

## CREER EN EL BIEN COMÚN A LA LUZ DE LA PATRÍSTICA *TO BELIEVE IN THE COMMON GOOD WITH THE FATHERS OF THE CHURCH*

Dr. Mathias Nebel\*

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

ASERI, Milán, Italia.

matthias.nebel@upaep.mx

Fecha de recibido: 21 de abril 2021 | Fecha de aceptación: 7 de junio 2021

### RESUMEN

Este breve artículo presenta de manera sintética la comprensión teológica del bien común que se elaboró en la Iglesia a raíz de la revelación neotestamentaria y de su subsecuente desarrollo en la era patrística. La primera parte presenta los tres ejes de la síntesis patrística del bien común. La segunda hace hincapié en la dinámica del bien común, es decir, en los procesos que generan bien común en una sociedad. Finalmente, la última parte propone, a partir de las encíclicas del papa Francisco, dos “virus” y dos “pandemias” adversas al bien común en nuestro tiempo: el virus del liberalismo económico y la pandemia del individualismo, por una parte, y el virus del resentimiento y la pandemia del populismo, por

---

\* De nacionalidad suiza, Mathias Nebel es desde 2017 profesor investigador de tiempo completo de Ética Social y Pensamiento Social Cristiano en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). También funge como director del Instituto Promotor del Bien Común en la misma universidad. Fue anteriormente profesor asociado de Teología Moral y Chaire Jean Rodhain del Institut Catholique de París (ICP, 2011-2014). Entre 2011 y 2016 fungió como director creador de la Fundación Caritas in Veritate en Ginebra. Previamente fue profesor de tiempo completo de Ética en el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM, 2005-2008), así como profesor de tiempo completo de Teología Moral en la Universidad Iberoamericana (UIA, 2003-2005). También ha sido investigador asociado del Von Hügel Institute, St. Edmund's College, Cambridge University de 2008 a 2009; coordinador de la Escuela Doctoral de Teología de la Suiza Francesa (2010-2011); y desde 2009 es profesor invitado en la Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano (máster en Cooperación y Desarrollo Internacional).

otra. La conclusión cierra con dos actitudes prácticas que permiten generar, en una sociedad líquida, dinámicas del bien común.

*Palabras claves:* Bien común; ética teológica; Patrística; dinámicas de bien común; papa Francisco.

#### ABSTRACT

*This brief article presents in a synthetic way the theological understanding of the common good developed by the Church on the ground of the New Testament's Revelation and the work of the Patristic Fathers. The first part presents the three axes of the patristic synthesis of the common good. The second part emphasizes the dynamics of the common good, that is, the processes by which a common good dynamic is triggered in a society. Finally, the last part proposes, based on the encyclicals of Pope Francis, two "viruses" and two "pandemics" adverse to the common good: on the one hand, the virus of economic liberalism and the pandemic of individualism; and on the other hand the virus of "resentment" and the pandemic of "populism". The conclusion offers two practical attitudes that open, in a liquid society, dynamics of the common good.*

*Keywords:* Common good; Christian ethics; patristics; common good dynamics; Pope Francis.

## Introducción

En la teología patristica, el *koinón* de la humanidad es la persona de Cristo. En Él, en su persona, se ve redimida y unificada la humanidad en la comunión amorosa con el Padre. Desde una perspectiva teológica, se cree por lo tanto en el bien común. Este aspecto insólito rompe con la comprensión habitual del término como principio de ética social y abre el campo para la reflexión propiamente teológica sobre el bien común que me propongo desarrollar a continuación.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Este artículo complementa otro, ya algo viejo, que se centraba esencialmente en el desarrollo escolástico del tema. Cf. Mathias Nebel, "El bien común teológico. Ensayo sistemático", *Revista Iberoamericana de Teología* 1 (2006): 7-32.

Tres puntos estructuran este breve artículo. En el primero quiero recordar la comprensión específica y original que desarrollan los padres de la Iglesia del bien común. En el segundo punto, resaltaré la responsabilidad de fomentar procesos o dinámicas de bien común, misma que incumbe a quien cree en Cristo. A esta responsabilidad corresponde a su vez una obra específica: abonar o generar procesos que ordenen la realidad presente al bien común universal. En un tercer momento presentaré, a partir de las encíclicas del papa Francisco, dos modelos adversos a la dinámica del bien común. Finalmente, concluiré proponiendo a la luz del Evangelio dos vías concretas, dos actitudes concretas que en la realidad presente pueden detonar dinámicas de bien común.

## La visión cristiana del bien común

La comprensión cristiana del bien común no ha de buscarse tanto del lado de la filosofía antigua, sino en la lectura de los Evangelios por los padres de la Iglesia. Esta miopía histórica en cuanto al concepto hoy en día no sólo se comprueba, sino que es muy conocida.<sup>2</sup> Existe una síntesis patrística del bien común cuya originalidad ha sido durante mucho tiempo ignorada por la academia.<sup>3</sup> Esta síntesis de índole evangélica deriva del mismo *kerigma*

<sup>2</sup> Peter Híbst, *Utilitas Publica - Gemeiner Nutz - Gemeinwohl* (Frankfurt: Peter Lang, 1991), 141-158. Matthew Kempshall, "The Language of the Common Good in Scholastic Political Thought", en *Searching for the common good. Philosophical, Theological and Economic Approaches*, eds. Mathias Nebel y Thierry Collaud (Baden-Baden: Nomos Verlag, 2018), 15-32. Robert Austin Markus, "De civitate dei. Pride and the common good", en *Augustine: "Second Founder of the Faith"*, eds. Joseph Cletus Schnaubelt y Frederick Van Fleteren (Nueva York: Peter Lang, 1990), 245-259. Raymond Canning, "St Augustine's Vocabulary of the Common Good and the Place of Love for Neighbour", en *Studia Patristica* 33, ed. Joanne McWilliam (Leuven: Peeters Uitgeverij, 1996), 48-54. Oliver O'Donovan, "Augustine's City of God XIX and Western Political Thought", *Dionysius* 11, (1987), 89-110. Susane R. Holman, "Out of the fitting room: rethinking patristic social texts on the common Good", en *Reading Patristic Texts on Social Ethics*, eds. Johan Leemans, Brian J. Matz y Johan Verstraeten (Washington: Catholic University of America Press, 2011), 103-123. Christos N. Tsironis, "The common good: historical roots in the Greek patristic texts and modern foundations", en *Searching for the common good. Philosophical, Theological and Economic Approaches*, eds. Mathias Nebel y Thierry Collaud (Baden-Baden: Nomos Verlag, 2018), 149-176.

