. En tercer lugar, concluye con el concepto de decencia contributiva como motor de dinámicas del bien común.

**Abstract**

The article investigates the normative limits defining the dehumanization of a society. It uses the existence of negative social dynamics contradicting the common good to identify these limits. The article proceeds in three stages: first, it demonstrates that a common understanding of the common good implies maximum demands and therefore represents an ethical overload; second, it proposes a reflection on the negative common good on the basis of the so-called experience of 'hell-on-earth'; Third, it concludes with the concept of ‘contributory decency’ as the driving force behind a dynamic of the common good.

**El bien común bajo cero**

**Introducción**

Mientras escribo estas líneas, South Bend, Indiana, padece temperaturas por debajo del punto de congelación. Están previstas temperaturas aún más gélidas. En la ciudad tenemos personas sin hogar, personas que habitan en tiendas delgadas o en cajas de cartón. Están en las calles con temperaturas inferiores a cero grados centígrados. No se trata de un fenómeno que tiene lugar únicamente en South Bend, es posible encontrar personas que viven en las calles con temperaturas bajo cero en Londres, Moscú, Viena y Nueva York. Leilani Farha, la Relatora Especial de las Naciones Unidas Relatora Especial sobre una vivienda adecuada, escribió un artículo para el periódico inglés *The Guardian* en diciembre de 2015, en donde sostiene que, a menudo la gente habla de las personas sin hogar con un lenguaje deshumanizante, refiriéndose a ellas como “alimañas” o “escoria” y que actúa como si el sinhogarismo fuera siempre el resultado de un fracaso personal específico. Sin embargo: “Debemos resistir el impulso de culpar a la víctima. De existir, algunos cientos de personas sin hogar en todo el mundo podríamos razonablemente llegar a la conclusión de que, el sinhogarismo tiene que ver con las decisiones equivocadas o la mala suerte de unas pocas personas. Sin embargo, las millones de personas en todo el mundo que deben dormir a la intemperie, a los que se suman parientes y amigos en viviendas hacinadas, que conviven con parejas violentas o en la miseria, sin derechos legales sobre sus hogares, sugieren que existe algo más que patologías individuales. Sugiere que los gobiernos toman decisiones y crean sociedades que generan sinhogarismo, que sus políticas y programas dejan desamparados a los grupos vulnerables y marginados”.

Hemos logrado crear sociedades en las que son “parte de la vida” que ciertas personas no cuenten con un hogar, que habitan en las calles, incluso con temperaturas bajo cero. ¿Qué significa todo esto en lo que se refiere a nuestra concepción del bien común?

Me gustaría analizar “el bien común bajo cero” en tres etapas: en primer lugar, quiero demostrar que un entendimiento común del bien común incluye una demanda máxima, y representa una sobrecarga; en segundo lugar, me gustaría hacer una reflexión sobre el bien común negativo y las experiencias de “infierno en la tierra”; en tercer lugar, quiero introducir el concepto de decencia contributiva.

**1. El bien común como una sobrecarga**

Paulo VI, en su encíclica *Populorum Progressio* de 1967, formuló una idea trascendental: “El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico, debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre”. (*Populorum Progressio* 14).

El desarrollo de la persona íntegra y el desarrollo de todas las personas constituyen la idea básica del bien común, según la enseñanza social católica. Para utilizar un concepto de Stefano Zamagni (Zamagni 2018: 86), las obras de bien común no son como una suma, sino como una multiplicación. En la suma, el total puede seguir arrojando un valor positivo, aún si se incluye un valor cero. 1 + 3 + 6 + 0 arroja un número positivo. No es así con la multiplicación: si uno de los factores es cero, el producto completo es cero. 1 x 3 x 6 x 0 arroja: 0.

Interpretado de esta manera, dejar de lado o considerar pérdida, aún, a una sola persona resulta contrario a la idea del bien común. Pero, ¿cuán realista podría resultar?

*En primer lugar*, no parece realista porque no hemos desarrollado mecanismos sociales de tal manera, a modo que beneficien un desarrollo que tenga en cuenta a la persona íntegra y a todas las personas. Por ejemplo: un organismo de ayuda administra un programa para llevar a las personas desempleadas de largo plazo de vuelta al mercado laboral. El programa depende de fondos públicos o de donaciones privadas. En todo caso, el financiamiento del programa incluye las expectativas sobre el éxito del mismo. Sin embargo, tener éxito significa lograr concretamente el resultado de que una cantidad lo suficientemente grande de personas desempleadas a largo plazo consigan empleo. Para poder lograr dicho éxito, el organismo incluirá únicamente aquellas personas, o particularmente aquellas personas, que tienen una posibilidad real en consecuencia en el mercado laboral. Las personas que más necesitan el programa, debido a que tienen las menores posibilidades en el mercado laboral, son eliminadas. Irónicamente, este programa prestará servicios a las personas que menos lo necesitan. Estos efectos de selección se observan en la mayoría de los programas y proyectos que se basan en la evidencia del éxito. Van en sentido contrario al principio del bien común con su exigencia de no dejar a nadie de lado. Siguen lo que se conoce como el principio Mateo, que determina lo siguiente: A cualquiera que tiene, se le dará. En pocas palabras, el principio del bien común, con el requisito de incluir a todas las personas, parece poco realista.

