
El bien común como eje renovador de la cooperación internacional para el desarrollo

The Common Good as Renewing Axis for International Development Cooperation

RECIBIDO: 27 DE JUNIO DE 2022/ ACEPTADO: 21 DE DICIEMBRE DE 2023

JOSÉ MARÍA LARRÚ RAMOS

Universidad CEU San Pablo
<https://orcid.org/0000-0001-6271-3821>
larram@ceu.es

Cómo citar este artículo:

Larrú-Ramos, J. M. (2023). El bien común como eje renovador de la cooperación internacional para el desarrollo. *Revista Empresa y Humanismo*, 26(2), 69-98
DOI: <https://doi.org/10.15581/015.XXVI.2.69-98>

Resumen: El bien común es el conjunto de condiciones de vida sostenible que permiten a las personas y comunidades llevar a cabo sus planes de vida razonados y valorados. Es diferente a la suma simple de proyectos individuales basados en maximizar la utilidad o la libertad, sea negativa o positiva. El bien común es el trasfondo de una antropología personalista compatible con la sostenibilidad de la vida. Dado que el bien común crea vínculos relacionales basados en el valor de vivir juntos y libre de miseria, es persuasivo que este pueda ser el eje sobre el renovar la cooperación internacional para el desarrollo.

Palabras clave: Cooperación al desarrollo, Bien Común, Libertad, Personalismo.

Abstract: The common good is the set of sustainable living conditions that allow people and communities to carry out their reasoned and valued life plans. It is different from the simple sum of individual projects based on maximizing utility or negative or positive freedom. The common good is the background of a personalist anthropology compatible with the sustainability of life. Given that the common good creates relational bonds based on the value of living together and to be able to live free from misery, it might be seen as a renewing axis for international development cooperation.

Keywords: Development Cooperation, Common Good, Freedom, Personalism.

I. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es clarificar el concepto de bien común y hacer ver cómo puede convertirse en un eje transversal y substancial de un sistema de cooperación internacional para el desarrollo (CID) renovado. Para ello, tras establecer su definición y precisar las diferencias entre bien común concreto y bien común universal, se expondrá la antropología que subyace a esta categoría. La idea de persona como ser en relación puede fundamentar una CID que tenga al bien común como fundamento. Esta concepción es cercana a la idea de la sostenibilidad de la vida, pero se diferencia en algunos aspectos. El trabajo se relaciona con la literatura de corrientes como la economía social y solidaria, el buen vivir y la economía civil, así como de aportaciones más concretas como las empresas de bien común y las empresas de economía de comunión. A continuación, se plantean las dificultades que debe enfrentar el bien común para pasar de ser una categoría epistemológica y moral a operacionalizarse de forma práctica. El último paso será aplicar el bien común a la CID señalando algunas de sus potencialidades y limitaciones.

II. EL CONCEPTO DE BIEN COMÚN

La pandemia de la Covid-19 ha permitido entender mejor la necesidad del bien común. Por supuesto, puso (o pone, que aún no termina) de manifiesto las *interdependencias* tanto negativas (contagios, falta de suministros de material sanitario, falta de libertad de movimiento durante los confinamientos y cuarentenas...) como positivas (cooperación científica para lograr las vacunas, trabajadores esenciales posibilitando las necesidades básicas, acciones solidarias en los barrios y bloques de pisos atendiendo a las personas mayores o más necesitadas, cuidadores y cuidadoras, maestras y profesores, policías y fuerzas de seguridad...). De esas interdependencias, podemos objetivar *bienes públicos nacionales* (sistemas nacionales de salud) y *bienes públicos globales* (menor impacto contaminante sobre el clima). Recordemos que los bienes públicos se caracterizan por su falta de rivalidad individual en el consumo (su uso y disfrute por uno no lo impide para otro) y falta de apropiación individual (no se da propiedad privada individual).

No conviene olvidar los correspondientes *males públicos* (el calentamiento global, la inseguridad por terrorismo, la financiarización especulativa, la pobreza que fuerza migraciones, la trata de personas, el tráfico de armas...) tanto nacionales como globales.

El Código de Justiniano elaborado entre (528-534) codificaba cuatro tipos de bienes. La *res privatae*, de posesión individual, fruto del propio trabajo y que el monarca debía defender del robo. La *res publica*, que el Estado administraba en nombre de los ciudadanos (pensemos en los parques naturales, las infraestructuras de monopolio natural). La *res nullius* que no eran propiedad de nadie (atmósfera, océanos, peces y animales salvajes, lo considerado sagrado) que hoy están bajo amenaza (desde los polos y Antártida hasta el espacio). Y la *res communis* donde la comunidad era la propietaria (tierras de pasto, acervo cultural y patrimonial, algunas herramientas y redes de pesca) y que han ido perdiendo peso en el ordenamiento convivencial actual, sobre todo en Occidente. Advirtamos que hay bienes privados producidos para el intercambio en el mercado (bajo equivalencia en valoraciones a través del precio natural), pero también bienes producidos para ser *compartidos* por la comunidad como el conocimiento bajo *Creative Commons* o el *software libre*. Otros son producidos y consumidos sin precio, fuera de los mercados como los cuidados intrafamiliares o la amistad.

Tal como argumentó Taylor (1995) hay bienes sociales irreducibles a la suma de bienes individuales. Son *relacionales*. Son inmanentes a la cooperación entre personas en una comunidad; inmanentes a la organización colectiva que permite su logro; e inmanentes a los significados compartidos de su valor (Taylor, 1995: cap.7). La cooperación al desarrollo cumple los tres. Según el tamaño de la comunidad, consideramos el desarrollo local (municipio, distrito, rural o urbano), nacional, regional o global.

El bien común se diferencia de los bienes públicos. No es tanto una categoría económica que exige una financiación por parte de los Estados a través de los ingresos públicos para penalizar las *externalidades* negativas o los subsidios para promover las positivas. Se trata de una categoría moral que resalta la necesidad y bondad de *vivir juntos* y una categoría sociopolítica que se puede medir (Nebel y Arbesu-Verduzco, 2020). Durante la pandemia, uno puede ponerse la mascarilla, respetar la distancia interpersonal de seguridad y lavarse con frecuencia las manos para no contagiarse él. Esa es una conducta de responsabilidad individual. Pero puede hacer lo mismo para *no* contagiar a otros, dado lo esquiva y asintomática que puede ser la infección. La diferencia está en los motivos, en la intención. Ponerse uno como centro de la vida colectiva para beneficiarse de que los demás posibiliten mi propio estilo de vida, o ponerse solidariamente a convivir buscando activamente el bien colectivo. Para actuar hacia el bien común, hace falta tener -lo primero- un sentido de comunidad. El individuo no encuentra razones para limitar su libertad individual y maxi-

mizar su utilidad -normalmente reducida a la material-. Si convive en sociedad, es porque la división del trabajo le permite incrementar su utilidad.

Los Estados-nación suelen moverse en sus relaciones internacionales, para defender el *interés general* que se entiende como interés del propio país. Si firmar un acuerdo comercial beneficia a la nación (perjudicando a otras que sufren el efecto desviación de comercio) lo harán porque eso les beneficia como economía nacional. Si aceptar reducciones de emisiones de dióxido de carbono o de metano, les encarece los costes de producción o suponen mayores desempleos nacionales, no las asumen y no firman compromisos vinculantes (o los incumplen). La lógica de la acción humana colectiva se reduce a los intereses. Los intereses privados se defienden entonces a través de la presión política (lobbies) y los intereses políticos quedan enmarcados el corto plazo que representa un periodo inter-electoral en la línea de la “política radical” de Walzer (2008).

A diferencia del interés general, las preguntas fundamentales del bien común son ¿qué es lo que queremos llegar a ser y hacer como pueblo?, ¿qué es lo que valoramos todos?, ¿cómo lo alcanzamos? ¿cómo queremos llegar a vivir juntos? (Nebel, 2018b: 18). Son preguntas prácticas, pragmáticas y dinámicas. Son el fundamento de toda filosofía política. Invitan a imaginar, pensar y debatir *futuros comunes humanos posibles y queridos*, en base a lo que hoy queremos y valoramos ser y hacer de forma colectiva, comunitaria, compartida.

El bien común no es sinónimo de interdependencias, bienes públicos, bienes colectivos, interés general o externalidades, aunque lógicamente esté conectado a ellas como categorías de acción humana colectiva y en sociedad. El pensamiento social cristiano define el bien común como “el conjunto de condiciones de vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros, el logro más pleno y más fácil de la propia perfección” (*Gaudium et spes*, GS 26)¹. El texto conciliar aclara a renglón seguido que el bien común implica derechos y obligaciones que miran a todo el género humano. Y concreta que hay bien común entre los grupos sociales y al nivel de toda la familia humana.

