

BIENES COMUNES / COMMON GOODS

ARTÍCULOS

Bien común, bienes comunes ¿para quién(es)?
Desafiando la visión atomista de la sociedad civil*

Common good, common goods, for whom?
Challenging the atomistic view of civil society

Javier Gracia Calandín

Universidad de Valencia
javier.gracia@uv.es
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9260-5274>

Maximiliano Reyes Lobos

Universidad Católica del Maule
mreyes@ucm.cl
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0474-6913>

RESUMEN: El objetivo del artículo es aclarar lo que es propiamente común del bien común y sustentar su irreducibilidad como garantía de la superación de una concepción atomista de sociedad civil. Se comienza abordando la noción de libertad individual y el cuestionamiento de la condición egoísta del ser humano, para luego profundizar en las posibilidades normativas que brinda una interpretación ética del bien común. La diferencia del bien común con respecto a otras nociones utilizadas en los discursos tardomodernos es clave para determinar lo intrínsecamente común de las relaciones sociales. Al concluir, se defiende una concepción del bien común que dé cabida a la libertad individual, entendiéndola ya no aisladamente, sino como parte de la intersubjetividad.

Palabras clave: Bien común; bienes comunes; sociedad civil; libertad individual; atomismo.

Cómo citar este artículo / Citation: Gracia Calandín, Javier y Reyes Lobos, Maximiliano (2022) “Bien común, bienes comunes ¿para quién(es)? Desafiando la visión atomista de la sociedad civil”. *Isegoría*, 66: e18. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.66.18>

ABSTRACT: The aim of the paper is to clarify what is properly common to the common good and to support its irreducibility as a guarantee of overcoming an atomistic conception of civil society. We begin by addressing the notion of individual freedom and the questioning of the selfish condition of the human being. Then, we delve into the normative possibilities offered by an ethical interpretation of the common good. The difference of the common good from other notions used in late-modern discourses is key in determining the intrinsic commonality of social relations. In concluding, we argue for a conception of the common good that accommodates individual freedom, understanding it no longer in isolation, but as part of intersubjectivity.

Keywords: Common good; Common goods; Civil society; Individual freedom; Atomism.

Recibido: 28 septiembre 2021. *Aceptado:* 17 abril 2022.

Copyright: © 2022 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

* Este artículo se enmarca dentro del proyecto PID2019-109078RB-C22 financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, España.

1. INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas la cuestión del bien común ha despertado el interés y centrado la atención de algunos de los más destacados filósofos e intelectuales. Desde la filosofía a la teología pasando por la economía, la sociología, la educación y la política, multitud de pensadores han analizado las bondades de los llamados “bienes comunes”. El concepto de “bien común” es extraordinariamente polisémico porque se ha empleado desde diversas tradiciones filosóficas y lo que en cada una cabe entender es ciertamente muy diverso (Hussain, 2018).¹ Por si fuera poco, el empleo que de él hacen los políticos, en ocasiones a modo de eslogan retórico, no hace sino complicar más si cabe su complejidad intrínseca y la dificultad de encontrar una definición (Offe, 2001).² Conviene por lo tanto acudir al

análisis filosófico para esclarecer las posibilidades que dicho concepto entraña y determinar por qué es un concepto necesario para la filosofía política.

El bien común constituye un concepto clave en la filosofía política porque juega un papel fundamental en la reflexión política sobre la dimensión pública y privada de la vida social. Pero, aunque a menudo “bien público” y “bien común” se emplean como sinónimos, cabe cuestionarse si efectivamente ambos son equivalentes. La cuestión aún se complica más si como encontramos en el discurso político y económico se introducen otras categorías como la de “bien colectivo” o “acción colectiva”. Todas ellas guardan un parentesco entre sí, pero es necesario llevar a cabo un análisis filosófico que permita aclarar qué es lo característico del bien común, es decir, lo propio y genuinamente común. Sobre todo, habida cuenta de la involución del vínculo social en las democracias liberales contemporáneas y la emergencia de nuevas formas de experiencia de lo común que apuntan hacia «sujetos y comunidades post-identitarios» (Cruz y García, 2013).³