<sup>3</sup> Esta ignorancia puede atribuirse a un sesgo moderno que investiga la noción de bien común en el corpus patrístico a partir de la filosofía política clásica de la antigüedad. Las investigaciones de Híbst, por ejemplo, se construyen a partir del campo léxico filosófico del bien común clásico, sin tomar en cuenta los aportes propiamente teológicos que la patrística aportó a la reflexión antigua. Estos últimos son importantes y están ligados al despliegue en la patrística de las distintas

de la fe cristiana, es decir, de los elementos esenciales de la misma. Tres ejes estructuran esta comprensión patrística.<sup>4</sup>

El punto de partida de toda la reflexión patrística, así como su afirmación más original, es que el bien común no es meramente una norma moral sino una persona: la *persona de Cristo*. Esta afirmación deriva directamente de la revelación neotestamentaria (Jn 14:20-21; He 2:14; 2 P 1:4). Cristo es el único *koinón*, el único y exclusivo “común” que nos congrega como pueblo nuevo —humanidad nueva en su persona— por la fe, los sacramentos y el don del Espíritu.<sup>5</sup> En Cristo y solo en Cristo —y este es el punto irrenunciable y luminoso de una visión cristiana del bien común— se da y se dará en última instancia la unidad y solidaridad real de la humanidad.<sup>6</sup> La muerte y resurrección de Cristo, actualizada en la vida sacramental, nos reconcilia con el Padre.<sup>7</sup> Él es el anti-Babel con el cual las consecuencias del pecado en la historia de la humanidad —la incompreensión, la violencia, la muerte, las guerras y la dispersión, todas realidades que nuestras fuerzas no podrán nunca remediar de raíz— son superadas definitivamente.<sup>8</sup> La humanidad desunida y dispersada por el pecado es reunida y reconciliada en la persona de Cristo.<sup>9</sup> Cristo es el único bien común de la humanidad y no hay otro.<sup>10</sup> Cualquier afirmación

---

armonías sociales de los términos *koineo*, *koinos* o *koinonía* en el Nuevo Testamento. *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3, eds. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 789-800. Ver, por ejemplo, en la teología paulina Rm. 6:3ss.; Ef. 2:5ss.; 1 Cor. 1:9; 1 Cor. 10:17; 2 Cor. 13:13; He 2:14; 2 Fil. 2:1. La originalidad de la síntesis patrística proviene de la profundización cristológica de las relaciones de *koinonía* entre las personas trinitarias, entre las dos naturalezas de Cristo, entre Cristo y los cristianos (fe y sacramentos) y entre los cristianos (Cf. *A Patristic Greek Lexicon*, ed. Geoffrey William Hugo Lampe (Oxford: Clarendon Press, 1961) 760-764). La afirmación clave es que Cristo es el nuevo *koinón* de la humanidad, en el cual los hombres son reconciliados con Dios y forman un pueblo radicalmente nuevo y escatológico, unidos por una *koinonía* amorosa.

<sup>4</sup> Estos tres ejes se deducen de los distintos aspectos de una teología de la comunión neotestamentaria, así como de la parte irreductible a la filosofía clásica aristotélica de las síntesis escolásticas del bien común. Cf. Kempshall, 15-32. Un grupo de investigación que lidereo estudia actualmente la génesis y la originalidad de la síntesis patrística del bien común en los siguientes autores: San Ambrosio, San Agustín, San Jerónimo para los padres latinos, y San Macario, San Basilio y San Máximo el Confesor para los padres griegos.

<sup>5</sup> Ireneo, *Adv. Haer.*, 5, 27,1. Atanasio, *Ep. Ad Serapionem de morte Arij*, 2; Basilio de Cesarea, *Ep.*, 69,2.

<sup>6</sup> Basilio de Cesarea, *Liber de Spiritu Santo*, 15.

<sup>7</sup> Basilio de Cesarea, *Ep. 217 can.* 82: PG 32, 808a; Gregorio de Nisa, *Ep. Canónica*; Juan Crisóstomo, *Proditionem Judae* 1,1.

<sup>8</sup> Justino, *Dial* 58,1.

<sup>9</sup> Agustín, *Serm.* 24,5; 167,4; Metodio de Olimpia, *Symposium seu convivium virginum*, 3,8.

<sup>10</sup> Agustín, *Serm.* 57,7; *Serm.* 227. Ignacio de Antioquia, *Philad.* 4; *Smyrn.* 7,1.

diferente es idólatra para los padres de la Iglesia, porque supone poner las esperanzas de unidad y solidaridad de la humanidad al alcance de algún poder humano.

La segunda afirmación versa sobre los tiempos de realización del bien común. Sobre la base de la predicación evangélica, los padres de la Iglesia identifican el crecimiento de este pueblo nuevo, de esta humanidad renovada, con el crecimiento del Reino de Dios.<sup>11</sup> Afirman que la plenitud del bien común universal —la humanidad reconciliada en Cristo con el Padre— corresponde a la vez con la plenitud del Reino de Dios. Una plenitud que es escatológica, es decir, que supera el marco del tiempo y de la historia sin ser ajena al tiempo y a la historia humana.<sup>12</sup> No se trata, sin embargo, de “otra realidad”, sino de la misma; transfigurada, definitivamente liberada del mal y de la amargura del pecado. La realidad del Reino no es ajena a la historia, sino que su realidad humana se fragua aquí y ahora. Las parábolas del Reino y de su crecimiento son unánimes e inequívocas: el Reino está presente en la historia y se fragua con los mismos materiales que componen la realidad de este mundo,<sup>13</sup> pero su crecimiento —su realización progresiva— es la obra misteriosa de Dios en medio de nosotros. Este crecimiento es su obra, no es principalmente la nuestra. Así crece el grano de mostaza hasta llegar a ser un árbol inmenso en el cual anidan todas las aves del mundo; así madura el trigo y la cizaña hasta que viene el tiempo de la cosecha; así se despliegan las relaciones humanas hasta que viene el juez y afirma: “Estaba desnudo y me vestiste, estaba hambriento y me diste de comer”.

Empero, los padres de la Iglesia afirman que la progresiva realización del bien común no se equipara con el desarrollo de un Estado o un imperio específico. El Reino es una realidad interior, social ciertamente, pero no como lo son las sociedades humanas (porque el poder no será ni tendrá necesidad de ser opresivo).<sup>14</sup> Su crecimiento concuerda con el advenimiento de una civilización del amor, de una paz auténtica, de una justicia definitiva, de una humanidad verdadera. El objeto del Reino no es el

<sup>11</sup> Eusebio de Cesarea, *Contra Marcellum* 2,1.

<sup>12</sup> Metodio de Olimpia, *De resurrectione mortuorum* 3,16.

<sup>13</sup> Agustín, *Ioan. Ep.* 10,3.