En otro documento, se especifica que “el bien común no consiste en la simple suma de los bienes particulares de cada sujeto de una entidad social. Perteneciente a todos y a cada persona, es y sigue siendo común, porque es indivisible y porque solo juntos es posible alcanzarlo, aumentarlo y salva-

1 Constitución pastoral del concilio Vaticano II.

guardar su efectividad ... Sin expresión de la vida social - desde la familia hasta los grupos sociales intermedios, asociaciones, empresas de carácter económico, ciudades, regiones, Estados, hasta la comunidad de pueblos y naciones - pueden escapar a la cuestión del propio bien común, en cuanto éste es un elemento constitutivo de su significación y de la auténtica razón por su misma existencia”².

En este sentido, es sugerente la comparación matemática que hace Zamagni (2021: punto 3). El bien común no es la suma de los bienes particulares, sino el productorio, de forma que, si alguno de los componentes es cero, el resultado es cero. Es otra forma de expresar la idea de si alguno queda atrás y es descartado, no hay bien común³.

Cuando más adelante la constitución pastoral trata sobre la vida en la comunidad política (capítulo IV de la II parte) vuelve a referirse al bien común como criterio de acción “para las relaciones de los ciudadanos entre sí y con la autoridad pública” (GS, 73). Es más, “la comunidad política nace, pues, para buscar el bien común” porque él le otorga la justificación plena y legitimidad primigenia y propia. De esta forma, el Estado se convierte en el principal *garante* del bien común y “es indispensable que una autoridad dirija la acción de todos hacia el bien común [...] obrando principalmente como una fuerza moral, que se basa en la libertad y en el sentido de responsabilidad de cada uno” (GS, 74). En otras palabras, en un Estado democrático, “los responsables de gobierno están obligados a *fomentar* [edificar o interpretar] el bien común de su país no solo de acuerdo con los lineamientos de la mayoría, sino también de acuerdo con el bien efectivo de todos los miembros de la comunidad, *incluidas las minorías*”⁴. El Estado, por tanto, *interpreta* lo que es el bien común, pero no lo determina ni lo sanciona, porque el Estado es “una expresión de la sociedad civil” (GS, 74). En palabras del papa Francisco, el político ha de pensar en “el bien común a largo plazo” (Fratelli tutti, 178), porque él “es un hacedor, un constructor con grandes objetivos, con mirada amplia, realista y pragmática, aún más allá de su propio país” (FT, 188), y “supone haber desarrollado un sentido social que supera toda mentalidad individualista” (FT, 182). Es lo que ha llamado “amistad social”. Una virtud social que, desde un

2 Pontificio Consejo “Justicia y Paz” (2005), números 164-165.

3 Es sugerente pensar en una función social de producción en la que ningún factor de producción -especialmente el trabajo- no puede ser cero para que haya un crecimiento *común* positivo.

4 Pontificio Consejo “Justicia y Paz” (2005), número 169. La cursiva es nuestra.

amor preferencial por y con los últimos, percibe su dignidad “respetados en su estilo propio y en su cultura, y por lo tanto verdaderamente integrados en la sociedad” (FT, 187).

Esta concepción ha conducido a que algunos pontífices propongan la necesidad de crear una *autoridad supranacional* que permita el acceso y la gobernanza de los bienes comunes supranacionales⁵. No se explicita ninguna organización actual (puede suponerse Naciones Unidas, pero reformada), pero sí que se enfatiza que deberá estar dotada de legitimidad y operando bajo el principio de subsidiariedad para evitar el dominio totalitario de dos estructuras anti bien común: el exclusivo afán de ganancia y la sed de poder⁶ que tienen los poderosos y que maniobran para conservar sus privilegios. En esta línea, se puede “descender” a valorar las propuestas ya existentes de autoridades supranacionales “parciales” como el caso de supervisión bancaria mundial, una agencia internacional de imposición y vigilancia en materia fiscalidad internacional, o una agencia de coordinación mundial de la ayuda oficial al desarrollo⁷.

Pero volviendo a la definición de bien común, es necesario resaltar algunos aspectos: (i) hace referencia a las relaciones sociales; (ii) afecta a los ciudadanos y las asociaciones que surgen de ellos; (iii) facilita el logro de la propia perfección. Esta última característica requiere una aclaración. No se trata de una perfección únicamente moral. Se trata de lograr una vida plena, de realizar la propia *vocación*. Es lo que A.K. Sen denomina como el proyecto de vida que cada uno tiene razones para considerar valioso (Sen, 2000). No es caprichoso. Es razonado. Incluso sujeto a deliberación pública permanente (razón principal por la que Sen se niega a concretar una lista cerrada de necesidades humanas básicas).

La propia vocación es el sentido que cada uno da a su propia vida. Las éticas eudaimónicas consideran que toda persona lo que desea es ser feliz. Pero la felicidad puede ser más bien el resultado de vivir la propia vocación, no su fin. Se actúa conforme a la naturaleza relacional que el ser humano es. Pero

5 Pablo VI en PT 136-141; el concilio Vaticano II en GS, 79, 82; Benedicto XVI, CV, 57, 67; Francisco, LS, 174-175; Compendio DSI, 2011.

6 Juan Pablo II en *Sollicitudo rei socialis*, 37 dice: “entre las opiniones y actitudes opuestas a la voluntad divina y al bien del prójimo y las estructuras que conllevan, dos parecen ser las más características: el *afán de ganancia exclusiva*, por una parte; y, por otra, *la sed de poder*, con el propósito de imponer a los demás la propia voluntad... a cualquier precio”.

7 Esta idea está propuesta en Riddell, 2007.

no hay vocación “individual” porque no existe el hombre aislado, el individuo liberal, el *homo oeconomicus*. Ricoeur (1996: 173-212) lo expresa de forma brillante al definir la intencionalidad ética: *es un tender a la “vida buena” con y para el otro, en instituciones justas*. Esta podría ser una definición alternativa de bien común.

M. Sandel contrapone la tiranía de la meritocracia al bien común (Sandel, 2020). Cuando se exacerba el mérito personal y se individualizan los resultados eliminando toda contribución de los demás o de la suerte a la hora de juzgar el éxito en la vida (normalmente considerado exclusivamente como económico), se está incurriendo en una falacia. Nadie se desarrolla solo. Nadie logra “hacerse a sí mismo” en soledad. Nadie debe juzgar su éxito ignorando y excluyendo todo lo que debe a los demás, a las interdependencias y frutos que el bien común fue regalándole durante su vida. La obsesión por el éxito (profesional) puede estar alimentada “desde la cuna hasta la tumba”. Esto puede conducir al orgullo despreciativo de los ganadores y a la culpabilización frustrante y humillante de los “perdedores”. Pero ¿quién determina qué y quién tiene éxito? ¿Sólo el salario o patrimonio del mercado? ¿Las notas obtenidas en selectividad, los sexenios y la posición en el ranking internacional de universidades? De nuevo, se juega con la idealización de las condiciones del mercado bajo “competencia perfecta” que no pasa la prueba de la existencia real, es decir, de la verdad. Y su corolario ha sido la “financiarización y mercantilización” de toda forma de vida y relación humana (incluida la de la generación de conocimiento compartido y sabiduría para vivir bien que supuestamente generan las universidades).

De este enfoque meritocrático tampoco está libre del todo la cooperación internacional cuando mide su contribución al desarrollo únicamente en términos de insumos monetarios, sea bajo el antiguo perímetro de la Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD) o bajo el moderno TOSSD (*Total Official Support for Sustainable Development*). Lo que quiero decir es que no es acertado el silogismo: si “los donantes “buenos” son los que aportan mucha ayuda (el 0,7% o más) y los que no, son “malos”; entonces no alcanzar el 0,7% es ser “malos” y deben esforzarse para alcanzar esa métrica y ser “buenos donantes exitosos”⁸. Advértase que es autorreferencial pues el juicio de valor se hace entre los propios donantes y su ranking en el CAD, quedando fuera toda voz y participación de los “socios” (sean países o personas) y toda evidencia causal de que el

8 Hay aquí una doble falacia: la del post hoc, ergo propter hoc y la naturalista o del salto del “deber ser” (donar el 0,7%) al “ser” (buen donante).

resultado haya sido “mérito” del dadivoso donante o esfuerzo supra-productivo del socio. Ya sabemos que en cooperación pueden abundar los fracasos huérfanos y los méritos auto-atribuidos, frente a la práctica operativa del principio de “responsabilidades compartidas (en fines) pero diferenciadas (en medios)”.