*En segundo lugar*, parece poco realista abocarse a la idea de incluir a todas las personas cuando se trata de contextos o prácticas particulares. Alasdair MacIntyre (1987: 233) aportó una definición muy difundida de “práctica”: Por práctica “entenderemos cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a las mismas mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente" Una práctica es un evento social que es complejo, coherente y cooperativo, lo que significa que tiene múltiples participantes. Una práctica produce ciertos bienes; se supone que la práctica de estudiar en una universidad produce los bienes de, por ejemplo, la “transferencia de conocimiento”, la “estimulación del pensamiento”, la “vida en comunidad”, la “graduación”, la “formación”. El concepto de estándares de excelencia sugiere que existe una idea sobre si los bienes son de “buena calidad” o no, de manera que podemos hacer una distinción. Ahora podemos preguntarnos: ¿Qué práctica nos resulta tan importante que deseamos proteger los bienes que produce, aun mediante restricciones de acceso? ¿Qué práctica nos resulta tan importante que queremos proteger los bienes que genera, aun impidiendo que la gente participe en dicha práctica, excluyendo a las personas de dicha práctica? ¿Qué práctica con qué bienes nos resulta tan importante que estamos dispuestos a proteger dicha práctica y dichos bienes? En otras palabras: ¿Existen contextos en funcionamiento que resultan tan importantes que estamos dispuestos a imponer restricciones de acceso? Si usted, por ejemplo, organiza una escuela de verano en idioma inglés, no puede aceptar a personas que no hablan dicho idioma. También resultaría frustrante para los participantes sin un manejo del idioma. Un ejemplo: Hace algunos años, en King's College de Londres, en donde trabajé durante diez años, teníamos un alumno con discapacidades múltiples al que también le habían diagnosticado, entre otras cosas, síndrome de Asperger. Exigía, en particular a través de su padre que contaba con una formación legal, una amplia gama de privilegios y normas especiales. Exigía clases particulares especiales, materiales de estudio especial, tratamiento preferencial en el salón de clases. Finalmente, los colegas que enseñaban a este alumno llegaron a un punto en el que dijeron: existen tres posibilidades: a) contamos con personal adicional para poder realizar el trabajo adicional necesario para enseñar a este alumno; b) cambiamos los objetivos de enseñanza, reducimos los contenidos, simplificamos los temas, es decir, dejamos de lado los estándares establecidos; c) no permitimos que el alumno continúe. A pesar de que suenan antipáticas, las tres opciones son comprensibles. Si queremos incluir a “todos”, no podemos implementar ciertas formas de prácticas y producir ciertos bienes. No es posible incluir a todos en todos los contextos. En general, para el funcionamiento de una práctica, es necesario dejar de lado y excluir a ciertas personas.

Por lo tanto, el principio del bien común parece dar lugar a una sobrecarga, debido a que no resulta realista y es destructivo de la práctica.

Una sobrecarga tiene lugar cuando se acepta una demanda como legítima y la misma no puede ser satisfecha. Una persona P o un sistema S están sobrecargados con una tarea A en las siguientes condiciones:

(i) P o S reconocen a A como una tarea que deben llevar a cabo P o S.

(ii) A tiene un umbral de logro E, un punto en el que se considera que A tuvo éxito.

(iii) E se relaciona con criterios identificables que indican el logro de E.

(iv) Ciertos activos V son necesarios para hacer frente a A con el objeto de lograr E.

(v) P y S no cuentan con (o no cuentan con suficientes) V.

Los motivos de (i) pueden ser diversos; pueden deberse a las dificultades de una situación; pueden ser una expresión de auto-compromiso a medida que genera una promesa; pueden ser impuestos. La Doctrina Social católica está orientada hacia el bien común obligatorio para todos los que adhieren a la doctrina social de la Iglesia. El umbral de logro (ii) con sus criterios (iii) demuestra que existen indicadores de que se estableció el logro o el no logro del objetivo de la tarea; esto es importante porque una tarea en la que no está claro si fue lograda o no da lugar a una sobrecarga en el sentido indicado. Si “solo una persona” es dejada de lado, “la multiplicación del bien común” ya fracasó. La referencia a activos (iv, v) indica que la tarea no tendrá lugar por sí misma. El bien común debe ser generado mediante la acción coordinada, a través del esfuerzo colectivo. Ello exige ciertos activos que pueden afectar tanto la infraestructura tangible como la intangible; es posible que exista una falta de voluntad, o de posibilidades físicas, de ideas y conocimientos, o de capacidades institucionales. El hecho de que las personas deban estar en la calle con un frío intenso no está determinado por la ley natural, pero tiene lugar con tanta frecuencia que parece existir una falta de activos relevantes para cambiar dicha situación.