La crisis identitaria a muy diversos niveles (tanto en el plano individual como en el colectivo), acompañada por el impulso (no sin sus resistencias) hacia un plano global, llevan a repensar el lugar propio de lo común y a cuestionar si acaso sea posible identificar un sujeto propio de “lo común” y replantear la necesidad del bien común en nuestras sociedades liberales. Las preguntas van desgranándose y para su esclarecimiento se requiere acudir al análisis filosófico: ¿cuándo puede decirse que los miembros de una comunidad están tomando decisiones basadas en el bien común? ¿Por qué deberíamos preocuparnos por el bien común y no más bien por nuestro propio bien individual? Bien común, ¿de quién(es) o para quién(es)? En un contexto de sociedad moderna liberal, ¿puede decirse que el bien común entra en contradicción con el ejercicio de la libertad individual?

2. ¿LA LIBERTAD INDIVIDUAL CONDUCE A LA RUINA DE TODOS?

Ecologistas como Garret Hardin a finales de la década de 1960 reconocieron la dificultad de llevar a cabo “acciones colectivas” sin la ayuda externa de una institución que ejerciera un poder coercitivo

racionalidad estratégica del interés partidista y adoptar un punto de vista en clave de auténtica acción comunicativa. Es en estos márgenes de la sociedad civil donde, a nuestro juicio, radica lo más interesante de la valía del concepto de bien común que analizamos en este trabajo.

³ Véase, por ejemplo, el número monográfico 49 publicado en 2013 en *Isegoría*.

¹ Para tener una referencia de la actualidad del término “common goods” es significativo destacar que solo en los últimos 6 años (desde 2015 hasta 2021) la búsqueda en la base de datos Scopus de textos académicos que contienen la expresión “common goods” entre sus palabras clave dio como resultado un registro de 68.594 textos académicos. Aunque es verdad que la gran mayoría de dichos textos no ofrecen un enfoque filosófico y en muchos casos se trata de un tratamiento tangencial de la cuestión. Además de dichos artículos científicos, habría que añadir otros tantos en libros o enciclopedias como, por ejemplo, la voz “The Common Good” de Waheed Hussain del 26 de febrero de 2018 en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En el listado bibliográfico del final puede encontrarse la muestra de los textos que han sido objeto de análisis del presente artículo. Para ello no nos hemos restringido a los artículos de los seis últimos años, sino que hemos seleccionado los más destacados para los intereses del presente artículo, algunos de hace ya más años pero que destacan por su claridad en el análisis filosófico del bien común.

² En un interesante artículo en homenaje a J. Habermas, Claus Offe (2001) planteaba la pregunta de quién es el bien del bien común (“Wessen Wohl ist das Gemeinwohl?”). Con tono crítico ante la progresiva retórica de políticos en torno al bien común consistente en apelar a él como eslogan retórico para alcanzar metas estratégicas, dicho autor apela a una forma de entender el bien común más allá de las pretensiones partidistas y auto-interesada de la clase política. En ella el ciudadano y una acción no centrada en el propio interés es la clave para alcanzar el bien común. No basta con apelar al mero procedimiento de la democracia constitucional (Schwan, 1995), ya que no siempre se siguen buenos resultados de procedimientos correctos y surge el temor de si los procedimientos no son suficientemente buenos para confiar que se alcanzarán buenos resultados. El propio Offe propone dos modos de superar el mero procedimentalismo. El primero consiste en que los políticos “desde arriba” superen los obstáculos que los intereses partidistas imponen en las negociaciones y ser capaz de alcanzar un punto de vista político que permita llegar a consensos con vistas a la búsqueda de fines compartidos. La segunda de las vías yace en manos de la ciudadanía que “desde abajo” es capaz de sustraerse a la