<sup>14</sup> Pseudo Dionisio, *De caelesti hierarchia* 9,2.

control de un territorio y de una población (Estado), sino la libertad del corazón humano y los lazos que nos unen los unos a los otros.<sup>15</sup> Esta difracción temporal de la realización del Reino es esencial para los padres de la Iglesia. Si la realización del bien común en la historia es progresiva, incompleta y misteriosa, entonces ningún Estado, ningún régimen político puede reclamar para sí mismo la plenitud del bien común.<sup>16</sup> Ninguna realización histórica del bien común puede escapar a la ambigüedad; ningún régimen, ninguna nación puede pretender brindar una paz auténtica, una justicia verdadera o una felicidad sin fin. Es más, como la fuerza que anima el crecimiento del Reino es la muerte y resurrección de Cristo, el crecimiento del Reino tampoco será lineal.<sup>17</sup> El bien común no se acrecienta a modo de una suma ni crece a lo largo de una progresión constante, sino bajo la forma de una dialéctica. Hay momentos de retroceso en la progresión del Reino —de aparente derrota porque la fecundidad de la cruz es paradójica—, pero el fin es seguro y la victoria está ya obtenida.

La tercera afirmación de esta síntesis patristica del bien común no es menos importante que las dos anteriores. La fuerza que anima la realización del bien común es la del Espíritu de Dios, de la *caritas* divina que une al Padre y al Hijo.<sup>18</sup> El Espíritu es quien opera el crecimiento del Reino, quien anima la dialéctica del bien común universal.<sup>19</sup> Esta afirmación, aparentemente tan simple, implica una conversión radical de la visión sobre los criterios con los cuales medimos el progreso de la historia humana. Reconocer que el Espíritu es quien anima la dialéctica del bien común universal significa reconocer que el amor es la clave de interpretación auténtica del progreso de la historia humana y de nuestra humanidad.<sup>20</sup> Es importante resaltarlo: ni el poder, ni la justicia, ni la paz, ni el bienestar, ni la felicidad son los criterios últimos del progreso de la historia o de nuestra humanidad. Antes bien, el poder, la justicia, la paz, el bienestar y la felicidad son y solo serán elementos del Reino en cuanto se sometan y sean

<sup>15</sup> Agustín, *Civ. Dei*, 15,1-2.

<sup>16</sup> Agustín, *Civ. Dei*, 14 y 18.

<sup>17</sup> Agustín, *Civ. Dei*, 17 y 19.

<sup>18</sup> Agustín, *Ep. Ioan.*, 2,14; *De Lib. Arb.*, 2,16; Agustino, *In Joh.*, 28,1; *Enarr. In Ps.* 56,1.

<sup>19</sup> Agustín, *Serm.*, 142,3.

<sup>20</sup> Agustín, *Civ. Dei*, 14 y 28.

transfigurados por el Amor divino.<sup>21</sup> No hay realidad humana que no tenga su lugar en el Reino, pero únicamente si se somete a esta purificación y transfiguración operada por la *caritas* divina.<sup>22</sup> El orden del mundo se dirige en función del objeto de nuestro amor: amar a Dios por encima de todas las cosas o amar a las cosas por encima de Dios. La alternativa no sufre ambigüedad alguna; nuestra común humanidad es el fruto del Amor divino y de ningún otro.

Conforme a esta perspectiva teológica, la fe en Cristo implica también reconocerlo como maestro de la historia y bien común de la humanidad. El bien común no se resume, por lo tanto, a una mera convicción ética y a una norma moral natural. Para el cristiano, a la luz de su fe, el bien común también es una norma teónoma que rige el devenir de la historia y el cumplimiento de nuestra humanidad.<sup>23</sup> Una norma viva, presente e interior a cada punto del devenir humano. Una norma teónoma que trabaja la condición humana y que transforma su dimensión social para llevarla a su plenitud en Dios. El ideal de una fraternidad universal, el requisito de una solidaridad extendida a cada hombre y todos los hombres, una responsabilidad dilatada hacia las generaciones futuras, no se pueden razonablemente fundar en una ética natural. La finitud humana, la falibilidad humana contradicen tal ética prometeica. Estas exigencias tienen en última instancia su raíz en una norma teónoma: Dios mismo asume y cumple con estas obligaciones en el seno de la historia humana.

Por ello se justifica la extraña expresión que hace el título de este artículo: “Creer en el bien común”. Las convicciones que articulan esta fe son las siguientes. Cristo es el bien común auténtico de la humanidad cuya realización plena y completa solo será escatológica. El contenido del bien común es la comunión amorosa en Dios, este *ordo amoris* que unirá todo en todos al final de todos los tiempos. Otro elemento de esta convicción es que Cristo también es el agente por el cual emerge el bien común en la historia. Correspondientemente, los hombres participan por gracia, de manera incompleta y parcial, en el surgimiento progresivo del *ordo amoris* escatológico. De tal manera que el bien común se desvela como siendo del

<sup>21</sup> Agustín, *De vera rel.*, 72.

<sup>22</sup> Agustín, *Ep. Ioan* 7,8.

<sup>23</sup> Hans Urs Von Balthasar, *Teología de la historia* (Madrid: Guadarrama, 1964), 91-122.

orden de una esperanza teologal: esperanza de un bien posible, por y en Dios, pero difícil. De la misma manera, lo que anima el crecimiento del bien común universal es el amor, es decir, la *caritas* divina de Dios en nosotros.

Esta fe propicia un actuar. El bien común, en cuanto norma teónoma de la historia, conforma un llamado a trabajar por él mismo. Es esta vocación por integrar la dinámica del bien común universal que investiga el próximo apartado.

### La importancia de los procesos de bien común

Muchos católicos hablan del bien común como si fuera una cierta calidad de gobierno, un cierto equilibrio social entre mi bien y el bien de otros, o siguiendo a *Gaudium et spes* 26, un “conjunto de condiciones sociales que permiten el desarrollo integral de las personas y de las comunidades humanas”. Estas afirmaciones no son erróneas, pero no recogen la totalidad del magisterio ni lo que es esencial a una comprensión teológica del bien común.<sup>24</sup> Como lo dije arriba, teológicamente el bien común es Cristo. El bien común no adviene sino por Cristo y la universalización de su obra por el Espíritu. Al afirmar cualquier otra cosa, se corre el peligro de apropiarnos del bien común y reducirlo a nuestra medida. De ser sólo obra nuestra, el bien común se aminora al tamaño de nuestra ciudad, nuestro país o nuestros intereses. Termina siendo la postura de mi partido o de mi país contrapuesta a la de otros partidos u otros países.<sup>25</sup> Es más, esta tentación de apropiación del bien común está condenada al fracaso, pues al querer usurpar el rol del Espíritu en la conducción del Reino, el hombre pervierte la dinámica del bien común, reintroduciendo en ella la huella del pecado, de la violencia y de la desunión.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Mathias Nebel, “El bien común teológico. Ensayo sistemático”, *Revista Iberoamericana de Teología* 1 (2006): 7-32. Ver también Mathias Nebel, “La antropología de *Gaudium et spes*”, *Revista de Fomento Social* 289, vol. 73/1 (2018): 141-168.

<sup>25</sup> En este sentido y sin ninguna dimensión religiosa, ver el llamado de Reich a un redescubrimiento de las exigencias del bien común en las democracias liberales. Cf. Robert B. Reich, *The Common Good* (Nueva York: Vintage Book, 2018).