*Podemos por lo tanto resumir este primer punto de la manera siguiente: El principio del bien común, con la demanda de la inclusión de todas las personas, parece dar lugar a la sobrecarga personal y sistemática y poner en peligro formas de práctica importantes que producen bienes importantes.*

**2. Temperaturas negativas: El bien común “bajo cero”**

El principio del bien común parece ser una formulación máxima similar a la definición de salud de la Organización Mundial de la Salud (OMS), que es la siguiente, como es ampliamente conocido: “un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”. Se trata de una formulación máxima que nadie puede lograr; por supuesto, esta formulación resulta políticamente pertinente debido a que ofrece una orientación para dar forma a las políticas de salud. Por supuesto, una formulación máxima también tiene sus límites. Por lo tanto, se han desarrollado alternativas a la definición de “salud” de la OMS, tales como la idea de Lennart Nordenfelt (1995:97) de que la salud es una capacidad de segundo orden de hacer frente a las capacidades y discapacidades (limitaciones) de cada uno, de tal manera que siga siendo posible lograr los objetivos importantes de la vida. Esto significa que una persona con dificultades de audición, pero que cuenta con un audífono para poder lograr el objetivo de vida importante de la “capacidad de hablar”, es “sano” según esta definición. Esto parece más realista para los micro-niveles de la vida diaria que tienen lugar fuera de los macro-niveles políticos.

En lo que se refiere a la vida diaria y al micro-nivel de la experiencia humana, es posible desarrollar alternativas a las formulaciones máximas. Una alternativa a un estándar máximo es un estándar mínimo. Avishai Margalit (Margalit 1996) desarrolló la idea de una sociedad decente como una alternativa mínima a la idea de una sociedad justa, y caracterizó a las sociedades decentes como aquellas que no humillan a las personas. Por supuesto, de las instituciones esperamos mucho más que el hecho de evitar las humillaciones. Pero se trata de por lo menos un estándar mínimo que no se debe minimizar.

Siguiendo con la idea de un estándar mínimo: si consideramos al bien común según la idea de una multiplicación que arroja el resultado de cero, aun si solo uno de los factores es cero, el bien común también puede ser negativo si un factor es negativo. Menos tres multiplicado por cuatro es igual a menos doce. (Desde un punto de vista socio-filosófico, resulta irónico que menos tres multiplicado por menos cuatro sea igual a doce, como si una cierta cantidad de negativos fuera capaz de lograr un resultado positivo, por ejemplo, en el siguiente sentido: si nos hemos acostumbrado a algo negativo M, la comunidad en general puede prosperar con la conciencia tranquila siempre que M no afecte a demasiados miembros de la comunidad). Pero volviendo a la idea de estándares mínimos: el bien común se convierte en negativo si un factor es negativo; “negativo” no significa la “ausencia de prosperidad” (es decir, cero) sino: “Destrucción”.

Es posible que evitar la destrucción de seres humanos sea el estándar mínimo que deseamos mantener en la búsqueda de una cultura del bien común. Me gustaría designar al nivel mínimo con un simple término: *Infierno*. El bien común mínimo es evitar la creación del infierno en la tierra. ¿Por qué resulta pertinente desde un punto de vista socio-ético hablar del infierno? Cuando definimos a los valores como “concepciones de lo deseable” (Van Deth/Scarbrough 1998:27), los conceptos de infierno expresan “concepciones de lo indeseable”, es decir, lo que realmente no podemos desear. Los conceptos de infierno resultan normativamente pertinentes en ese sentido, debido a que indican lo que deseamos evitar, de lo que deseamos protegernos.

Resultan sorprendentes las maneras en que somos capaces de generar el infierno en la tierra para los seres humanos. Por ejemplo, somos capaces de generar el infierno en la tierra para las personas sin hogar en temperaturas de congelamiento.

¿Cómo podemos describir al infierno en mayor detalle como el epítome de la erosión de la prosperidad individual y comunal? En *Apophthegmata Patrum* del siglo cuatro, Abbas Makarius describe al infierno (Sayings 1984:136-137), según una visión relevante, como un lugar en el que las personas están atadas por la espalda y no pueden verse a los ojos. La frase clave es la siguiente: No es posible conocer el rostro de los demás (*οὐκ ἔστιν πρόσωπον προς πρόσωπον θεάσασθαί τινα*). El infierno, según esta visión, es una situación de ausencia de rostro, una situación en la que el rostro (*πρόσωπον*) de la otra persona no está visible.[[1]](#footnote-0) En este mismo compendio de las ideas de los padres y madres del desierto de los primeros años del Cristianismo se encuentra una cita de Abbas Evagrius que sostiene que el infierno es un lugar de quietud dolorosa, silencio doloroso, y un lugar de espera atormentada.[[2]](#footnote-1) El infierno se caracteriza por un mutismo horrendo (δεινοτάτη σιωπη) y el sufrimiento de una espera ansiosa (προσδοκία). En cierto sentido podemos decir que la espera en la eternidad del infierno es una espera absurda (aun si se refiere al juzgamiento que, según la teología de la época, daría lugar a la condena eterna).

Esta fuente patrística nos ofrece tres indicaciones del infierno: (i) la ausencia de rostro y la invisibilidad; (ii) el silencio doloroso y la ausencia de voz; (iii) la espera absurda y la ausencia de significado. Estas tres facetas del infierno dan lugar a la destrucción de las personas, llevan a la destrucción de las personas. Las personas que están excluidas de la comunidad de fraternidad, a quienes se les niega la comunidad de fraternidad, a menudo sufren el infierno en la tierra.