Cuestiones como el modo de convivencia familiar puede que ya no se centren sobre qué forma de compromiso hace florecer más la vida a dos personas que se aman, sino qué tipo de contrato o figura legal nos es más conveniente a la hora de obtener más ventajas (públicas y privadas) como medios para el fin que es vivir dada uno con más éxitos y comodidades materiales. “Tener más” parece haber ganado la batalla a la idea de “ser mejores viviendo y cuidándonos juntos” (bien común).

Todos somos deudores de la interacción social que nos constituye y nos acompaña desde que nacemos. Cuando se cultivan actitudes corrosivas contra los “perdedores” y se simplifican ideológicamente las causas de su falta de mérito o ascenso social o profesional, se está alimentando la polarización social y la *aporofobia*. Eso da lugar a sociedades enfrentadas, donde la frustración de los “perdedores” tiende a canalizarse en violencias. El “perdedor” termina recibiendo de la sociedad el mensaje de que es culpable de no haberse esforzado lo suficiente y que cada uno tiene “lo que se merece”. Este discurso falaz, deteriora la convivencia democrática porque el “ganador” votará siempre las propuestas y medidas que conserven sus privilegios (populismo de derechas, si se me permite la expresión)⁹ y los “perdedores” dejarán de participar ya que tienden a internalizar que ellos no valen, no cuentan y, por lo tanto, o no votan o lo hacen “en contra de” los supuestos ganadores en la meritocracia (populismos de izquierdas, si se me permite la expresión). El ejemplo de la polarización social en EE.UU. es uno de los ejemplos más claros al que podría añadirse componentes propios del racismo y la xenofobia del “trumpismo”. Como consecuencia, no es de extrañar la deriva hacia el unilateralismo en las relaciones internacionales. El multilateralismo es cooperación activa y dinámica hacia el bien común. Hay que construirlo de forma permanente, no basta con fundar

9 Aunque este calificativo es confuso pues crece la evidencia de que los partidos socialdemócratas europeos, el laborismo británico y los demócratas estadounidenses son votados cada vez más por clases medias con altos estudios y buenos sueldos y no por obreros o clases populares como podríamos suponer dados sus orígenes, ideologías rivales (cf. Piketty, 2020: cap 15, 961-1023). No parece que este fenómeno se dé aun en España al menos de forma tan evidente como en los países estudiados por Piketty.

instituciones. Pero si no necesito a nadie porque soy el triunfador debido exclusivamente a mi mérito y esfuerzo, ¿para qué cooperar con otros?

Esta perspectiva política y sociológica mina en su base la dignidad común y los derechos humanos inviolables, inalienables y universales. Es decir, los derechos “pre-meritorios” y pre-sociales. Por eso es necesario aclarar qué antropología subyace a la concepción social del bien común sobre la que queremos enmarcar la CID.

III. LA ANTROPOLOGÍA PERSONALISTA SUBYACENTE: EL SER HUMANO RELACIONAL

El ser humano, bajo la óptica del bien común es **un ser-en-relaciones**. Por tanto, una primera diferencia respecto a la concepción liberal clásica y libertaria es que no existe primero el individuo y luego las relaciones con los demás. Desde la recepción de la vida, el ser humano viene al mundo por la *cooperación* entre personas. Desde los progenitores al personal sanitario que ayuda al nacimiento. Posteriormente la vida se conserva gracias a los *cuidados cooperativos* de muchos miembros. En suma, la persona es un ser-para-relacionarse, para vivir junto a los otros, para con-vivir. No existe primero como individuo (sujeto de derechos individuales) y *luego* -por un contrato social (que no deja de ser metafórico)- convive con los demás. La identidad personal es fruto de las relaciones significativas que los demás van produciendo en la persona.

Aprende a hablar porque pasa años escuchando a los demás. Eso le permite llegar a darse su propio nombre (“me llamo fulanito”). Conoce la realidad mediante constantes interacciones intersubjetivas. En suma, el ser humano al tiempo que construye sociedad, es construido por ella (Berger y Luckmann, 1968).

Las relaciones constitutivas del ser humano como sujeto que construye el bien común se despliegan en cuatro ámbitos principales e interrelacionados. Primero *con los demás*, tal como hemos mencionado. De los progenitores recibe el ser hijo/a, si acaso ser hermano/a, y con el tiempo puede ser esposo/a, padre o madre. Estas cuatro identidades son dinámicas y en todas ellas hay una característica común: tienen que ver con el amor humano y son interrelacionales.

En segundo lugar, el ser humano se relaciona *consigo mismo*. Es autoconsciente. Llega a percibirse como una realidad autónoma e interdependiente

con los demás. Piensa por sí mismo, es consciente de su propio cuerpo y de sus límites. No es alguien indistinguible del mundo. El ser humano *crea* mundos, mientras que la materia posee entorno y la materia viva medios (medio ambiente). Para esta concepción, el ser humano es más que algoritmos. Es una unidad totalizante y única que es corporal, psíquica y espiritual. No es dualista, sino monista y dinámica, pues las relaciones entre estas tres dimensiones humanas evolucionan con el tiempo. El ser humano busca constantemente el *sentido* de su vida. Debe elaborar significados a lo que vive que evolucionan conforme a las vivencias que va teniendo.

En tercer lugar, se relaciona *con el planeta*, con la naturaleza. Vive en la “casa común” y en ella descubre muchos bienes comunes específicos como el aire, el agua de los ríos, el calor del fuego, el cobijo de una cueva a modo de hogar. Por su creatividad, transforma la naturaleza y supera el universo material, pero depende de ella. No hay producción sin los “recursos naturales” de partida. El ser humano es vida biológica, está en la biosfera y transforma como ningún otro ser ese estado de la naturaleza. A menudo para mejorarla creativamente con su trabajo e ingenio. Otras veces para contaminarla y estropearla. Pero no puede vivir sin relacionarse con ella como cuna de la vida.

En cuarto lugar, el ser humano crea relaciones *trascendentes*. No solo es biología, sino que crea biografías con sentido. Es innegable que el *sapiens* ha evolucionado creando. La abstracción y las relaciones causa-efecto le ha permitido avanzar en la ciencia mediante experimentos. La razón le ha permitido elaborar moralidades. Ha logrado consensuar que la dignidad le distingue del resto del mundo de la vida (“las cosas tienen utilidad, mientras que el ser humano posee dignidad” formuló Kant reflexionando sobre los precios). Por la cultura, es animal político. No hay sujetos puros, atemporales o a-culturales¹⁰. Posee capacidades creativas que tienen como fines superar su propia finitud de la que es consciente y por eso surge el arte, las catedrales, pinturas y obras musicales que intencionadamente se crean para permanecer vivas en el futuro, más allá de la vida de sus creadores. Muchos humanos siguen siendo creyentes y religiosos y eso les genera motivaciones para su acción -personales y colectivas-. La espiritualidad es una dimensión propia del ser humano, además de la material, la intelectual y la moral.

10 Sobre esto, véase desde Aristóteles (2011) Política, Espasa, a Walzer (2004).

En este campo humano específico es donde se enmarca el bien común. En el escenario de la sostenibilidad de la vida, surgen interacciones intersubjetivas, práxicas, que muestran una evidencia de querer y valorar vivir juntos. Por lo tanto, el bien común no es una categoría metafísica, sino práctica y dinámica.

Los componentes concretos del bien común pueden ser descritos como un *drama*¹¹. El *escenario* es el lugar donde se posibilita la acción. Es el entorno social de las interacciones de las personas. Dichas interacciones no son caóticas. Tienen reglas (gramaticales y morales). Hay orden (cuando habla uno, otro debe callar; el espectador no debe subir al escenario a interrumpir la representación; hay orden en el juego de luces y en la sucesión de palabras y silencios, etc.). Y tanto actores como público buscan entender el *sentido* de la acción que acontece en el escenario. El público son sujetos que forman una comunidad de *significados*. Quien interpreta, se esfuerza por transmitir significados. Quien interactúa como espectador quiere y busca entender el sentido de lo representado. Solo *juntos* logran que el *objeto* de la obra se cumpla. Existe una intención, un propósito, un fin.

Aplicado al bien común, el drama son las *acciones cooperativas*. Son acciones compartidas (superan la individualidad). Tienen orden (*kosmos*, en griego significa orden) no son caóticas ni espontáneas, aunque puedan ser muy complejas como el sistema de CID. Buscan el *bien del otro* y en esa búsqueda extrínseca, el propio actor/agente logra su propio bien. Quien busca activamente el bien del otro (como fin moral e intencional) encuentra su propio bien (intrínseco) como consecuencia, no como propósito o fin de la acción. En el escenario, ningún actor ni espectador es neutral. No se puede “estar fuera” porque en una *acción común* cada sujeto es un *ser situado*, un ser-en-el-mundo (*Dasein* de Heidegger) y un *ser-relacionándose* y *buscando un significado unificado y compartido*. Cada uno puede tener una opinión estética de la obra: le gusta o no. Pero no es correcto opinar sobre su *valor* sin haber participado, interactuado. Hay un *compromiso* de cada sujeto de mantenerse activo en la acción intersubjetiva y en la búsqueda de la identidad narrativa. La vida de cada personaje y espectador puede ser dinámica. De hecho, es *histórica*. Pero no se puede cambiar de personaje de forma caprichosa.