<sup>26</sup> Es interesante ver cómo Sandel empieza su crítica a la meritocracia con una reflexión sobre la noción teológica de providencia, es decir, sobre lo que puede atribuirse al hombre y lo que debe atribuirse a Dios. Como es sabido, su libro es un llamado a descubrir nuevamente el bien común

Este punto es crucial. El crecimiento del bien común escatológico, del *ordo amoris* eterno, toma la forma de una dialéctica kenótica. Cristo es el agente de este surgimiento, y por ende no crece el bien común universal de forma lineal. El bien común no surge “de a poquito”, de manera incremental, como un edificio que ladrillo tras ladrillo llega finalmente a su forma plena y definitiva. El advenimiento del bien común universal es totalmente diferente. Su movimiento propio pasa por la cruz, pasa por una aparente antítesis. Crece, en otras palabras, incluso donde es opuesto de manera violenta, donde parece desaparecer. La fecundidad de la acción divina es paradójica. Pasa por la aparente derrota de la cruz. Crece donde se recibe a Cristo, pero también donde lo oponen. La cruz, en palabras de Pablo, es “escándalo para los judíos y necedad para los griegos [...] pero para los llamados, fuerza de Dios y sabiduría de Dios” (1Cor 1, 23-24). Lo mismo se ha de afirmar del bien común universal. Su racionalidad no procede de una prudencia humana, sino de un amor que da su vida para salvar a quien ama.

La racionalidad del bien común no es la del cálculo prudencial, sino la de la desmesura que apuesta a que ninguno debe quedar atrás porque cada uno tiene un valor inconmensurable. Esta fecundidad paradójica es la que anima la dinámica del bien común universal. Por ende, su crecimiento es misterioso, inefable en términos de una prudencia meramente humana. Así son sorprendidos tanto los justos como los injustos al oír la sentencia del Rey escatológico: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento o forastero o desnudo o enfermo o en la cárcel, y no te asistimos?” (Mt 25, 44). El crecimiento y advenimiento del Reino es el misterio del Padre (Mt 24, 36).

Fue necesario subrayar el punto anterior para resaltar el siguiente. Trabajar por el bien común y buscarlo no será nunca para el creyente sino una *gracia* y una *colaboración subsidiaria*.<sup>27</sup> Trabajar el bien común es colaborar

---

como la base fundamental de una vida democrática. Cf. Michael J. Sandel, *The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?* (Nueva York: Farrar Strauss & Giroux, 2020).

<sup>27</sup> Fessard actualiza, desde una perspectiva hegeliana, la dialéctica kenótica agustiniana del bien común. Propone entender el bien común como un proceso dialéctico entre el “bien de la comunidad” (aspecto objetivo del bien común), la “comunidad del bien” (aspecto subjetivo del bien común) y el “bien de la comunión” (dimensión escatológica del bien común). Cf. Gaston Fessard, *Autorité et bien commun* (París: Ad Solem 1944, 2015).

con el advenimiento del Reino. Es prestar nuestro tiempo, nuestras fuerzas y nuestra inteligencia a la obra del Espíritu que reina sobre la historia humana y la conduce a buen puerto. No somos sino colaboradores inútiles, asociados a la fuerza de la *caritas* divina para la realización de esta obra. El maestro de la obra es Él, no nosotros. Trabajar por el bien común es así función directa de nuestra capacidad de dejar que el Espíritu actúe por medio de nosotros. Es dejarse inhabitar por el Espíritu para que Este transfigure el mundo. Así, obrar para el bien común significa participar en estos procesos por medio de los cuales el Reino adviene en medio de nosotros. Para el creyente, trabajar por el bien común no es otra cosa que generar o acompañar donde se pueda esta dinámica kenótica del bien común por la cual adviene la plenitud de nuestra humanidad.<sup>28</sup>

Pero subrayar, como lo acabo de hacer, la primacía de la gracia tiende a oscurecer el ámbito de la acción humana. Lo hice para que no nos apoderemos del bien común; para que sea claro que cualquier realización humana quedará corta del bien común universal. Pero tal insistencia fácilmente puede llevar a un pietismo o dolorismo ya demasiado frecuente en América Latina. La próxima parte aterriza esta reflexión teológica en la realidad de nuestro continente, siguiendo los pasos abiertos por la última encíclica de Francisco.

### **Leer los signos de los tiempos: dos modelos adversos al bien común**

Si el contenido del bien común consiste en una comunión amorosa de hermanos en Cristo; si el desarrollo del bien común en la historia humana es obra de Dios; si los elementos clave de tal desarrollo son el misterio del Padre y del Hijo: ¿entonces cómo puede el hombre participar o incluso discernir el crecimiento del Reino? Según la hermosa expresión del Concilio, estar atento a “los signos de los tiempos” es una parte esencial de la misión misma de la Iglesia. Como comunidad del resucitado, la Iglesia

<sup>28</sup> Algo que expresé en la matriz de las dinámicas del bien común como el horizonte normativo de las dinámicas de bien común. La humanidad de nuestra convivencia es el telos o entelequia de toda política. Cf. Mathias Nebel, “Operacionalizar el bien común. Teoría, vocabulario y medición”, *Metafísica y Persona* 10/20 (2018): 27-66.

busca discernir su presencia en la historia por medio en un ejercicio de hermenéutica teológica de la realidad social: “Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que [...] pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el *sentido de la vida presente y de la vida futura* y sobre la *mutua relación de ambas*” (GS 4, cursivas del autor).

Entre los principios de tal hermenéutica de la realidad social se encuentra el bien común. A partir de la época conciliar uno de los puntos salientes de la lectura de los signos de los tiempos ha sido la creciente extensión de las relaciones sociales en un proceso que fue luego llamado *globalización*. A esta interconexión siempre mayor entre sociedades, economías y culturas corresponde una reflexión por parte del magisterio sobre la universalización del bien común, es decir, su extensión a toda la humanidad en la tensión hacia su plenitud última en el Reino de Dios.<sup>29</sup> El bien común es entendido aquí como tensión hacia un desarrollo integral de cada hombre y de toda la humanidad, un desarrollo que implica la existencia de condiciones sociales.

Esta reflexión postconciliar es recogida y completada por el papa Francisco. Leyendo los signos de los tiempos en el mundo actual, hace hincapié en dos procesos sistémicos que denuncia como adversos a la dinámica del bien común universal. Tanto en *Laudato si'* (2015) como en *Fratelli tutti* (2020), Francisco critica con vehemencia el funcionamiento de los sistemas económicos y políticos contemporáneos. No condena la totalidad de estos sistemas, pero advierte con creciente urgencia algunas de sus *consecuencias sistémicas* trágicas, que al no ser atendidas pervierten irremediablemente la unidad y humanidad de la sociedad. Para ganar en claridad, me valdré aquí de la analogía clásica del “cuerpo social” para sintetizar los elementos fundamentales de estas dos críticas.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Hasta los años cincuenta, los usos del término bien común en el magisterio social de la Iglesia son clásicos y se refieren al ámbito nacional, identificando al Estado o al gobierno como su actor principal. Pero a partir del periodo conciliar, las exigencias del bien común se desplazan hacia el ámbito internacional. Así, el magisterio intenta traducir y extender el empleo clásico del término a este nuevo ámbito. En este contexto, se subraya el carácter dinámico del bien común y cómo se empalma con el “desarrollo integral de todo el hombre y de todos los hombres” (PP 42).