(i) Avishai Margalit (1996:96-103) caracteriza a la *ausencia de* *rostro* como una forma particular de menosprecio de la dignidad humana, como una humillación. Las personas no son capaces de ver a los demás, las personas se convierten en invisibles. La invisibilidad, no ser visto, es también un aspecto de la pobreza, o de la desventaja socioeconómica, como también se nota en el sector de ingresos bajos. La antropóloga social francesa Anna Sam, al referirse a sus varios años de experiencia como cajera de supermercado, describió la dinámica de ser tratada como una cosa, como un objeto (Sam 2009). Identifica al cliente como el mayor obstáculo y el punto de inicio de la humillación en esta profesión. Los clientes consideran al cajero como un objeto intercambiable, a menudo sin contacto visual, mucho menos el intercambio de palabras. A menudo la interacción con el cajero no tiene lugar como un encuentro sino como una transacción con una terminal que se puede reemplazar. Un cliente percibe al cajero únicamente como parte del proceso de hacer las compras. El cajero es percibido como parte de la máquina, no como una persona con sensibilidad y profundidad. A Florence Aubenas, quien como periodista trabajó durante un año como persona de limpieza en el sector de ingresos bajos para familiarizarse con ese ámbito, le advirtieron en un curso preparatorio que el personal de limpieza no debe esperar que lo saluden, y que debían acostumbrarse a ello (Aubenas 2010:45). A menudo, el personal de limpieza es tratado como un mueble que no es posible cambiar de lugar pero con el que no es necesario interactuar. Se trata de una actitud que hace posible tratar a las personas como objetos tangibles que resultan invisibles a los demás. No ser visto, no tener un rostro, es un camino hacia el infierno en la tierra. No es casual que en los campos de concentración nazis, que constituyeron iniciativas sistemáticas de traer el infierno a la tierra, les quitaban los nombres y los rostros a los prisioneros y los reducía a números y uniformes.

(ii) El *silencio doloroso* resulta tóxico si el λόγος está ausente, la conversación, la dirección; en su estudio, *Silence in Christian History*, Diarmaid MacCulloch (2013:91) también analiza el silencio tóxico, los “silencios de vergüenza y temor”, que evitan la verdad y la compasión. El silencio puede ser una forma de entumecimiento; William Vollmann (2007), en sus estudios sobre la pobreza, describe el entumecimiento como una característica de la pobreza. El silencio es también una expresión de resignación, de apatía, causada por una experiencia de indefensión. Autores como Franz Kafka o Ismail Kadare describieron la situación de impotencia ante instituciones abrumadoras como una experiencia de infierno en la tierra. Kadare dedicó su novela *El Palacio de los Sueños* al proyecto de describir el infierno. Kadare describe como el infierno a un ministerio confuso con procesos imprecisos, una gigantesca estructura de personas que administrarán los sueños de la población, y que no permite formular ninguna pregunta. El infierno es el lugar en el que las preguntas están ausentes; el infierno es el lugar en el que existe un silencio incondicional. La pobreza significa una carencia de posibilidades estructurales; pobreza significa caer en una situación de indefensión con mayor rapidez y quedarnos sin opciones para actuar. La filósofa norteamericana Iris Marion Young, en su libro *Responsibility for Justice* (Young 2011:44-46), describe a una madre soltera (Sandy) con dos hijos que debe dejar el apartamento que alquila cerca de su lugar de trabajo en un centro de compras debido a que los apartamentos de alquiler a precios reducidos están siendo convertidos en condominios de alta gama. No puede encontrar un alojamiento asequible cerca de su empleo y tiene la opción de perder su trabajo o de vivir en su vehículo con sus hijos. ¡Esta mujer no hizo nada malo! Se encuentra impotente e indefensa ante las circunstancias. No tiene voz ante el evento, nadie le consultó. Esta situación es el infierno en la tierra.

(ii) La espera absurda y la *ausencia de significado*: Las personas que sufren la pobreza pasan muchas horas esperando; esperando el transporte público, esperando trabajar por un día en la cola de empleo, esperando un tratamiento médico en una ambulancia abarrotada, esperando procesos administrativos. En muchos casos, la espera es en vano. Es la espera de un futuro que no desea ajustarse. A todo ello se agregan diversas facetas de la ausencia de significado en la pobreza cotidiana, de absurdidad. Linda Tirado, en su libro *Hand to Mouth* (Tirado 2014), describe lo que significa vivir en la pobreza en el contexto de los Estados Unidos; describe las numerosas “malas decisiones” que se ve obligada a tomar, tal como la decisión de fumar. Sabe que fumar es un vicio perjudicial y caro, pero si nos vemos obligados a tener tres trabajos a tiempo parcial para poder llegar a fin de mes, si solo contamos con algunas horas de descanso por noche (debido a los tres trabajos) y vivimos en un apartamento ruidoso con un colchón destartalado, a pesar de que resulte irracional, necesitamos una fuente de energía que nos permita trabajar los próximos diez minutos, tal como lo hace el cigarrillo.