Aplicado a la CID, lo que queremos decir es que no se puede construir *bien común* si los planes de vida que cada uno quiere lograr no están buscando

11 Cf. Mounier, 1949. Ricoeur, 1996 y 2001.

una racionalidad y basados en valores. A.K. Sen es claro. Desarrollo es el conjunto de oportunidades y libertades que permiten a cada ser humano lograr ser y hacer en su vida aquello que tiene *razones para considerar que vivir así es valioso*. No sirve una anárquica “porque sí, porque me da la gana”, caprichosa. En el bien común se busca un *ordo*. Un orden internacional valorado. Porque exige *fidelidad* y unidad en la búsqueda del objeto común (en el CID, el desarrollo humano sostenible o si se prefiere, la convivencia en la sostenibilidad de la vida).

La *fidelidad* es una cualidad (virtud) esencial en la construcción del bien común, porque esta construcción parte de una *promesa*. Querer-vivir-juntos es deseo compartido que impulsa a la acción colectiva. Se parte de esa promesa que trae un futuro incierto (valorado como mejor, como bien) al presente. El pasado se valora como mejorable y sirve de aprendizaje. La fidelidad permite predecir la acción coherente del otro en la búsqueda de ese bien común: confiar, mantener la promesa, perseverar en la cooperación mutua, en la reciprocidad. Incluso cuando un individuo de la comunidad no logre “estar a la altura”, el resto de la comunidad le puede ayudar, por emulación o por corrección fraterna. Es muy probable que el desencanto con el actual CID haya sido, en parte, su falta de fidelidad a las promesas realizadas en las declaraciones internacionales desde las cuantitativas del 0,7% de la RNB a las cualitativas de incorporar realmente a los países “socios” bajo los principios de la eficacia de la ayuda de la Declaración de París (2005) al *Global Partnership for Effective Development Co-operation* post Busan (2011). Pienso en especial en el principio de la apropiación (*ownership*). Con esto podemos pasar ya a centrarnos en el sistema CID como bien común internacional.

IV. APLICACIÓN DEL BIEN COMÚN A LA COOPERACIÓN INTERNACIONAL

Una concepción del sistema de CID bajo el bien común se basa en la *vinculación* que se establece entre países. Esa unidad (país-nación) complica mucho más el logro del bien común específico que, por ejemplo, en una pequeña comunidad local o municipio. Hay literatura sobre la medida y evaluación del bien común en estas unidades (Nebel y Medina 2018). En esto hay cierta coincidencia en los ejemplos propuestos como realizaciones de la concepción del desarrollo como Buen Vivir, Sarayacu y la región Shuar en Ecuador (Cf. Paño

Yáñez et al., 2020; Chacón y Banegas, 2021) o del decrecimiento, Findhorn en Escocia (Ronchy Talsky, 2017; Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2016).

Vincularse es involucrarse de forma significativa para los demás (Cagigal, 2021)¹². Los países deben involucrarse para crear y mantener vivo algo que no existe de forma previa: ese orden social del bien común global. El CID sería un ejemplo de bien común específico y relativo a las relaciones internacionales. Un impedimento de esa vinculación es que debe lidiar con los “gorrones” (*free riders*), con los que se aprovechan del resultado, pero no se involucran en su creación y sostenimiento.

Los *free riders* proliferan en un ambiente de exigencia de derechos sin responsabilidades ni obligaciones. Cuando la gran nevada *Filomena* de enero de 2021 cayó sobre Madrid, hubo muchos tipos de respuesta, pero pueden diferenciarse claramente dos. Los que se pusieron a construir el bien común y quitar nieve sobre las aceras comunes (no solo las que les afectaba a ellos negativamente) y los que exigieron que “otros” (bajo el argumento de que pagaban impuestos) se lo hicieran a ellos. Hubo quienes rescataron a muchos atrapados en sus coches ya que tenían vehículos 4x4. Y lo hicieron por considerar que era lo correcto, lo humano. No sacaban beneficio propio. Más bien corrían con gastos de combustible que financiaban con fondos propios. Esas conductas pro-sociales son las que vinculan y generan un bien común específico. Se sale de la lógica de la proporción (“tanto pones, tanto recibes”). Incluso de la lógica de la reciprocidad (“hoy por ti, mañana por mí”). Es una lógica de bien común que valora la acción prosocial para construir mejores condiciones de vida *para todos*.

Cada uno se involucra según su vocación y sus valores. El CID debe reformarse sobre valores, no únicamente sobre estrategias, planes, declaraciones o indicadores. Todo ese instrumental es necesario, pero no mueve a la acción colectiva que construye la justicia social y global. Debemos extender la estimativa común del valor intrínseco (no instrumental) de lo humano. El bien común debe ser el *nexo de relaciones* entre los bienes comunes específicos necesarios para el logro de la CID. La fuerza del nexo es la unidad de evaluación

12 La autora desarrolla desde la psicología evolutiva, la importancia de vincularse significativamente a otros como fruto del haber sido cuidados por las figuras vinculares significativas (madre, padre, abuelos...) Son esenciales las experiencias vitales emocionales que constituyen el sistema de apego, destacándose cuatro tipos esenciales: apego seguro, ansioso-ambivalente, ansioso-evitativo, y desorganizado o paradjico”: 79-82.

del compromiso político. *El nexa* revela la capacidad para aunar el bien propio con el de los demás, la capacidad de resolver la dialéctica entre el bien personal y el bien de todos cuando alguno o varios no se involucran. Sólo convencer con persuasión y diálogo es vencer ante los conflictos. El *nexa* revela la *coherencia* social de la “comunalidad de significados” que dotan a la “comunidad internacional” de unidad identitaria, de estabilidad y resiliencia ante las dificultades de convivencia y ante la pobreza. El *nexa* es la unidad evaluativa de la gobernanza del sistema CID, el reflejo de la “*humanidad*” en las relaciones internacionales.

El *nexa vinculante* hacia el bien común permite no tener que elegir entre *libertades* positivas, negativas o republicanas. Todas ellas quedan involucradas. Recordemos que es el Estado el principal garante del bien común (político y no específico-concreto). Es la acción del Estado la que puede generar la *esperanza* necesaria de que el bien común es posible. Esto lo hace mediante la garantía de las libertades positivas (derechos humanos de primera generación) y la persuasión de las libertades negativas¹³. En el fondo, la libertad queda ligada al *poder* en su doble acepción: poder como capacidad (poder crecer como ser humano), y poder como dominio (subyugar a otro). Esta última, libertad negativa (o *freedom from*) o “libertad de”, libera de la miseria y la dominación por otro. Libera de los determinismos internos (“no puedo”, “no soy capaz”) y de los externos (“quiero, pero no me dejan”). La libertad positiva (*freedom of*) o “libertad para”, permite adquirir control (*command*) sobre la propia vida, empezando por el acceso a los bienes básicos para producir y reproducir la vida mediante la agencia y continuando por las oportunidades para vivir conforme al proyecto razonado de vida valiosa. Es la posibilidad que tiene el ser humano de hacer algo propio con lo que la vida va haciendo de él¹⁴. Es enfocar la libertad como el obrar de acuerdo consigo mismo. Elijiendo (en positivo) y asumiendo (lo negativo o condicionante), el ser humano va autodeterminándose conforme a lo que razonadamente ha decidido que merece la pena hacerse y valorarse, responsabilizándose de ello. Y esto, tanto en su dimensión personal como comunitaria. Lo que se ha decidido como valioso para con-vi-

13 Para un tratamiento amplio de las libertades positivas y negativas y en comparación con la idea republicana de libertad como ausencia de dominación, véase López de Robles, 2010.

14 Es la posibilidad de hacer o asumir que “yo voy siendo *en* mis circunstancias”. No digo como Ortega que ya “yo soy yo” pues este es un planteamiento estático. Y tampoco digo que soy “yo y mis circunstancias” como si estas fueran sobrevenidas y no formaran parte de mí. Pretendo, así, unir lo condicionante y limitante del no puedo ser o hacer (pero siempre puedo asumir o no) y no quiero (actuar) con la libertad que me produce liberarme últimamente de las dominaciones que decido que no sean parte de mí. El ejemplo del que se sabe libre dentro de la cárcel, lo expresa bien.

vir juntos. Transitamos así del *poder* al *valor*. De la libertad de obrar o no, a la libertad para amar el bien. El bien propio y colectivo sin contradicción entre sí. El bien comunional que se sigue de la antropología relacional antes descrita. No somos libertades aisladas¹⁵.