<sup>30</sup> Cualquier analogía apunta a una semejanza en una dis-semejanza siempre mayor. Por lo tanto, las siguientes afirmaciones necesitarían matizarse para que la fuerza de la imagen no remplace la complejidad del razonamiento y la claridad de la intuición no haga desaparecer la complejidad de la realidad.

Desde Benedicto XVI en *Caritas in veritate*, pero con mucho más ímpetu en las dos encíclicas sociales de Francisco, se identifica el liberalismo económico como viciado. Tanto en sus fundamentos teóricos como en su funcionamiento práctico, el liberalismo económico se asemeja según Francisco a un “virus” que aprovecha la existencia del “cuerpo social” para multiplicarse, al mismo tiempo que lo desvirtúa y lo destruye lentamente.<sup>31</sup> La enfermedad que provoca en la sociedad este “virus” es un creciente *individualismo* (FT 105)<sup>32</sup> que el papa describe en términos bíblicos: una *cerrazón del corazón humano sobre sí mismo*.<sup>33</sup> Esta enfermedad combina en el corazón humano el soberbio deseo de una autonomía absoluta con una indiferencia hacia el Otro y los otros.<sup>34</sup> El individuo es quien en su soberbia dice: “No necesito ni de Dios ni de los demás para ser libre y ser feliz. Por mis fuerzas, por mis únicas fuerzas seré el artesano de mí mismo, de mi libertad y de mi felicidad”. El furor de este deseo somete y avasalla entonces a los otros a su interés egoísta (LS 52, 105, 204), considera a la “casa común” como un simple recurso (LS 17-61) y a Dios como un ser superfluo (LS 9; FT 105). El liberalismo nutre y difunde esta enfermedad en medio de nosotros. Para mantener un crecimiento económico necesita suscitar constantemente entre los consumidores nuevas “necesidades”, nuevos “deseos”, nuevos “símbolos e ideales” de felicidad y plenitud (LS 123; FT 193). Son estas falsas necesidades, deseos e ideales, anclados en nosotros desde la infancia, los que han creado en la mente y los afectos de nuestras poblaciones la enfermedad que denuncia Francisco:

<sup>31</sup> Por ejemplo, en Francisco I. *Laudato si'*. Carta encíclica sobre el cuidado de la casa común (mayo 24, 2015) en la Santa Sede: [https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/pa-pa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/pa-pa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html). Accedido el 3 de julio de 2021: 16; 129; 144; 189; 194-195; Francisco I. *Fratelli tutti*. Carta encíclica sobre el cuidado de la casa común (mayo 24, 2015) en la Santa Sede: [https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html). Accedido el 3 de julio de 2021: 33; 37; 45; 110; 168; 177.

<sup>32</sup> “El individualismo no nos hace más libres, más iguales, más hermanos. La mera suma de los intereses individuales no es capaz de generar un mundo mejor para toda la humanidad. Ni siquiera puede preservarnos de tantos males que cada vez se vuelven más globales. Pero el individualismo radical es el virus más difícil de vencer. Engaña. Nos hace creer que todo consiste en dar rienda suelta a las propias ambiciones, como si acumulando ambiciones y seguridades individuales pudiéramos construir el bien común.” Ver también Francisco I. *Fratelli tutti*: 13; 43; 105; 177; 209.

<sup>33</sup> Ver la exégesis propuesta por Francisco de la parábola del buen Samaritano en Francisco I. *Fratelli tutti*: 56-86.

<sup>34</sup> “Vemos cómo impera una indiferencia cómoda, fría y globalizada, hija de una profunda desilusión que se esconde detrás del engaño de una ilusión: creer que podemos ser todopoderosos y olvidar que estamos todos en la misma barca”. Ver también *Fratelli tutti*: 30; 68; 73; 113.

un *individualismo a la vez soberbio e indiferente*. Esta enfermedad es hoy en día una “pandemia” que, difundida en todas las sociedades humanas, destruye el lazo social que nos une (FT 1-2; 9-55). Desteje la trama de las relaciones sociales que nos constituyen, niega y asola nuestra común humanidad. La propagación de esta pandemia del individualismo para Francisco es directamente contraria al bien común. No solo no abona a la dinámica del Reino, sino que se opone a ella. En este aspecto, el liberalismo económico es últimamente contrario a la obra del Espíritu de Cristo en la historia.

De la misma forma, Francisco advierte sobre otro virus de índole quizás más política que económica. Se trata de lo que llama en *Laudato si'* la “cultura del descarté” (20-22). Con esta expresión designa el descarté sistémico —es decir, ligado al funcionamiento normal y óptimo del sistema social— de una parte importante de la población (FT 18-21). Los pobres, los migrantes, los pequeños son tratados por nuestras sociedades como “basura” que no tiene valor ni merece consideración. Con agudeza política, el papa Francisco en *Fratelli tutti* afirma que esta cultura del descarté engendra el virus de la *humillación sistemática* de partes siempre crecientes de nuestras poblaciones (negación sistemática de su dignidad, FT 10-63). El correlativo de este virus es el *resentimiento*, dirigido hacia quienes son percibidos como “los que gozan mientras nos humillan” (FT 78, 145). El resentimiento transforma la humillación en ira y deseo de venganza, en un odio visceral al privilegiado (FT 43, 192, 227, 244). El virus de la humillación produce en el “cuerpo político” la “enfermedad” del *populismo* (FT 157-161). La demagogia aprovecha y explota la humillación, se nutre del resentimiento, hace suya la fuerza de la pasión política que es el odio al privilegiado, y los utiliza para hacerse un camino hacia el poder político y como una forma de gobierno.

La “pandemia” del populismo se opone de manera frontal al bien común y la caridad social (FT 180-182). No busca justicia sino revancha, no busca paz sino incrementar el conflicto, no procede del amor sino del odio. El poder que procede de esta “pandemia” del populismo no busca gobernar para el bien común; gobierna para unos cuantos (a los que identifica como oprimidos) para liberarlos de los otros (los privilegiados). Este maniqueísmo no es ajeno o accidental al populismo. Como en un espejo trágico, el

populismo refleja la terrible fuerza destructora de la humillación que hace de una parte de la población un “desecho” sin valor ni utilidad. La “pandemia” del populismo, generada por la “cultura del descarte”, no abona a un futuro común ni contempla una humanidad compartida, sino que ve al conflicto como la matriz del poder político y el conflicto victorioso como una forma de gobierno. Para el papa Francisco, la “pandemia” del populismo no solo se opone a la construcción del bien común, sino que se opone radicalmente al mismo.