sobre los propios individuos. La “tragedia de los comunes” consiste precisamente en que dada la naturaleza egoísta de los individuos es imposible que estos por sí solos lleguen a cooperar en aras de una meta común. El meollo de la cuestión radica en cómo escapar del dilema consistente en que muchos individuos actuando racionalmente, pero en su propio interés pueden en última instancia destruir un recurso compartido y limitado, incluso cuando es evidente que esto no beneficia a nadie a largo plazo. El énfasis puesto en la libertad individual conduce, a juicio de Hardin, a resultados nefastos que se traducen en la pérdida de todos: «La libertad en los [bienes] comunes conduce a la ruina de todos» (Hardin, 1968, p. 1244). En última instancia, la naturaleza egoísta del ser humano impediría que los intentos cooperativos de la sociedad civil alcancen una auténtica “acción colectiva”.

Cabe destacar que en el escenario planteado por Hardin la racionalidad es entendida solo en la medida en que sirve al interés propio y nunca en términos de una corresponsabilidad o responsabilidad compartida con otros. El dilema de los comunes pone de manifiesto cómo los intereses egoístas de los individuos a corto plazo son incompatibles con los intereses colectivos del bien común a largo plazo. Dada la imposibilidad de que la comunidad se autorregule, la única solución viable para Hardin —como es bien sabido— es recurrir a una fuerza coactiva externa a los propios individuos que les obligue a la búsqueda del bien común. Solo así será posible resolver el dilema trágico de la libertad individual que conduce a la ruina de todos.

Conviene recordar que esta visión tan pesimista e incluso trágica acerca de la sociedad y la imposibilidad de gestionar sus recursos comunes, parte de la asunción de que dicha sociedad es incapaz de lograr acuerdos racionales sobre el modo de gestionar los recursos comunes o, aun en el caso de lograrlos, es incapaz de obligar a su cumplimiento. Esta asunción es la que conduce a la solución de Hardin de recurrir al poder coercitivo del Estado como única instancia para evitar la ruina de todos.

En sus estudios y análisis de los años ochenta y noventa sobre la gestión de los recursos comunes, Elinor Ostrom (1990) criticó precisamente esta asunción de la sociedad civil autointeresada y propuso una teoría que reconoce que los agentes son capaces de actuar movidos no única ni principalmente por intereses egoístas sino con vistas a objetivos comunes. La gestión eficiente y sostenible de los recursos comunes es posible precisamente porque dichas comunidades de propietarios y usuarios son capaces de desarrollar una toma de decisiones que resuelve

los conflictos y promueve la búsqueda cooperativa a través de acciones colectivas. Los bienes comunes así entendidos son recursos que requieren cooperación y mutualidad. Entre los ejemplos de nuevos bienes comunes encontramos el conocimiento común, la energía renovable, los servicios comunes de salud, las escuelas, los parques comunitarios, los recursos genéticos y ecológicos, las nuevas comunidades digitales o urbanas que han desarrollado sus propias reglas organizativas y gestionado colectivamente el gobierno de estos recursos, etc. (Hess y Ostrom, 2003; Ostrom y Nagendra, 2010).

Para analizar estas nuevas formas de “bienes comunes”, los estudiosos han introducido nuevos conceptos como el de vínculo común (“*commoning*”) y acción conjunta (“*joint action*”) basados en la práctica horizontal de “hacer en común” (Bollier y Helfrich, 2015) y la creación de valores compartidos para una pluralidad que llega a ser comunidad y que genera una acción colectiva definida por los miembros de la comunidad (De Angelis, 2017).