Pensemos en la dimensión relacional con la Tierra. Ya no se plantea una libertad de dominación extractivista (extraer el máximo beneficio particular para quien se adueña de derechos de propiedad privada). Tampoco una libertad negativa que prohíba ciertas prácticas contaminantes. No se es libre para dañar. La libertad relacional incorpora a la Tierra como un bien común que nos vincula a todos. En ese sentido somos Tierra, participamos de la materia. Pero nuestra libertad nos lleva a amar el bien común que es *cultivar* y *cuidar*; *preservar* la biodiversidad, el orden y armonía que literalmente significa ecología. Aquí se maximiza la antropología relacional de la persona (no individuo aislado o dueño) que queda referida, referenciada, a los demás, a la naturaleza y a la trascendencia que incorpora a las generaciones futuras. Amor y Bien se clarifican sobremedida en esta antropología relacional y cooperativa. Así, o nos entendemos y actuamos *todos juntos* o ninguno queda individualmente a salvo porque no existe tal *individuo a-relacional*. Este enfoque de la libertad que vincula una ética (amar el Bien común universal¹⁶), una antropología (ser humano en relaciones), una política (praxis concreta para dialogar y realizar lo que valoramos para vivir juntos), una economía (arte del discernimiento ante elecciones productivas y de bienestar -personal y comunitario- cuando nos enfrentamos a escasez, incertidumbre y conflicto de valores) nos libera de un *desarrollo deshumanizado*.

Al considerar el **valor** de la vida, debemos elaborar una teoría de la creación de valor. Esta no se reduce a la rentabilidad del mundo empresarial. Los valores son la expresión de las convicciones de orden y bien común que tiene una sociedad. Ricoeur dice que “son como los sedimentos depositados por las preferencias individuales y los reconocimientos mutuos” (Ricoeur, 1986:81). En ella puede incluirse el *progreso [desarrollo] en la gratuidad*. Es decir, hay valoraciones que superan el deber. “Dar por deber”, es la lógica estatista. Y “dar para recibir”, es la lógica liberal. Pero hay otra lógica, la de la gratuidad y la reciprocidad en el bien común. Esta permite *dar sin perder y tomar sin qui-*

15 Masía, 1997: 222, lo expresa certeramente: “hay que hacer compatible la autorrealización con la corre-alización: ser y hacerme libre, dejando que sean y se hagan libres los demás”.

16 Que es teleológico (dynamismo hacia lo que se está llamado a ser), escatológico (alcanzado sólo en el horizonte), eutópico (el que está en el lugar que responsablemente le corresponde) y no utópico (en ningún lugar).

tar (Zamagni, 2021). La lógica de la gratuidad supera la de la justicia conmutativa cuyo centro es la equivalencia. La de la gratuidad es una lógica de la superabundancia. Por eso es supraética y supererogatoria (no se puede exigir a todos). Incluye la buena voluntad por el trabajo activo del bien del otro *por ser* el “tú” un ser humano (“*para nada más*”)17.

La lógica de la gratuidad está detrás del regalo, del don. No regalamos para que nos regalen (al menos, no siempre, ni generalmente). Regalamos como símbolo del amor que recíprocamente nos tenemos los seres humanos involucrados en esa relación. De la misma manera, podemos buscar el bien común social no sólo por solidaridad sino por fraternidad. La *solidaridad* es el principio de organización social que permite a los desiguales convertirse y convivir como iguales en dignidad, derechos, obligaciones y ante ley. La *fraternidad* permite a los ya iguales, convivir en la *diversidad*. Así, hemos logrado unir las tres categorías sociales de la revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad. El nexo entre ellas es, precisamente, el *bien común*.

La idea de libertad que subyace a la “tiranía de la meritocracia” (Sandel, 2021) es que la libertad es el medio que tiene el ser humano para auto-construirse todo su plan de vida, para “hacerse a sí mismo”. Cada uno es (sólo) el fruto de sus decisiones libres, que se entienden incondicionadas. No hay lugar para la suerte, ni para los dones o talentos recibidos, ni para las circunstancias. Es una ética utilitarista que sólo juzga por las consecuencias y mide el valor por el precio en el mercado. “No le debo nada a nadie, porque todo en la vida me lo he currado” es la expresión popular de esta falacia. Si se traslada el razonamiento al nivel de desarrollo de los países, se llega a la conclusión de que hay algo que los empobrecidos “se merecen”. Son “subdesarrollados” porque “no han hecho lo suficiente” o han tomado “libremente” (sic) decisiones equivocadas. Se ocultan todas las interdependencias e interrelaciones o, bajo una concepción de las relaciones internacionales de realismo extremo, sólo el poder y la dominación explica el orden (desorden) mundial. Se extrema la conexión libertad-responsabilidad excluyendo la solidaridad y el bien común. “Lo elegiste, luego te mereces esa consecuencia”.

Hayek (s.f.) *diferenció*, ya en 1960, *el mérito del valor* y puso la suerte como factor diferenciador en tanto cuanto que la sociedad demande o aprecie más

17 Puede tomarse como ejemplo la acción de un conductor que cede el paso en un adelantamiento complicado dando el intermitente derecho. No está obligado a hacerlo por el código de circulación. No hace mal si no lo hace, no es exigible. Pero, al hacerlo, beneficia al otro en su vida cívica. Cuanto más se generalicen estos hábitos colectivos, mayor será el bien común, mayor el aprecio de la comunidad de conductores que valora el circular juntos. La coexistencia humana bajo este tipo de prácticas cooperativas se hace deseable y la comunidad puede ver en ella estándares de bien común.

una cosa u otra. Pensemos en el mejor jugador de fútbol y el campeón mundial de lanzamiento de hueso de aceitunas. Los dos entrenan mucho, se esfuerzan y practican duro. Tienen talento innato. Pero lo que va a diferenciar el valor social estimado por la contribución de cada uno de ellos es moralmente neutro. Es sólo que ahora y aquí hay muchísima más gente interesada en el fútbol que en el lanzamiento de huesos de aceitunas. Por eso Hayek no juzga como injusto que un jugador de fútbol gane muchísimo más que un lanzador de huesos de aceitunas. El valor social en el mercado no depende exclusivamente de su mérito sino de la estimativa social de cada momento, de la “suerte” que ha tenido el jugador de fútbol que a muchísima gente le interese el fútbol y haya una alta demanda social dispuesta a pagar por su servicio como jugador. Con el mismo mérito, esfuerzo, expediente y productividad, ese jugador de fútbol sería un pobre fracasado en la Europa del renacimiento o en la Australia aborígen. Usando las palabras del propio Hayek, no hay mercado sin “orden espontáneo” (sociedad que libremente decide demandar aquí y ahora esto o lo otro)¹⁸. Es la estimativa social la que otorga el *valor* que no coincide con el *mérito*. Esto es importante a la hora de valorar socialmente el trabajo. Ricardo y Marx identifican valor y trabajo (más horas de trabajo manual es más valor y por tanto debe obtener mayor precio). Las propuestas actuales de cuidados y trabajos de no-mercado rompen esta identidad y abren el valor a otros factores: mérito sí, también productividad, pero también valor social y valor de humanización en los cuidados de los menores, mayores, enfermos físicos y mentales, dependientes o discapacitados según valoraciones de mercado productivo. El bien común, la estimativa que le demos al valor de con-vivir-juntos introduce una métrica remunerativa diferente a la del intercambio en los mercados, porque valoramos algo compartido por todos, elaborado, construido, disfrutado, ofertado por todos en pro-de-lo-común.