No tiene la verdadera libertad de cambiar su vida. El infierno es el lugar de lo absurdo y también de las decisiones absurdas. El infierno es también el lugar en el que nos vemos obligados a actuar en contra de nuestros estándares morales, a actuar en contra de lo que consideramos importante, correcto y significativo. Un ejemplo: Carolina María de Jesús sobrevivió como una madre soltera de tres niños en los años cincuenta como recolectora de basura en una favela de São Paulo; su diario fue descubierto y publicado en 1960 bajo el título de *Quarto de Despejo*. En el mismo describe su anhelo de acceder a la belleza y su experiencia de no tener acceso a la misma (la belleza de la naturaleza, la belleza de los espacios, la belleza del arte). En su diario queda muy clara una faceta particularmente cruel de la pobreza: Carolina quiere ser una buena madre para sus hijos, pero no tiene la capacidad, como es el deseo de las madres, de ofrecer y brindar a sus hijos seguridad en la vida, alimentarlos, educación, una vida social, fiestas de cumpleaños y experiencias. Sufre enormemente al no ser capaz de cumplir con la imagen justificada de una buena madre. No puede brindar alimentos a sus hijos y no puede ofrecerles cumpleaños felices. El 15 de julio de 1955, escribe en su diario: “Es el cumpleaños de mi hija Vera Eunice. Me gustaría comprarle un par de zapatos, pero el precio de este artículo es hacer realidad nuestros deseos. En realidad, somos esclavos del costo de vida” (De Jesús 2003:3).[[3]](#footnote-2) Trágicamente, la pobreza también limita la libertad moral. El periodista alemán Günter Wallraff comprendió que la libertad moral se ve seriamente reducida si es necesario trabajar en el sector de bajos ingresos. Wallraff describe, en un auto-experimento, cuando comenzó a trabajar en un centro de llamadas, la dinámica de no ser capaz de actuar según nuestros propios estándares morales, de sentirnos obligados a traicionar nuestra propia conciencia y someter a presión a los demás (Wallraff 2009:116-117). Notó que, con el paso de las semanas, él mismo sufrió un cambio de personalidad debido a la presión de generar resultados, y que actuaba con mayor brutalidad (Wallraff 2009:123). El infierno es el lugar en el que nosotros mismos nos convertimos en algo absurdo al no poner en práctica estándares morales bien fundamentados. El infierno en la tierra tiene lugar cuando desaparecen los cimientos de nuestro propio auto-respeto, cuando no es posible vivir con integridad, según nuestros propios estándares de integridad bien fundamentados. Existe no solo un pecado estructural, sino también la absurdidad estructural, la ausencia de significado estructural.

La ausencia de rostro, la ausencia de voz y la ausencia de significado destruyen a las personas. Y, junto con ellas, también destruyen al bien común. El bien común cae por “debajo de cero”.

*Podemos por lo tanto resumir este segundo punto de la manera siguiente:* *Es posible complementar el principio del bien común como una formulación máxima con un estándar mínimo que pasa por evitar la destrucción de los seres humanos, evitar la generación del “infierno en la tierra”. La categoría de infierno como una consideración socio-ética importante puede explicarse mediante los aspectos de la ausencia de rostro, la ausencia de voz y la ausencia de significado que las personas excluidas socialmente deben sufrir una y otra vez. Debido a ello, el bien común cae por debajo de cero.*

**3. La decencia contributiva como el motor de la transformación social**

Los que están fuera del sistema y los excluidos ven las cosas de manera diferente, ven más. En su famoso *Exkurs über den Fremden*, Georg Simmel (1908:509-512) llamó la atención al papel especial que tienen los extranjeros: un extranjero acerca aquello que está lejos, no está limitado por la “habituación” ni la “piedad”, es decir, disfruta de cierta libertad, la libertad del disidente. Los marginados cuentan con un punto de vista particular de la comunidad. Es lo que distinguió el estudio clásico *The Outsider*, de Colin Wilson. El que está fuera del sistema no tiene lugar en la sociedad y, por lo tanto, “no tiene una misión que cumplir” (Wilson 2001:11). Está expuesto a la incertidumbre de la vida debido a que no está sujeto a la seguridad de la burguesía o no está protegido por la misma. Debido a que está excluido, tiene un “sentido de extrañeza” (Wilson 2001:15), de manera que no puede ser llevado por la corriente (Wilson 2001:47), y tiene una visión “más profunda” y “amplia” de ese lado tan caótico de la sociedad que no pueden percibir los que están dentro de ella: “Ve en demasiada profundidad y demasiado, y lo que ve es esencialmente caos” (Wilson 2001:15). O, en una formulación alternativa, “la persona fuera del sistema es la que no puede aceptar la vida tal como es, el que no puede considerar a su propia existencia o la de nadie más como *necesaria*. Ve en demasiada profundidad y demasiado” (Wilson 2001:82). Se trata de una contribución importante de los que sufren el infierno en la tierra. (Vale la pena mencionar que Colin Wilson diseñó este estudio mientras era una persona sin hogar).