3. DE LOS BIENES COMUNES AL BIEN COMÚN

Antes de ir avanzando en los diversos modos de análisis del bien común, conviene aclarar, como se ha hecho desde el ámbito de la ética económica, la distinción entre “bienes comunes” o “recursos comunes” y el “bien común” (Albareda y Sison, 2020). El primero, desde un enfoque genuinamente económico se refiere a bienes económicos, es decir, una serie limitada de recursos compartidos por gentes que no pueden ser excluidas de usarlos. Tal es el caso de las fuentes de agua potable, sistema de riego, prados o campos en sociedades agrícolas, etc. A este primer tipo de reflexión hacen alusión los autores que como Garret Hardin o Elinor Ostrom han considerado la necesidad de implementar medidas y tomas de decisiones que limiten la acción egoísta sobreexplotadora de los recursos comunes y que conduzcan a una acción colectiva corresponsable.

En contraste con el planteamiento económico, sin embargo, es posible identificar un segundo enfoque, el más genuinamente ético, que se refiere a aquello que es compartido y beneficioso para el bienestar y sobre todo para el *bien-ser* (ya no tanto *welfare* como *well-being*) de todos los miembros de una comunidad y que es posible alcanzar a través de la participación colectiva. El enfoque ético incide en la dimensión más comunitaria y recalca en la importancia del trabajo en común de la acción conjunta. A este respecto, ya no son economistas contemporáneos sino filósofos como Aristóteles o Tomás de Aquino los que han servido y sirven

de referencia para caracterizar el bien común. De hecho, gran parte de la tradición católica, como es bien sabido, se basa en los escritos del Aquinate y desarrolla su doctrina social en torno al bien común.

Pero en este trabajo no vamos a remontarnos a las raíces clásicas del problema en filósofos de la Antigüedad o el Medioevo, sino que vamos a centrarnos en los planteamientos propios de la ética y la filosofía política contemporánea para intentar esclarecer y defender la viabilidad del bien común en sociedades tardomodernas liberales, es decir, sociedades heredadas de la modernidad que defienden como un elemento fundamental la libertad de los individuos y, en consecuencia, la concepción de sociedad civil que resulta de ello.

La distinción entre bienes comunes (o comunales) y bien común es relevante en la medida que permite a los diversos autores posicionarse acerca de si la solución viene dada desde el plano de la economía o si el enfoque filosófico moral y político puede esclarecer el valor característico y fundamental del bien común. Como han denunciado filósofos llamados “comunitaristas” pero con significativas diferencias entre ellos como son Alasdair MacIntyre (1984), Charles Taylor (1989, 1997a, 1997b)⁴ o Michael Sandel (1982, 2016, 2020)⁵, por nombrar

algunos de los más conocidos, la filosofía moral y política contemporánea auspiciada por la búsqueda de criterios normativos de lo correcto (*the right*) ha tendido a dar la espalda no solo a los bienes de la comunidad sino a la comunidad como un auténtico bien constitutivo del resto de bienes. La dialéctica entre la idea filosófica clásica de bien común y la más reciente discusión en torno a los bienes comunes en el ámbito de la economía queda de manifiesto en algunos autores que se muestran críticos con la lógica de producción propia de la economía de mercado y ponen el énfasis en la dimensión ética y política de la idea de bien común. Algunos llegan incluso a hablar de «mera colonización de una idea de Bien Común por parte de la propuesta de los Bienes Comun(al)es como traducción de los *Commons*» (González, 2015, p. 40) y proponen una vuelta a la idea originaria de bien común, si bien purgada también por una «descolonización de una idea sustancialista de bien común». La reflexión filosófico-moral no quedaría anulada por la reflexión economicista en torno a los comunes. Más bien, en primer lugar, convendría recuperar la significación propia de la idea de bien común, para luego proponer un modelo de economía sostenible. Se trataría, por lo tanto, de repensar desde la ética la categoría de “bien común” para desde ahí proponer un modelo económico alternativo al capitalismo consumista y financiero.⁶