Hobbes puso el acento en las libertades naturales que se pierden cuando se convive en la sociedad civil concreta. Dado su pesimismo antropológico, enfatiza la *no interferencia* pero reducida a dos condiciones: la paz no puede

18 “Aunque ello sea humillar la soberbia humana, debemos reconocer que el desarrollo e incluso la conservación de la civilización dependen en gran medida de la oportunidad de que ocurran casualidades [suerte]. Tales casualidades tienen lugar en virtud de la combinación de conocimientos y actitudes, habilidades y hábitos adquiridos por los individuos y también cuando hombres cualificados se enfrentan con especiales circunstancias para las que están preparados. Nuestra necesaria ignorancia de tantas cosas significa que hemos de correr albuces y hacer frente a riesgos abundantes. Desde luego es evidente que, tanto en la vida social como en la individual, no suelen producirse los eventos favorables. Es preciso facilitar su aparición. Sin embargo, aun así, continúan siendo posibilidades sin traducirse en certeza. Implican riesgos deliberadamente aceptados, la posible desgracia de individuos y grupos que son tan meritorios como otros que prosperan, la alternativa de graves fracasos o retrocesos incluso para la mayoría y tan sólo una lejana probabilidad de ganancia neta como contrapartida. Hayek, s.f.: 70-71; la cursiva es nuestra.

quedar amenazada y el soberano garantiza esas libertades pero sólo a sus *súbditos*. Para lograr el bien común de ausencia de guerra, Hobbes pone en manos del soberano la capacidad de interferir las libertades de sus súbditos. Se crea así una relación de *dominio* (amo-esclavo es el extremo, pero equivalente a soberano-súbdito).

Locke y la tradición liberal, que tiene una antropología más optimista, acentúa la libertad positiva. Pero su error es ser racionalista. Confiar en que libertad es actuar conforme a la razón y dentro de sus límites. Ya que la libertad en Locke es obrar conforme a una ley natural autogobernándose en la vida, para liberarse del soberano de Hobbes convertido en Leviatán. Nace la *autonomía* que lo libra de actuar bajo las pasiones (acción no racional). Por ello, propone una libertad que suprime la dominación y queda solo en las interferencias legales no arbitrarias.

La tradición republicana comparte ese deseo de no dominación y persigue una libertad esencial (que la liga al sistema de CID): verse libre de miseria. No hay verdadera libertad si no hay *acceso* a los medios que permiten al ciudadano (ya no súbdito) vivir conforme a su plan de vida. Ya que la pobreza es la mejor manifestación de ausencia de *poder* (no poder llevar a cabo el propio plan de vida), se puede pedir al Estado que provea de los medios básicos suficientes para vivir de forma libre (por ejemplo, mediante una renta o ingreso básico universal). En las relaciones internacionales, la cooperación debe asegurar la *ausencia de daño* (*do not harm*) que impone la dominación (ahora enfatizada por la corriente de la decolonialidad). Además, debe supervisar que las *interferencias* a las libertades no sean arbitrarias. Por ejemplo, guardar cola ante un problema de congestión es una interferencia, pero genera orden, aunque exija paciencia (virtudes).

El incumplimiento de promesas (como las diferencias injustificadas entre compromisos y desembolsos) pueden ser interferencias aceptables (se lidia la vida como viene no como se quiere), pero pueden generar dominación¹⁹. Si

19 Arendt (1993) y Ricoeur (2005: 119ss) reflexionan sobre el valor del perdón y la promesa como dos categorías éticas de la vida buena en sociedad. El primero permite afrontar el presente con esperanza ante un pasado irreversible (pensemos en las relaciones coloniales que siguen condicionando la CID). La segunda trae el futuro al presente para afrontar la incertidumbre (tan evidente en este tiempo de pandemia). En ambas hay una respuesta ante el otro relacional. “La acción humana es principalmente respuesta. Más radical que el yo puedo es el yo que que, al pasarle algo, responde. El poder no es una espontaneidad sino una respuesta a lo que nos pasa [relacional, añado yo]” (Esquirol, 2021: 54). En mi opinión, esta es una idea muy potente para enfocar la CID desde lo relacional como verdad antropológica y aplicarla a las relaciones entre comunidades (países) que buscan formas de convivir construyendo el bien común universal.

un amo trata de forma afable a un esclavo, o le provoca un mal, pero sigue manteniendo una relación de dominio. ¡Cuántos ejemplos de proyectos y programas de CID podemos encontrar que sostengan esta lógica! Es el peso del asistencialismo, del paternalismo que sigue basado en la falacia de que otro (que me “ayuda”) sabe mejor que yo lo que me conviene. Esto es cierto en las relaciones padres-hijos que comienzan en la heteronomía necesaria para construirse una autonomía. Pero no puede ser veraz en las relaciones entre naciones “libres e iguales”. Lo más complejo es juzgar qué interferencias son arbitrarias y cuáles están justificadas y son “conforme a razón” o a “ley natural” cuando hemos evidenciado que la cultura hace al ser humano, y éste, diverso.

Una forma de justificar las interferencias es argumentarlas en *valores superiores* tras la deliberación comunitaria. La primera condición es que se pueda participar en esa deliberación. Acceder a la “plaza pública” de la *polis*. La segunda es ser tratado bajo *isegoría* (igualdad natural de toda persona gracias a la dignidad) e *isonomía* (igualdad ante la ley). La tercera es convencerse de que el discernimiento de los medios hacia el bien común es continuo. Incluso tras redactar las Constituciones, las naciones deben continuar alimentando el *nexo* que genera que ellas sean percibidas y valoradas por los ciudadanos como el marco común de convivencia. Y es necesario una institución que practique el discernimiento y hermenéutica del texto comunitario de forma continua (tribunal constitucional). Los parlamentos son los foros de deliberación *positiva* donde se retroalimentan los valores y normas que constituyen el *nexo* del bien común (lo que valoramos como vida buena conviviendo juntos). Los tribunales se encargan de la deliberación *negativa* y los conflictos (de bienes, de valores, de percepciones o de interpretaciones en las circunstancias cambiantes de la vida social).

En el sistema actual de CID no tenemos ninguna institución que se aproxime a esa forma de funcionamiento. Pero hay propuestas o caminos ya sembrados que pueden servir de catalizadores para crearlas²⁰.

20 Véase por ejemplo la propuesta de una matriz de bien común local en Nebel, 2018a.

V. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES.

En resumen, un CID orientado por el bien común:

Defiende las *libertades* positivas y persuade de las negativas para que nadie viva dominado por la falta de medios para llevar adelante el plan de vida razonado como valioso y donde la *responsabilidad* permite aprender de errores asumiendo consecuencias;

Es fruto del *diálogo relacional*, de la búsqueda de la buena vida en relación con los otros, sosteniendo la vida ecológica y creando y renovando *instituciones justas* que se concretan de forma diversa en cada tiempo y lugar al ser culturales, pero donde queda excluido el totalitarismo, la autocracia, la dominación de un pueblo sobre otro o de un ser humano sobre otro gracias a la activa implicación de la *sociedad civil* en la construcción deliberativa del “*bien común específico*”;

Atiende a las *necesidades* básicas, individuales (alimento, agua, electricidad, saneamiento, educación, salud, información, autorrespeto, seguridad... los ODS pueden ser un buen punto de orientación) y colectivas (bienes comunes locales, nacionales y globales) discernidos bajo deliberación *democrática* (isegoría e isonomía);

Se evalúa de forma deliberativa bajo el principio de *subsidiariedad*, verificando si todos los que así lo quieren, participan en la construcción de bienes comunes concretos locales, donde nadie queda atrás o es descartado, donde las desigualdades aceptadas son aquellas que benefician a los más necesitados y vulnerables (Rawls) y donde el *Estado* es el garante del “bien común subsidiario” u orden público y la responsabilidad de eficiencia de toda la comunidad;

Las relaciones internacionales se basan en el mutuo aprecio por convivir juntos, por la “amistad social” que impulsa una política vocacionada como el servicio al bien común;

Las prioridades son los más vulnerables y necesitados; para que *nadie quede atrás* es necesario tener la perspectiva de *ponerse el último* pues solo éste tiene la visión de la totalidad de los necesitados;

El sistema se financia mediante inversiones comunes bajo el principio de mayor necesidad y capacidad, mayor impacto en términos de desarrollo humano integral, mínima pobreza multidimensional, y analizadas con mutua transparencia y rendición de cuentas activa (ofrecida) y pasiva (demandada);

Fortalece el espacio *civil* y la *reciprocidad comunitaria* frente al individualismo y el colectivismo, sin prescindir del Estado ni de los mercados, armonizando la eficiencia responsable (mercados) con el orden y gobierno subsidiarios (evitando los errores del “colectivismo real” de inspiración marxista);

Aprovecha las enseñanzas de formas de producir alternativas al “capitalismo duro” (cooperativas, economía social y solidaria, empresas del bien común, fundaciones y asociaciones) y es fácil entrar en diálogo con movimientos alternativos como el ecologismo, economía verde y azul, economía civil, la defensa de los comunes, el buen vivir, el Ubuntu o el “frugalismo”²¹ porque pone a las personas como seres interdependientes en el centro del desarrollo (humano) y a los valores compartidos no mercantiles (dignidad, gratitud, corresponsabilidad, donación, reciprocidad, mutua confianza, diálogo bajo actos comunicativos, compensación a los perdedores, priorización a los más vulnerables, cogestión, entre otros) como *drivers* del proceso de desarrollo;

Puede visibilizar -más que ahora- la importancia de la *propiedad relacional* y la dimensión social de toda propiedad (nada es producido sin concurso de un proceso comunitario intergeneracional)²².