La anteriormente citada Florence Aubenas trabajó, como un auto experimento, como una “asalariada precaria”, como una mujer en el sector de bajos ingresos, y también se desempeñó como una persona de limpieza en un ferry. La limpieza de inodoros también permite una visión profunda de lo más bajo de la sociedad, de lo que Erving Goffman (Goffman 1959) describe como el “fuera de escena”.[[4]](#footnote-3) Los pobres son no sólo invisibles, sino que también tienen la oportunidad de ver lo que nadie más puede ver. Por lo tanto, se desplazan en espacios de acción “fuera de escena” en los que son más vulnerables a la humillación y la explotación. Una vez más: Los excluidos ven de manera diferente, ven con “mayor profundidad”, ven el lado oscuro, ven más. ¿Puede ello no significar un enorme beneficio para la sociedad?

Una advertencia: Se ha convertido en habitual evaluar y clasificar a las personas de acuerdo con su utilidad. Se justifica la existencia de las personas con necesidades especiales (discapacidades) debido al hecho de que pueden comunicar aspectos importantes del ser humano y generar mecanismos a favor de la asistencia social de la sociedad; la existencia de las personas mayores se justifica como recursos de sabiduría, desaceleración y receptores de cuidados para personas mayores, pero también como representantes de un mercado. A los niños se los considera útiles debido a que aportan elementos divertidos, curiosidad e imparcialidad a la sociedad. Esta manera de pensar, a pesar de sus buenas intenciones, es peligrosa.

Ninni Holmquist, una novelista sueca, en su primera novela *The Unit,* describe una sociedad que diferencia claramente entre miembros útiles e inútiles; los últimos no son integrados al mercado laboral y no contribuyen con niños a la fertilidad de la sociedad; en un momento dado (las mujeres a partir de los 50 años, los hombres a partir de los 60), son internados en una institución en la que se los utiliza para experimentos psicológicos y médicos y, en última instancia, para donaciones de órganos, para, por lo menos de esa manera, demostrar que son miembros útiles de la sociedad. Holmquist también escribió esta novela como una advertencia de que nos hemos acostumbrado, de muchas maneras, a ver a las personas como “centros de costos” y a valorarlas desde el punto de vista de su utilidad. Es necesario repensar la idea de la contribución útil.

¿El problema es la integración de los excluidos a la sociedad? ¿Se trata de convertir en realidad el bien común, de tal manera que puedan participar aquellos que sufren el infierno en la tierra debido a que no tienen rostro, no tienen voz y se les quitó el significado? ¿Se trata realmente de la “integración a la sociedad” de manera que el bien común no caiga por debajo de cero?

Cuando el problema es la “participación en la sociedad”, algunos tienen implícitamente la imagen de un evento feliz y funcional. Imaginemos un día de verano y una mesa de ping-pong al aire libre. Hay mucho espacio y suficientes paletas disponibles. Un grupo de personas se divierte alrededor de la mesa; cada jugador puede devolver la pelota una vez y cuenta con una cierta cantidad de faltas disponibles. Gradualmente todo el mundo es eliminado, hasta que quedan dos personas que decidirán quién sale victorioso. Se trata de un juego agradable y divertido.

Si se agregan algunos jugadores adicionales al partido, no hay problema, cogen una paleta, tal vez las instrucciones si el juego les resulta novedoso, tal vez un consejo si no lo practicaron, tal vez levantarán a un niño a la altura de la mesa para que pueda devolver la pelota. En pocas palabras, no existe la dificultad de integrar a la hora n- 1 a las personas que no juegan a la hora n. Este punto de vista es optimista y tal vez engañoso.

Porque nuestra sociedad no ofrece únicamente juegos felices. Las personas son aceptadas no sólo en contextos en funcionamiento. La sociedad también se caracteriza por lo que podemos llamar “patologías sociales”. Las patologías sociales son condiciones que producen formas de vida enfermizas. Debe resultar enfermizo que las personas sin hogar tengan que sobrevivir en las calles con temperaturas invernales; cuando las personas en una sociedad próspera mueren congeladas, se trata del infierno en la tierra. O cuando pasan hambre. Y el aspecto trágico es que, tal como sostiene Leilani Farha más arriba, nos hemos acostumbrado a ello. Aquí es donde surgen las patologías sociales. Las patologías sociales funcionan “mediante trastornos de segundo orden, es decir, mediante desconexiones constitutivas entre contenidos de primer orden y la comprensión reflexiva de segundo orden de dichos contenidos, en los casos en los que dichas desconexiones están extendidas y tienen causas sociales” (Zurn 2011:345-346).[[5]](#footnote-4) Por lo tanto, son constelaciones en las que se eliminó la posibilidad de análisis crítico. Las patologías sociales producen lo que Catriona Mackenzie, Wendy Rogers y Susan Dodds (2014:7-9) denominan la vulnerabilidad patogénica, la vulnerabilidad evitable de ciertas personas que, debido a dinámicas sociales enfermizas, es decir, patologías sociales, son llevadas hacia situaciones de vida frágiles.