4. EL BIEN INTRÍNSECAMENTE COMÚN

4.1. El bien propio del bien común

A juicio de Hussain (2018), conviene distinguir con claridad el bien común de otro tipo de nociones características del consecuencialismo del bienestar

de razonar juntos sobre el significado de la vida buena y crear una cultura pública que acoja las discrepancias que inevitablemente surgirán» (Sandel, 2016, p. 295). En esta misma línea prosigue en su último libro, *La tiranía del mérito*, “si el bien común es algo a lo que solo podemos llegar deliberando con nuestros conciudadanos sobre los propósitos y los fines de nuestra comunidad política, entonces la democracia no puede ser indiferente al carácter de la vida común” (Sandel, 2020, p. 291).

⁶ A juicio del autor, se trataría de defender una “idea regulativa de bien común”: «La propia eficacia operativa y la utilidad de esta consideración de Bien Común como idea regulativa para la colectividad exige nuevas dinámicas en las que se dirimen nuevos modos de producción de bienes —economía de sostenibilidad como alternativa crítica al capitalismo de consumo y financiero—, nuevas políticas de participación democrática y nuevas maneras de consumir que se traslucen en nuevas maneras de ser y de estar —ética de la proporción y políticas de participación— en este nuevo espacio abierto por la cuestión de los “commons”» (González, 2015, p. 51).

⁴ En la primera parte de *Fuentes del sí mismo (Self)* Taylor incide en la necesidad de recuperar el bien en la modernidad y para ello realiza una serie de diferenciaciones entre “bienes-para-todos”, “bienes supremos”, “hiperbienes”, “bienes vitales”, “bienes constitutivos” y “fuentes morales”. Más allá de los “bienes internos” introducidos por MacIntyre (1984) para significar el “buen hacer” de una práctica, Taylor introduce el concepto de “bienes trascendentes” o “bienes-para-todos”. Con ello Taylor insta a una reflexión crítica desde dentro pero que va más allá de prácticas particulares, que permita superar los contextualismos en la ética de bienes. Por otro lado, no obstante, los “bienes trascendentes” de Taylor también suponen un distanciamiento de buena parte de las éticas procedimentales porque en la medida que la explicitación de los bienes trascendentes en el pensamiento no es tan evidente como la de los bienes inmanentes, es preciso —¡al igual que hizo Kant!— que dichas éticas articulen y clarifiquen el “bien trascendente” que las motiva. Véase Gracia, 2012. Por otra parte, sigue siendo clave la distinción de Taylor (1997a) entre cuestiones ontológicas y cuestiones de defensa para esclarecer los malentendidos en el debate entre liberales y comunitaristas. Véase Gracia, 2010.

⁵ Es interesante destacar cómo treinta años después de *Liberalism and the limits of justice* (Sandel, 1982), en su obra posterior *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* Michael Sandel (2016) sigue mostrándose crítico con la presunta neutralidad liberal y apuesta por una recuperación y revitalización (*revival*) del bien común. En el décimo y último de los capítulos de dicha obra, “La justicia y el bien común”, afirma: «No se llega a una sociedad justa solo con maximizar la utilidad o garantizar la libertad de elección [...] hemos

(*welfare consequentialism*) como el principio de utilidad, la suma de placer por encima del dolor, la satisfacción total del deseo racional, el prioritarismo del bienestar, el óptimo de Pareto, etc. La distinción fundamental radica en que en el caso de estas nociones no se establece un vínculo constitutivo con los requisitos propios de una relación social. La bondad de una determinada actuación no radica en el vínculo constitutivo de la relación entre los miembros de la comunidad, sino en un criterio independiente tal como el que puede establecer el cálculo consecuencialista del mayor bien para el mayor número. Para ello resulta necesario salirse del entramado del bien propio de dicha comunidad y apelar a ese otro criterio normativo que se abstrae de las condiciones específicas de una comunidad particular.