En suma, la propuesta que aquí se hace, converge en cierta manera con otras como la de Martínez (2021) en el sentido de aceptar la sostenibilidad de la vida como categoría central de la CID. Martínez la entiende como incorporación de tres condiciones: autonomía, satisfacción de necesidades para la reproducción de la vida y participación en las decisiones colectivas (Unceta et al., 2019).

Si la autonomía es condicional al proceso de ir liberando la libertad mediante la responsabilidad, estaría de acuerdo. No lo estaría si se considera de forma absoluta o kantiana. La autonomía es parte del proceso de desarrollo humano. Vamos llegando asintóticamente a ser autónomos, a poder ser y hacer en la vida lo que consideramos razonadamente valioso. Y para ello necesito de la comunidad. La propia noción de *autonomía* sería un ejemplo de *bien común específico* en el orden moral y político si se considera la libertad de forma profunda y como nexos de las positivas, negativas y republicanas antes mencionadas.

Más problemático es determinar cuándo quedan satisfechas las necesidades materiales y sociales ¿básicas? que permiten la reproducción de la vida. Opino que ligarlas a los cuidados necesarios para la vida es un acierto, pero

21 Lo prefiero al decrecimiento y a la maltratada “austeridad” que dejó de ser una virtud para asociarse a cierta política económica tras la Gran recesión. Sobriedad voluntaria podría ser otra expresión de la misma idea. Latouche (2012) habla de la “sociedad de la abundancia frugal”; Riechman de “autocontención” y algunos papas utilizan “decoroso sustento”, como Juan XXIII en Mater et Magistra 3, 18, 43, 119, o “decoroso nivel de vida” MM 140, 143.

22 El conocimiento actual es deudor de todo el proceso anterior de creación y difusión, tanto en lo productivo-material, como en lo político-convivencial y claramente en lo sociocultural.

permanece la parcialidad a la hora de delimitarlas: ¿quién las determina en cantidad, cualidad y calidad? En mi posición ante el bien común, esto se salva mediante la libre determinación de apreciar el valor del bien común y de que éste es entendido de forma existencial (el gozo de vivir juntos construyendo ese bien específico) y no de forma exclusivamente material ni mercantil, ni basado en la utilidad (sea la ecuación o función de utilidad individual o social). La gestión de recursos en régimen de “procomún”, es decir, aquel que da a cada uno según su necesidad, porque cada uno aporta según su capacidad, necesita una antropología de la reciprocidad en una sociología de la comunidad. Requiere que nadie finja necesidades u oculte capacidades. Requiere una valoración común de la reputación comunitaria, de la cooperación recíproca y de la gratuidad (Izuzquiza, 2016). Gestionar el bien común como aquí se propone, no es un esquema de reglas coactivas, como en el caso del Estado; ni de eficiencia comercial, el caso de los mercados. La dificultad principal consiste en crear valor social hacia la cooperación como “lógica del don y de la reciprocidad” que no sólo incluye al otro (alteridad) extranjero (ajeno a mi comunidad), sino que también incluye a las generaciones futuras (sostenibilidad responsable) y a las pasadas (agradecimiento por lo donado)²³.

Donde quizá me distancio más es en añadir a la libertad de participación en la deliberación política, la garantía (parece que previa) de los derechos y servicios básicos. Aquí subyace el problema de la fundamentación cívica y laicista de los derechos humanos. Habermas ha avanzado mucho en este sentido en sus diálogos con Ratzinger y concede que, en la deliberación política, se pueda acudir para defender y persuadir posturas basadas creencias. En el fondo, la moralidad y la dignidad son prepolíticas. Además, sigue siendo un reto práctico deliberar bajo las condiciones que constituyen el “acto comunicativo”. La propuesta de un bien común bajo la tradición del pensamiento social cristiano fundamenta la dignidad -inviolable, universal, inalienable- en la antropología teológica de que el ser humano es imagen y semejanza de Dios

23 La “lógica del don, la gratuidad y la reciprocidad” está basada en la antropología del don que se encuentra en muchas sociedades precapitalistas y en el pensamiento social cristiano (Caritas in Veritate 34 del papa Benedicto XVI o Fratelli tutti del papa Francisco). En ella “se da generosamente al otro, a la comunidad y a los necesitados, para asentar la propia pertenencia y lugar en la comunidad, usando los bienes que uno posee a fin de atender eventos colectivos y situaciones de los más pobres que amenazan su integración comunitaria. La reciprocidad requerida en esta lógica consiste en que los demás estén dispuestos a hacer lo mismo, con la comunidad y con uno, si las fortunas se invierten. No consiste por tanto en una correspondencia “uno a uno” como en el mercado, ni en un sistema de reglas fijas de contribución/distribución, como en las organizaciones burocráticas estatalizadas” (Izuzquiza, 2016: 10). Tiene una buena relación con la reciprocidad y visión andina del desarrollo (Cáceres Chalco, 2020).

creador. Esto permite concebir el bien común bajo condiciones de fraternidad, dado que todo ser humano es hijo de Dios (Cfr. *Fratelli tutti*). No es imprescindible compartir esa creencia, pero tampoco hay por qué ignorarla a priori.

Zamagni aborda esta cuestión al plantearse la cuestión de la gobernanza global: “se trata de elegir entre dos conceptos alternativos de gobernanza económica mundial, conocidos como “la globalización que mejora la gobernanza global” y “la gobernanza global que mejora la democracia”. La idea básica de la segunda opción es que, cuando se comienza a trazar las reglas a nivel transnacional, es necesario incluir entre los objetivos a perseguir, no solo el aumento de la eficiencia en la asignación de recursos y, por ende, de ingresos [dimensión económica], sino también la ampliación de la base democrática [dimensión política]. Dicho de otra manera, es cierto que la globalización aumenta el espacio de los derechos humanos negativos (es decir, la *freedom from*), pero también restringe el espacio -si no se corrige mediante cláusulas de salvaguardia social- de los derechos humanos positivos (es decir, la *freedom of*) (Zamagni, 2021: punto 2).

Es claro que la concepción de la cooperación bajo el bien común, se alinea con la segunda opción, tal como hace el pensamiento social cristiano (cfr. Francisco, *Fratelli tutti*, 154ss).

La concepción de la CID desde el bien común requiere aún de mucha más reflexión teórica e investigación práctica. Entre otras líneas futuras de trabajo, señalamos tres.

En primer lugar, cómo llevar a cabo un proceso de educación social que contrarreste la lógica de la acumulación capitalista (“soy lo que tengo, debido a mi mérito”) que es individualista y sólo coopera si su statu quo privilegiado no se ve alterado, y la lógica estatalista coactiva de extender derechos sin corresponsabilidad en el aprovechamiento de las oportunidades que se financian con las transferencias de renta. Ninguna de las dos partes de una antropología relacional del ser humano como miembro de una comunidad que coopera en procomún. La lógica de la reciprocidad necesita de una educación que, partiendo de las familias, incluye la escuela y la socialización que transmite los valores por ejemplaridad cívica.

En segundo lugar, hay que extender y operativizar la matriz del bien común de Nebel (2018) y sus cinco dimensiones (libertad-agencia; estabilidad-duración; justicia-extensión; gobernanza-gestión; humanidad-meta del común) a la CID. No sólo construir indicadores sintéticos de seguimiento y

emulación, sino instituciones supranacionales que tengan capacidad de generar los incentivos para un cambio de mentalidad (además de la gestión) que tiene en los usos y privilegiados actuales, evidentes resistencias al cambio.

En tercer lugar, implementar este nuevo modelo tiene consecuencias de “destrucción creativa” que a la actual “arquitectura de la ayuda” y “comunidad internacional” le plantea algunos retos prácticos que ya reconoce (al menos en parte) en el proceso de análisis internacional dentro del *Global Partnership for Development Cooperation*. Pero -tanto el modelo de cooperación Norte-Sur como el Sur-Sur -sea autónoma o subalterna, como las denomina Domínguez (2020)- no han reflexionado hasta ahora -o no lo suficiente- sobre qué antropología está asentado el actual sistema de CID. Se habla de desarrollo “humano” pero no se concreta cuál es la concepción de ser humano que se tiene. La base de Sen (2000) del desarrollo como libertad, necesita de una extensión comunitaria que supere el individualismo. Sin una comunidad previa y posterior que acoge al nuevo ser que nace, no se despliega un florecimiento verdaderamente humano e integral. Los trabajos de Deneulin (2019), Jiménez Castillo (2016), Nussbaum (2014) y Robeyns (2017) están en esta línea que constituye todo un programa de investigación en el que este trabajo no ha podido profundizar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Paidós.