Si queremos evitar el “bien común bajo cero”, en el sentido de un estado de la comunidad en el que algunos miembros deben sufrir el infierno en la tierra, debemos apelar a un estándar mínimo de bien común, no a un bienestar máximo (“no dejar a nadie de lado”), sino como un requisito mínimo: No se puede obligar a ningún miembro de la comunidad a un infierno en la tierra debido a la ausencia de rostro, la ausencia de voz y la ausencia de significado impuesta estructuralmente. En consecuencia, es necesario implementar iniciativas particulares para salvar a las personas del infierno, el infierno del aquí y ahora.

Es probable que estas iniciativas no den lugar a la justicia contributiva, pero por lo menos pueden dar lugar a lo que podemos llamar “decencia contributiva” y, de esa manera, a un desenmascaramiento de las patologías sociales como patologías sociales. Ello, a su vez, debería dar lugar a la reducción energética de dichas patologías sociales y la correspondiente transformación de la comunidad. No se trata de la “integración” de los marginados, sino de la “transformación” de la comunidad.

La idea en pocas palabras: Justicia contributiva significa que todos los miembros de una comunidad están invitados y empoderados, pero también obligados a contribuir al bien común, cada persona de su propia manera. Una vez más, se trata de un requisito máximo, por tan importante y justificado que sea. Me gustaría proponer que las “contribuciones decentes” al bien común consisten en la generación de posibilidades para contribuir al bien común para aquellos sin rostro, sin voz y que están privados estructuralmente de significado.

X es una contribución al bien común, es decir, al bien de la comunidad G, si G obtiene calidad debido a X. Una comunidad G obtiene calidad cuando G es fortalecida, ya sea (i) en su capacidad de apoyar a las personas para su prosperidad, o (ii) en su capacidad de hacer frente a lo diferente de tal manera que la comunidad sigue existiendo y el otro como otra cosa, o (iii) en su capacidad de cohesión aun en circunstancias adversas. Podemos designar estas tres habilidades como “capacidad subsidiaria”, “capacidad de modificación consistente”, y “capacidad cohesiva resiliente”. Por lo tanto, X es una contribución al bien común si, debido a X, la capacidad subsidiaria, la capacidad de modificación consistente o la capacidad cohesiva resiliente de una comunidad se ven fortalecidas. Estas tres capacidades básicas de una comunidad preservan la vitalidad de una comunidad como “*semper reformanda*”, también expresan el hecho de que, según la Doctrina Social católica, el bien común no es un fin en sí mismo, sino que sirve para garantizar que todas y cada una de las personas logran el objetivo que les encomendó Dios (*Gaudium et Spes* 26). El hecho de si una comunidad cuenta con la capacidad subsidiaria, la capacidad de modificación y la capacidad cohesiva mencionadas anteriormente queda en particular evidencia en el destino de las personas que sufren de vulnerabilidad patogénica, tal como las personas sin hogar en las calles con temperaturas por debajo del punto de congelación.

X es una contribución decente al bien común si, debido a dicha contribución, se reduce la condición de ausencia de rostro, ausencia de voz y ausencia de significado impuesta estructuralmente. La decencia contributiva se logra cuando, debido a contribuciones decentes al bien común, ningún miembro de la comunidad sufre de ausencia de rostro, ausencia de voz o ausencia de significado; en otras palabras: Cuando ningún miembro de la comunidad sufre el infierno en la tierra.

La prueba de fuego de la calidad ética de una comunidad es, por lo tanto, la siguiente pregunta: ¿Existe algún miembro de la comunidad que sufre el infierno en la tierra? Si es así, todavía no se logró la “decencia contributiva”, y existe la necesidad de esfuerzos dedicados para “hacer contribuciones decentes” al bien común, y no como “ayuda” a los más vulnerables, sino como reconocimiento de su acción y habilidades de decisión. De otra manera, paradójicamente, tratar de hacer una contribución decente al bien común puede dar lugar a una intensificación de la condición de ausencia de voz.

*Podemos por lo tanto resumir este tercer punto de la manera siguiente: El nivel mínimo aceptable de bien común en una comunidad es la “decencia contributiva”, lo que significa que ningún miembro de la comunidad carece de voz, de rostro o de significado. No se trata de la “integración” de los marginados en una comunidad que genera patologías sociales, sino de la transformación de la comunidad, que debe ser fortalecida en lo que se refiere a tres capacidades clave (la capacidad subsidiaria, la capacidad de modificación y la capacidad cohesiva). Para determinar si dichas capacidades son pronunciadas es necesario comprobar si el infierno aquí y ahora está vacío.*

**Conclusión**

Persiste una pregunta fundamental: Si todo esto cubre a los “miembros de una comunidad”, ¿qué sucede con aquellos que no son miembros? Me gustaría proponer que el bien común no se debe considerar como un principio sino como una “forma de vida” que puede ser lograda con una práctica profunda. El concepto de práctica profunda fue acuñado por Dan Coyle (Coyle 2009). “Práctica profunda” significa la práctica en condiciones difíciles; Coyle buscaba una respuesta a la pregunta de por qué existen tantos jugadores de fútbol talentosos en Brasil; su respuesta fue la siguiente: El que aprendió a seguir practicando en situaciones adversas, jugando con una pelota deshilachada en un terreno irregular, puede jugar mucho mejor en un terreno más adecuado con una buena pelota; Coyle denomina a dicho continuar en circunstancias adversas “práctica profunda”; la misma incluye un momento de adversidad (experiencia de resistencia), un momento de intensidad (una experiencia de dedicación y esfuerzo), y un momento de apego (una experiencia que requiere resistencia). Podemos decir, como analogía, que una forma de práctica profunda del bien común tiene lugar cuando se respeta el bien común como un objetivo en circunstancias adversas. Y no solo resultan adversas las temperaturas gélidas que deben tolerar los miembros de la comunidad, sino también los golpes desesperados de las puertas de una comunidad por parte de las personas que no son miembros, tal como lo indican los inmigrantes en búsqueda de una mejor vida, de una vida decente, en las rutas más peligrosas. En este caso también: ¿Cómo puede existir el paraíso si tan solo una persona está en el infierno?