Por el contrario, en el bien común el bien es entendido de modo interno a los requisitos de una relación social. Es decir, los diversos bienes del bien común lo son en la medida que los miembros de dicha comunidad mantienen una obligación especial que lleva a cuidarlos y preocuparse por ellos, todo ello en virtud de la relación específica que unos guardan con otros. Por ejemplo, en el ámbito universitario, podría decirse que el clima académico de libertad en el campus es parte del bien común porque la relación especial entre los miembros de la comunidad universitaria requiere que ellos se preocupen por el clima como parte de un esfuerzo compartido para salvaguardar no solo los intereses particulares de unos y otros en la formación y la enseñanza, sino un modelo de vida buena en el que la libertad es vista como fundamento del florecimiento de la vida universitaria. Por lo tanto, no habría que apelar a un cálculo de tipo consecuencialista en el que externamente al propio bien del clima de libertad en el que se comprenden y constituyen los propios miembros de la comunidad universitaria se tuviera que determinar que ese clima conduce a un mayor bienestar (*welfare*) del mayor número.

Hay un caso que ilustra especialmente bien hasta qué punto la libertad no es concebida como un bien común por parte del consecuencialismo bienestarista, sino al contrario como un bien únicamente en la medida que contribuye al bienestar del mayor número. Se trata del controvertido plan de Jeremy Bentham para mejorar “la gestión de la mendicidad” mediante redadas de mendigos y la apertura de *workhouses* (casas de trabajo), que se autofinanciasen y que permitieran al mendigo trabajar y crear su “cuenta de autoliberación” (Bentham, 1962). Por lo tanto, si se diera la circunstancia

que la condición de unos pocos, por ejemplo, los mendigos, fuera un problema para el bienestar de la mayoría, el Estado debería forzarles a trabajar y abandonar su condición de mendigos.

Son bastantes las objeciones que a este respecto pueden formularse al plan propuesto por Jeremy Bentham. Una primera y muy potente objeción iría en la línea de la defensa de los derechos individuales (¡de todos y de cada uno de los individuos!, por lo tanto, también de los mendigos), entre los cuales destacaría la libertad (lo cual impediría forzarles a entrar en una “casa de trabajo”). Desde multitud de frentes se han defendido los derechos individuales, incluso desde las filas del propio utilitarismo, al menos ya desde John Stuart Mill.⁷

Mas cabría considerar al menos una segunda objeción, esta segunda muy conectada con lo que venimos planteando acerca del bien común, que consistiría en que el cálculo bienestarista acaba eliminando las preferencias individuales, pero también los bienes propiamente comunes, dando como resultado una unidad común de valor que se erige como único y más elevado criterio para medir qué sea realmente un bien. Su promesa de sopesar las preferencias sin juzgarlas, de que todas las preferencias pesan por igual sin entrar a valorar lo que ello supone en términos de bien para la comunidad como tal, lleva a eliminar la bondad propia del bien en cada una de sus circunstancias. Se elimina el rol constitutivo de la comunidad en la consideración del bien y termina por reducirlo a una medición extrínseca, siguiendo siempre una misma escala de medición. Este es el rol que en el ámbito economicista se le ha concedido al dinero y, qué duda cabe, que en ello reside en gran parte el atractivo del cálculo consecuencialista bienestarista como «ciencia de la moral basada en medir, agregar y calcular la felicidad». Pero el problema que aquí queremos destacar es que al eliminar el bien propio del bien común se desenfoca la naturaleza propia del bien común. La relación constitutiva de dicho bien se vuelve opaca para el cálculo de medición externo ya que el bien del cálculo consecuencialista bienestarista está basado en nociones del bienestar que son entendidas con anterioridad e independientemente a cualquier relación social y por lo tanto no hunde sus raíces en un nivel más fundamental de lo que es la vida en comunidad y los compromisos y espacios comunes

⁷ Cabría cuestionar si al realizar esta revisión de los planteamientos de Bentham y situarse en las coordenadas de *Sobre la libertad* Mill sigue fiel al plan utilitarista o se trata de «una forma de herejía. Puesto que apela a ideales morales que van más allá de la utilidad» (Sandel, 2016, p. 64).