Berger, P.; Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.

Cáceres Chalco, E. C. (2020). Visión indígena andina del desarrollo: una propuesta desde la armonía de la vida con reciprocidad. *Alteritas*, 10, 57-88.

<https://doi.org/10.51440/unsch.revistaalteritas.2020.10.27>

Cagigal, V. (2021). “Restituir y fortalecer vínculos: un lugar para vivir”. En Arrieta, Lola; Estévez, María Elisa (coords.) *Familias que importan. Acompañar el latido de la V/vida entre vulnerabilidad y fortaleza*. Narcea. 77-124.

<http://hdl.handle.net/11531/67012>

Chacón, S. G.; Banegas, J. E. A. (2021). La “otra normalidad” es volver al territorio: la vivencia del pueblo shuar en el Cantón Amazónico de Méndez. *PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP*, 14(1), 93-103.

<http://dspace.ucuenca.edu.ec/handle/123456789/38270>

Chin, M. (2021). ¿Qué son los bienes públicos mundiales? *Finanzas y Desarrollo*, diciembre, 62-63.

<https://www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/spa/2021/12/index.htm>

Deneulin, S. (2019). El desarrollo humano integral: una aproximación desde la tradición social católica y el enfoque de las capacidades de Amartya Sen. *Revista de Estudios Sociales*, 67, 74-86.

<https://doi.org/10.7440/res67.2019.06>

Domínguez, R. (2020). Ensayo introductorio: isomorfismos de la cooperación internacional en tiempos de transición hegemónica y desglobalización. En Lo Brutto, Giuseppe; Domínguez, Rafael (coords.). *Desglobalización y análisis del sistema de cooperación internacional desde una perspectiva crítica*. BUAP y Editorial Universidad de Cantabria. 13-74.

ISBN: 978-84-17888-11-4

Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Acanalado.

ISBN: 978-84-18370-31-1

FAO and OPHI (2022). *Measuring Rural Poverty with a Multidimensional Approach: The Rural Multidimensional Poverty Index*. FAO Statistical Development Series, 19.

ISBN: 978-92-5-135618-0

Hayek, F. (s.f.). *Los fundamentos de la libertad*. Unión Editorial. (or.1960).

<https://tucontribuyes.com/wp-content/uploads/2021/02/Hayek-Los-Fundamentos-de-la-Libertad.pdf>

Hidalgo-Capitán, A. L.; Cubillo-Guevara, A. P. (2016). *Transmodernidad y Transdesarrollo. El decrecimiento y el buen vivir como dos versiones análogas de un transdesarrollo transmoderno*. Ediciones Bonanza.

ISBN: 978-84-943471-2-2

Izuzquiza, D. (coord.) (2016). *Comunes religados. Sobre el procomún y el hecho religioso. Entre Paréntesis. Papeles de Trabajo*, 5, 5-19.

<http://hdl.handle.net/11531/13230>

Jiménez Castillo, M. A. (2016). *Amartya Sen frente al espejo social de la libertad. Límites al enfoque de las capacidades individuales. Revista Internacional de Sociología* 74(3), e038.

<https://doi.org/10.3989/ris.2016.74.3.038>

Latouche, S. (2012). *La sociedad de la abundancia frugal*. Icaria.

ISBN: 9788498884029.

López de Robles Rojo, L. (2010). *La concepción republicana de la libertad en Pettit. Un recorrido histórico por Hobbes y Locke. INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno*, 3, 119-133.

<https://revistas.ucm.es/index.php/INGE/issue/view/INGE101012>

Martínez, I. (2021). *Nuevos horizontes para la cooperación internacional. Una mirada a la cooperación descentralizada a través del caso vasco*. Ed. Tirant lo Blanch.

ISBN: 978-84-1378-346-8

Masiá, J. (1997). *El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano*. Universidad Pontificia Comillas.

ISBN 84-89708-13-4

Mounier, E. (1990 [1949]). *El personalismo*. Acción Cultural Cristiana.

ISBN: 8492302313

Nebel, M. (2018a). *Operacionalizar el bien común. Teoría, vocabulario y medición*, *Metafísica y Persona* 20, 27-66.

<https://doi.org/10.48102/ribet.18.34.2022.98>

Nebel, M. (2018b). *Reapropiarnos de un porvenir común*. Mimeo. Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla.

Nebel, M.; Medina Delgadillo, J. (2018). *Measuring the nexus of the common good*, Discussion Paper for the IPBC research seminar, Barcelona, IQS, 23-24 may.

<https://upaep.mx/biencomun/templates/biencomun/IPBCDiscussionpaperIIMay2018.pdf>

Nebel, M.; Arbesu-Verduzco, L. I. (2020). *A Metric of Common Goods Dynamics*, *Rivista Internazionale di Scienze Sociali* 4, 383-406.

https://doi.org/10.26350/000518_000055

Nussbaum, M. C. (2014). *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Paidós.

ISBN: 978-84-493-3002-5

Paño Yáñez, P.; Astudillo Banegas, J.; Guerra Auqui, I. (2020). *Permanencias y emergencias del buen vivir en comunidades amazónicas Shuar en la parroquia Asunción-Ecuador*. *Andes*, 2(31), 1-31.

<http://ref.scielo.org/pvsfxp>

Piketty, T. (2020). *Capital e Ideología*. Deusto.

ISBN: 9788423430956

Pontificio Consejo “Justicia y Paz” (2005). *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*. BAC.

ISBN: 978-84-220-1424-9

Ravallion, M. (2011). *On multidimensional indices of poverty*. *The Journal of Economic Inequality*, 9(2), 235-248.

<https://rdcu.be/daA9h>

Riechman, J. (2006). Biomimesis: ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención. La Catarata.

ISBN: 84-8319-254-3

Ricoeur, P. (1986). Educación y política. Docencia.

ISBN 978-987-574-487-5

Ricoeur, P. (1996). Sí mismo como otro. Siglo XXI.

ISBN: 978-84-323-0923-6

Ricoeur, P. (2001). Del texto a la acción. Fondo de Cultura Económica.

ISBN: 9789505573653

Ricoeur, P. (2005). La memoria y la promesa, En Caminos de reconocimiento, Trotta. 119-141.

ISBN: 978-84-8164-775-4

Riddell, R. (2007). Does Foreign Aid Really Work? Oxford University Press.

ISBN: 9780199544462

Robeyns, I. (2017). Wellbeing, Freedom and Social Justice. The Capability Approach Re-Examined. Open Books Publisher.

ISBN 13: 9781783744237

Ronchi Talsky, P. (2017). Antonio Luis Hidalgo-Capitan y Ana Patricia Cubillo-Guevara (2016). Transmodernidad y Transdesarrollo. El decrecimiento y el buen vivir como dos versiones análogas de un transdesarrollo transmoderno. Bonanza. *Revista de Economía Mundial*, 45, 195-199. Reseña.

<https://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/13734/Transmodernidad.pdf?sequence=4>

Sandel, M. J. (2020). La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común? Debate.

ISBN: 9788418006340

Sen, A. K. (2000). Desarrollo y libertad. Planeta.

ISBN 84-08-03524-X.

Taylor, C. (1995). Irreducibly Social Goods. In *Philosophical Arguments*. Harvard University Press. Chapter 7.

ISBN 9780674664777

Unceta, K.; Martínez, I.; Gutiérrez-Goiría, J.(2019). De la cooperación para el desarrollo a la cooperación para la convivencia global. Un análisis de la crisis de la cooperación desde la crisis del desarrollo. *Cuadernos de trabajo He-goia*, 86. Bilbao.

https://www.researchgate.net/publication/353175978_De_la_cooperacion_para_el_desarrollo_a_la_cooperacion_para_la_convivencia_global_Un_analisis_de_la_crisis_de_la_cooperacion_desde_la_crisis_del_desarrollo

Walzer, M. (2004). *Las esferas de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.

ISBN: 9789681663940

Walzer, M. (2008). El surgimiento de la política radical, *Claves de Rrazón Práctica*, 181, 20-27.

ISSN: 1130-3689

Zamagni, S. (2021). Fraternity as a Principle of Social Order. Remarks on the Encyclical Letter Fratelli Tutti. Webinar – 4 March 2021.

http://www.pass.va/content/scienzesociali/en/publications/studiaselecta/fratelli_tutti/zamagni.html

Zimmermann, F.; Smith, K. (2011). New Partnerships in Development Co-Operation. *OECD Journal: General Papers*, 2010(1), 37-45.

https://doi.org/10.1787/gen_papers-2010-5kgc6cl34322