A la par de otros autores contemporáneos,<sup>35</sup> el papa subraya fallas sistémicas en nuestras sociedades que no solo dificultan la búsqueda del bien común, sino que deconstruyen el lazo social. Desde una perspectiva cristiana, la presente globalización no corresponde ni se construye como una dinámica del bien común universal. Al contrario, erige un mundo dividido, herido en su fraternidad. ¿Cómo trabajar por el bien común en tal mundo, desde una perspectiva latinoamericana? Es lo que se pretende indagar en la última sección.

### **Dos actitudes concretas para detonar dinámicas de bien común**

En la saga del *Señor de los anillos* de Tolkien, en un momento de angustia Frodo lamenta haber recibido del destino el anillo de Sauron, así como la responsabilidad titánica de destruirlo. “Quisiera que nada de esto hubiese pasado”, deplora Frodo. A lo cual Gandalf responde: “Así como todos los que viven en estos tiempos, pero esta decisión no les corresponde. Lo que hemos de decidir es lo que hemos de hacer con el tiempo que nos es dado”.<sup>36</sup> Este pequeño diálogo introduce luego una reflexión sobre el papel de la misericordia en los acontecimientos del mundo donde Gandalf sostiene, contra Frodo, que quizás el destino del mundo dependa más de la misericordia que de la justicia y del poder.

<sup>35</sup> El análisis de Francisco converge con otros de índole secular como pueden ser los de Michael Sandel (2020); Robert B. Reich (2018); Hans Sluga, *Politics and the Search for the Common Good* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014); Robert K. Vischer, *Conscience and the Common Good* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

<sup>36</sup> J. R. R. Tolkien, *The Fellowship of the Ring* (Londres: Allen and Unwin, 1954): cap. 2.

La saga del *Señor de los anillos* es una metáfora cristiana de la condición y de la historia humana. Este pequeño diálogo ilustra bien lo que debe hacer quien quiere obrar por el bien común. No le compete al hombre cargar con todos los males de la tierra, ni tampoco salvar al mundo. Lo que le compete es decidir lo que puede hacer en las *circunstancias presentes* “con el tiempo que nos es dado”. La voz pasiva y la referencia a un don alude de sobra al Espíritu y a la gracia de Dios. El Espíritu no dirá lo que hay que hacer en las circunstancias presentes (esto nos corresponde), sino que dará la fuerza y la sabiduría necesaria para hacer lo que sabemos que se debe hacer. Es más, esta fuerza y esta sabiduría serán al mismo tiempo, porque no puede ser de otra manera, un amor, es decir una *caritas*, porque la *caritas* es a la vez el fin y la forma de todas las virtudes (1 Cor. 13:13). Quien quiera trabajar el bien común será, como Frodo, confrontado a la violencia y la injusticia del mundo, pero el cristiano no ha de temer, la obra no es suya y el Maestro de la obra vela y actúa, lo que le corresponde es saber recibir la fuerza y la sabiduría para participar en la obra de Dios. Y quien lo hace descubrirá progresivamente que esto significa aprender a amar como Dios ama. Una verdad resumida por Santa Teresa en la fórmula lapidaria: “Amor saca amor”.<sup>37</sup>

Quisiera aterrizar en lo que sigue esta actitud e indicar dos vías prácticas para obrar por el bien común. Distingo a continuación dos formas de detonar dinámicas de bien común. La primera se sitúa a nivel personal y corresponde a un hábito. La segunda contempla el plano estructural y corresponde a una forma de interacción.

A nivel personal generar procesos de bien común significa darse a la tarea de reconstruir la calidad perdida del lazo social. Antes que un proyecto, se trata de una actitud. Se trata de decidirse a habitar el tiempo y el territorio que nos toca vivir; en otras palabras, decidirse a habitar las relaciones reales que nos rodean.<sup>38</sup> Una de las características de la vida actual consiste en la perpetua proyección de nuestra atención hacia una realidad exterior, diferente a la que nos toca vivir.<sup>39</sup> Quizás como nunca antes el ser

<sup>37</sup> Teresa de Ávila, *Vida*, 22,14.

<sup>38</sup> Zygmunt Bauman, *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005).

<sup>39</sup> William T. Cavanaugh. *Theopolitical Imagination* (Londres: Bloomsbury, 2002), 97-122.

humano vive procurando y anticipando *otra realidad* que la suya, sea porque sus proyectos constantemente lo distraen de sus relaciones presentes, sea porque su atención es cautivada por lo otro y lejano, sea finalmente porque se sueña a sí mismo y al mundo como diferente. Estas formas de alienaciones —que son asimismo formas de un rechazo de la realidad— resultan contrarias al bien común en su comprensión teológica, es decir, como universal concreto que transfigura la realidad presente de tal manera que sea principio de una dinámica universal.<sup>40</sup> Decidirse a habitar las relaciones presentes y cercanas, decidirse a aprender a amar en la realidad de estas relaciones es quizás la forma más humilde y demandante de generar procesos de bien común.

Un ejemplo de tal actitud es perpetuado por las Misioneras de la Caridad. La orden creada por Santa Teresa de Calcuta pide a sus integrantes vivir lo más cerca posible a la realidad presente, viendo en el rostro del otro, el rostro de quien sufre, el rostro de Cristo. Ser testigo de su amor, aquí y ahora, habitar las relaciones humanas presentes, acompañar al hombre o a la mujer concreta que se presenta en las calles que recorren: tal es el espíritu fundamental de esta orden. Las causas estructurales de la pobreza, del hambre, de la indiferencia, no son ignoradas, pero no son parte del carisma de las Misioneras de la Caridad. Su vocación es ser vehículo del amor divino en las circunstancias concretas de su existencia.<sup>41</sup>

Otra actitud y capacidad corresponde a este nivel estructural de la dinámica del bien común. Ahí se necesita recobrar y fomentar liderazgos políticos para el bien común. Gobernar para el bien común es un saber práctico que se ha perdido en gran parte. No se puede reducir a una gobernanza democrática, ni a un compromiso por la justicia social o el estado de derecho, ni tampoco se limita a la invocación de las virtudes morales del dirigente. Gobernar para el bien común significa entender una sociedad a partir del sistema dinámico e inestable de bienes comunes que la constituye como tal.<sup>42</sup> Gobernar para el bien común aparece entonces como una doble tarea:

<sup>40</sup> Sobre la dimensión política de los sacramentos: William T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist. Theology, Politics, and the Body of Christ* (Oxford: Blackwell, 1998), 264-272.

<sup>41</sup> Cf. Teresa de Calcuta, *Where there is love, there is God: Her path to closer union with God and greater love for others* (Nueva York: Doubleday Religion, 2010).