**Bibliografía**

F. Aubenas, *Le quai de Ouistreham*. Paris: Éditions de l’Olivier 2010.

R. Burggraeve, “Violence and the Vulnerable Face of Others”. *Journal of Social Philosophy* 30, 1 (1999) 29-45.

D. Coyle, *The Talent Code*. New York, BY: Bantam Books 2009.

C.M. de Jesus, *Child of the Dark*. Quarto de Despejo (1960). London: Penguin 2003.

E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York, NY: Doubleday 1959.

N. Holmquist, *The Unit*. New York, NY: Other Press 2009.

L. Nordenfelt, *On the nature of health: an action-theoretic approach*. 2nd revised & enlarged Edition. Dordrecht: Kluwer Academic 1995.

D. MacCulloch, *Silence. A Christian History*. London: Allen Lane 2013.

A. MacIntyre, *Tras La Virtud*. Barcelona: Critica 1987.

C. Mackenzie, W. Rogers, S. Dodds, “Introduction”. In: C. Mackenzie, W. Rogers, S. Dodds, eds., *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press 2014, 1-32.

A. Margalit, *The Decent Society*. Cambridge, Mass: Harvard UP 1996.

B. Müller, *Der Weg des Weinens. Die Tradition des ‘Penthos’ in den Apophthegmata Patrum*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2000.

J. Polanska, *Unter deutschen Betten*. München: Knaur 2011.

J. Polanska, *Nicht ganz sauber. Eine polnische Putzfrau räumt auf*. München: Knaur 2012.

A. Sam, *Checkout. A Life on the Tills*. London: Gallic Books 2009.

*The Sayings of the Desert Fathers*. Transl. B. Ward. Revised Edition. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications 1984.

G. Simmel, Soziologie. *Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker & Humblot 1908.

L. Tirado, Hand to Mouth. *Living in Bootstrap America*. New York: G. P. Putnam’s Sons 2014.

J. W. Van Deth, E. Scarbrough, “The Concept of Values”. En: Van Deth/Scarbrough, eds., *The Impact of Values*. Oxford: Oxford University Press 1998, 21-47.

W. Vollmann, *Poor People*. San Francisco, CA: Harper Perennial 2007.

G. Wallraff, *Aus der schönen neuen Welt. Expeditionen ins Landesinnere*. Köln: Kiepenheuer & Witsch 2009.

C. Wilson, *The Outsider*. London: Phoenix 2001.

I. M. Young, *Responsibility for Justice*. Oxford: Oxford University Press 2011.

St. Zamagni, “The Common Good and the Civil Economy”. In: M. Nebel, T. Collaud, eds., *Searching for the Common Good*. Philosophical, Theological and Economic Approaches. Baden-Baden: Nomos 2018, 79-98.

Chr. F. Zurn, “Social Pathologies as Second-Order Disorders”. In: D. Petherbridge, ed., Axel Honneth: Critical Essays. Leiden: Brill 2011, 345-370.

**\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_**

15D. Coyle, The Talent Code. New York 2009, Section I.

1. Según la visión de Emmanuel Levinas, la categoría del rostro tiene un papel particular en la descripción de la presencia viviente de los demás, la presencia exigente de los demás; el rostro desnudo, mediante la revelación asociada de la vulnerabilidad, genera una forma de cercanía y una forma de responsabilidad; cf. R. Burggraeve, Violence and the Vulnerable Face of Others. *Journal of Social Philosophy* 30, 1 (1999) 29-45. [↑](#footnote-ref-0)
2. Cf., B. Müller, Der Weg des Weinens. Die Tradition des ‘Penthos’ in den Apophthegmata Patrum. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2000, 203-204. [↑](#footnote-ref-1)
3. “The birthday of my daughter Vera Eunice. I wanted to buy a pair of shoes for her, but the price of food keeps us from realizing our desires. Actually we are slaves to the cost of living.“ [↑](#footnote-ref-2)
4. Una persona de limpieza polaca también describió este lado oscuro de la sociedad: Justyna Polanska, Unter deutschen Betten. München: Knaur 2011; Justyna Polanska, Nicht ganz sauber. Eine polnische Putzfrau räumt auf. München: Knaur 2012. [↑](#footnote-ref-3)
5. “...by means of second-order disorders, that is, by means of constitutive disconnects between first-order contents and second-order reflexive comprehension of those contents, where those disconnects are pervasive and socially caused”. [↑](#footnote-ref-4)