<sup>42</sup> Argumento esto en Nebel, "Operacionalizar", 27-66.

por una parte, buscar la integración siempre mayor del nexo de bienes comunes y, por otro lado, encaminar este sistema de bienes comunes hacia el bien común universal, es decir hacia una humanidad siempre mayor.<sup>43</sup> Por otro lado, he argumentado que reconocer la humanidad de nuestra convivencia como el fin del quehacer político no es un argumento vano o una declaración de buena intención. Es un compromiso concreto que nos permite salir del formalismo vacío del paradigma de los derechos humanos.<sup>44</sup>

Propongo pensar la humanidad de nuestra convivencia como el espacio enmarcado entre dos umbrales.<sup>45</sup> Un umbral inferior que señala el paso hacia lo inhumano y que Sedmak describe como “la ausencia de voz, la ausencia de rostro y la ausencia de significado”,<sup>46</sup> y un umbral superior que está compuesto por una lista abierta de hábitos sociales (Bourdieu).<sup>47</sup> El objeto de una gobernanza para el bien común es impedir que un nexo del bien común genere personas sin voz, sin rostro, sin sentido. Y, por otra parte, busca generar expectativas estándares de comportamiento conformes a la dignidad humana.

Tal concepción del quehacer político significa reconocer que el objeto de la discusión democrática no es primeramente la gestión de lo cotidiano ni el conjunto de ocurrencias de una bancada en un Congreso. El objeto de la discusión democrática son las exigencias del bien común para este pueblo, ahora y a futuro. ¿Cuáles son los bienes que hemos de valorar? ¿Cuáles son los que nos congregan como pueblo? ¿Cuáles son los bienes comunes que quisiéramos alcanzar juntos?<sup>48</sup> En otras palabras, generar liderazgo

<sup>43</sup> Cf. Mathias Nebel, “Imaginar un futuro común. Temporalidad y dinámicas de bien común”, en *Generar un porvenir compartido*, ed. Mathias Nebel (Madrid: Tirant, 2020), 21-44; Ver también Mathias Nebel, “Instituciones y bien común. El rol del marco institucional para el desarrollo en México”, *Revista de Arte y Humanidades* 7 (diciembre 2020): 86-117.

<sup>44</sup> Mathias Nebel, “Searching for the common good”, en *Searching for the common good. Philosophical, Theological and Economic Approaches*, eds. Mathias Nebel and Thierry Collaud (Baden-Baden: Nomos Verlag, 2018), 111-148.

<sup>45</sup> Mathias Nebel, “A metric of common good dynamics”, *Rivista internazionale di scienze sociali* 4, (octubre 2020): 383-406.

<sup>46</sup> Clemens Sedmack, “El bien común bajo cero”, en *Generar un porvenir compartido*, ed. Mathias Nebel (Madrid: Tirant, 2020), 45-64, cit. 56.

<sup>47</sup> Pierre Bourdieu, *The logic of practice* (Stanford: Stanford University Press, 1990), 53.

<sup>48</sup> Como lo argumenta Sandel, como parte de la actividad y la deliberación política hemos de recobrar el ejercicio reflexivo por el cual valoramos juntos algunos bienes (Sandel, “The Tyranny”, 223-227). Intenté hacer algo semejante para México en Mathias Nebel, “Una agenda para el bien común”, en *Generar un porvenir compartido*, ed. Mathias Nebel (Madrid: Tirant, 2020), 257-269.

para el bien común significa enseñar el arte de la política de manera renovada y diferente, aprendiendo a ver de manera diferente la realidad social para darle soluciones novedosas. Generar liderazgos políticos para el bien común es quizás una de las tareas más urgentes de nuestro tiempo para volver a tejer el lazo social, con un nudo nuevo, un nudo duradero, el nudo del bien común.

### **Conclusión: dos actitudes encarnadas en América Latina**

Quisiera a modo de conclusión aproximar lo que las dos actitudes anteriores pueden significar en América Latina. ¿Cómo habitar las relaciones de proximidad en el contexto latinoamericano? ¿Dónde y cómo ejercer un liderazgo para el bien común en las sociedades del subcontinente?

En respuesta a la primera de estas preguntas, quisiera subrayar dos puntos que me parecen importantes en el contexto actual. El primero consiste en la *violencia* que merma las relaciones sociales de los países del continente. Parte de esta violencia es histórica y estructural, legado del pasado colonial y de la construcción de los Estados nación. Otra, más reciente, surge de la persistencia de injusticias estructurales, de la impunidad y de varias formas de criminalidad organizada. En este contexto, habitar las relaciones de proximidad significa no dejar que el *miedo*, la *aprehensión* y el *recelo* se apoderen de nuestras relaciones sociales, restringiéndolas al grupo limitado de amigos, colegas o vecinos “dignos de confianza”. De hecho, este retroceso hacia el círculo de los íntimos excluye de nuestra confianza al resto de la sociedad. El otro-lejano se ve relegado al ámbito de lo “posiblemente peligroso”. Habitar nuestras relaciones de proximidad significa decidir de manera consciente y libre no tratar al “otro-ajeno” con tal desconfianza: ver en él no a un posible agresor sino a un hermano; ver en él no a una amenaza sino la posibilidad de enriquecerme de sus dones. Esta actitud no ha de confundirse con la ingenuidad o credulidad. La decisión debe ser perfectamente lúcida en cuanto al riesgo que se corre, pero eso es: lo asume porque prefiere confiar que desconfiar. Es que el cristiano no teme ni para sí ni para sus bienes. Su riqueza verdadera nadie se la puede arrebatar y su vida ya no le pertenece.

El segundo punto que quiero resaltar en cuanto a habitar las relaciones de cercanía apunta al cambio sociodemográfico que vive el subcontinente.

Durante varios siglos y hasta hace poco dominó en América Latina la vida rural. Este fenómeno se revirtió en las dos primeras décadas del siglo XXI. La mayoría de la población latinoamericana es urbana. Vivir en una ciudad es la experiencia dominante de nuestras poblaciones. Habitar las relaciones de proximidad significa aquí ser presente al otro-ajeno en las urbes hiperactivas y anónimas del subcontinente. El desafío en este caso no es el “miedo hacia el otro”, sino que este “otro se vuelva ajeno e incomprensible”. El anonimato, literalmente no tener nombre, es decir no tener rostro y apellido para los otros, es un preludio a la indiferencia hacia el otro. Es esta indiferencia que el cristiano ha de romper por una actitud de atención al otro. Son gestos pequeños, en apariencia humilde de atención, de respeto, de benevolencia hacia los demás. Un saludo verdadero al cajero del supermercado, una palabra amable con el guardia, pararse unos minutos a discutir con un colega, etc. Esta atención a los demás procede de la caridad y sana las relaciones sociales que nos rodean: limita el anonimato, impide la indiferencia, hace del otro alguien que me es cercano.

En cuanto a liderazgos para el bien común, quisiera subrayar otros dos puntos que no dejan de relacionarse con los anteriores. De manera general se puede afirmar que en América Latina el Estado de derecho ha fracasado. Con esto no quiero decir que no exista, sino que no impera sobre toda la población y no impera *de la misma manera para todos*. La impunidad y los ámbitos de ilegalidad y alegaldad son dos males comunes a las sociedades latinoamericanas. Las causas de este fracaso son múltiples: asimetrías de poder, desigualdad alta, ausencia de participación democrática auténtica, fragilidad del Estado y de las instituciones judiciales, excesiva complejidad del derecho, jueces venales, cuerpos policíacos corruptos, etc. Un liderazgo para el bien común se ha de preocupar por analizar las razones de tal fracaso y promover una visión diferente del Estado de derecho. Hemos de dejar de considerar el Estado de derecho como un hipotético “contrato social” ya existente e imperante para verlo más bien como un bien común de base. En otras palabras, un bien común que hemos de valorar todos y querer realizar juntos. Esta valoración y este querer son un postulado argumentativo en las teorías del contrato social o el resultado de un elaborado “proceduralismo discursivo”. La historia del continente revela que el Estado de derecho que surge de la independencia, y que habitualmente

plasma el derecho napoleónico, fue impuesto a la población nacional por una *intelligentsia* liberal. Un liderazgo para el bien común tendría que empujarse en que surja el Estado de derecho como un bien común de base.

El segundo punto que compete a un liderazgo del bien común en el subcontinente es el siguiente: en contra de la creciente indiferencia que nos separa a los unos de los otros, un liderazgo para el bien común tendrá que generar solidaridad. Es decir: generar la solidaridad como un bien común de base en el contexto de una población siempre más urbana. Este trabajo también requiere retomar el análisis de la anonimidad e indiferencia que caracterizan el comportamiento urbano. Significa no sólo cambiar de actitud hacia el otro, sino reflexionar sobre la dimensión estructural de nuestras urbes modernas. ¿No es que hemos construido ciudades que en su urbanismo mismo reproducen y finalmente imponen la indiferencia hacia el otro? Es menester reflexionar sobre el hecho que los centros de la vida comunitaria sean hoy en día centros comerciales y no plazas públicas con un jardín para ver cómo hemos cambiado en cuanto a la concepción del espacio público. Un liderazgo para el bien común tendrá que ver cómo plasmar una vida urbana que permita ser solidarios los unos con los otros.

Trabajar para el bien común, en cuanto cristiano, no es por lo tanto una tarea vacía o una invocación retórica, sino actitudes y liderazgos concretos y realistas. Lejos de enajenarnos de la realidad, un enfoque de bien común conforma la ética pública desde la cual el creyente piensa su vida y su acción.

## Bibliografía

- Balthasar, Hans Urs Von. *Teología de la historia*. Madrid: Guadarrama, 1964.
- Bauman, Zygmunt. *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Bourdieu, Pierre. *The logic of practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Canning, Raymond. "St Augustine's Vocabulary of the Common Good and the Place of Love for Neighbour". En *Studia Patristica* 33, Vol. XXXIII, editado por Joanne McWilliam, 48-54. Leuven: Peeters Uitgeverij, 1996.

- Cavanaugh, William T. *Theopolitical Imagination*. Londres: Bloomsbury, 2002.
- . *Torture and Eucharist. Theology, Politics, and the Body of Christ*. Oxford: Blackwell, 1998.
- de Calcuta, Teresa. *Where there is love, there is God: Her path to closer union with God and greater love for others*. Nueva York: Doubleday Religion, 2010.
- Fessard, Gaston. *Autorité et bien commun*. París: Ad Solem 1944, 2015.
- Hibst, Peter. *Utilitas Publica - Gemeiner Nutz - Gemeinwohl*. Frankfurt: Peter Lang, 1991.
- Holman, Susane R. "Out of the fitting room: rethinking patristic social texts on the common Good". En *Reading Patristic Texts on Social Ethics*, editado por Johan Leemans, Brian J. Matz y Johan Verstraeten, 103-123. Washington: Catholic University of America Press, 2011.
- Kempshall, Matthew. "The Language of the Common Good in Scholastic Political Thought". En *Searching for the common good. Philosophical, Theological and Economic Approaches*, editado por Mathias Nebel y Thierry Collaud, 15-32. Baden-Baden: Nomos Verlag, 2018.
- Markus, Robert Austin. "De civitate dei. Pride and the common good", en *Augustine: "Second Founder of the Faith"*, editado por Joseph Cle-tus Schnaubelt y Frederick Van Fleteren, 245-259. Nueva York: Peter Lang, 1990.
- Nebel, Mathias. "A metric of common good dynamics". *Rivista internazionale di scienze sociali* 4 (octubre 2020): 383-406.
- . "El bien común teológico. Ensayo sistemático", *Revista Iberoamericana de Teología* 1 (2006): 7-32.
- . "Imaginar un futuro común. Temporalidad y dinámicas de bien común". En *Generar un porvenir compartido*, editado por Mathias Nebel, 21-44. Madrid: Tirant, 2020.
- . "Instituciones y bien común. El rol del marco institucional para el desarrollo en México". *Revista de Arte y Humanidades* 7 (diciembre 2020): 86-117.
- . "La antropología de *Gaudium et spes*". En *Revista de Fomento Social* 289, vol. 73/1 (2018): 141-168.
- . "Operacionalizar el bien común. Teoría, vocabulario y medición". *Metafísica y Persona* 10/20 (2018): 27-66.

- . “Searching for the common good”. En *Searching for the common good. Philosophical, Theological and Economic Approaches*, editado por Mathias Nebel y Thierry Collaud, 111-148. Baden-Baden: Nomos Verlag, 2018.
- . “Una agenda para el bien común”. En *Generar un porvenir compartido*, editado por Mathias Nebel, 257-269. Madrid: Tirant, 2020.
- O’Donovan, Oliver. “Augustine’s City of God XIX and Western Political Thought”. *Dionysius* 11 (1987): 89-110.
- Reich, Robert B. *The Common Good*. Nueva York: Vintage Book, 2018.
- Sandel, Michael J. *The Tyranny of Merit: What’s Become of the Common Good?* Nueva York: Farrar Strauss & Giroux, 2020.
- Sedmack, Clemens. “El bien común bajo cero”. En *Generar un porvenir compartido*, editado por Mathias Nebel, 45-64. Madrid: Tirant, 2020.
- Sluga, Hans. *Politics and the Search for the Common Good*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Tolkien, John R. R. *The Fellowship of the Ring*. Londres: Allen and Unwin, 1954.
- Tsironis, Christos N. “The common good: historical roots in the Greek patristic texts and modern foundations”. En *Searching for the common good. Philosophical, Theological and Economic Approaches*, editado por Mathias Nebel y Thierry Collaud, 149-176. Baden-Baden: Nomos Verlag, 2018.
- Vischer, Robert K. *Conscience and the Common Good*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.