que requiere. Por lo tanto, el bien común no puede quedar reducido al cálculo consecuencialista del mayor bienestar del mayor número.⁸

4.2. Lo propiamente común del bien común

Por otro lado, frecuentemente se asimila el bien común al “bien público”, como si todo aquello que trasciende a la esfera privada haya de quedar englobado en los términos del “bien común”. En diversos contextos es frecuente encontrar que ambos se emplean como sinónimos. Sin embargo, si acudimos al ámbito de la economía pública podemos encontrar que al menos desde mediados del siglo XX se vienen trazando algunos rasgos fundamentales de los “bienes públicos” que lo sitúan en las coordenadas del consumo individual (Samuelson, 1954; Cornes y Sandler, 1996).

Básicamente tres son los rasgos del “bien público”. El primero es que su publicidad implica que nadie pueda ser excluido de poder beneficiarse de él (*non-excludable*). El segundo, que el consumo por parte de unos no reduce el beneficio que el resto pueda obtener de dicho bien (*non-rival*). El beneficio que unos puedan lograr de dichos bienes es independiente del beneficio que otros puedan hacer de ellos (este es el caso, por ejemplo, del alumbrado público). Son bienes que solo pueden beneficiar a todos y cada uno, al menos en principio. Y es que no es fácil encontrar ese tipo de bienes públicos “puros” en la medida que los recursos son escasos y que dado el caso unos hagan uso de determinados bienes puede conducir a que otros no puedan disfrutar de ellos del mismo modo (piénsese, por ejemplo, en la saturación de la sanidad pública). La tercera de las características es que han de ser bienes provistos a partir de una acción pública (por ejemplo, el pago de impuestos) (Deneulin y Townsen, 2007).

Teniendo en consideración los rasgos propios de los bienes públicos, conviene precisar más qué es el bien común y trazar también una distinción a este respecto entre bien público y bien común. Porque lo que a menudo constituye un bien público, es decir, algo bueno para todos, no implica necesariamente que se haya tejido socialmente mediante el concurso y participación de los miembros

de dicha comunidad y, sobre todo, mirando por los intereses comunes, por lo tanto, no por los intereses egoístas. Pues podría ser que alguien de modo individualista buscara un bien para sí, pero que indirectamente fuera bueno para todos. Cada uno trataría de buscar aquello que es bueno para sí, pero en el fondo al hacerlo contribuiría a un bien para todos, esto es, un bien público. O podría ocurrir, de modo inverso, que el bien común confrontase con los intereses egoístas de alguno de los individuos de dicha sociedad, que buscando su propio interés particular tuviera que desviarse del bien común, como ocurría en la mentada “tragedia de los comunes”.

Sin embargo, no hay que confundir el hecho de que los intereses egoístas de determinados individuos de la sociedad puedan en ocasiones llevar a dichos individuos a actuar en contra de bienes comunes (tragedia de los comunes), de la circunstancia de que (al igual que los bienes públicos) el disfrute del bien común implica la no rivalidad entre los individuos, es decir, el disfrute de unos no rivaliza con el del resto. Con todo, sí que existe una diferencia cualitativa importante no solo entre la acción individual y la acción colectiva, sino entre lo que podríamos llamar más propiamente “acción (instrumentalmente) colectiva” y “acción común”. Y es este aspecto el que conviene poner de manifiesto porque en él radica lo más singular y específico del “bien común”. Merece que nos detengamos y analicemos esta distinción que no es adecuadamente abordada por algunos autores como Waheed Hussain (2018).

4.3. El carácter instrumental de la “acción colectiva” y la acción genuinamente común

A tenor del análisis previo ha quedado claro que la búsqueda del bien público puede estar movido por acciones individuales e incluso por intereses egoístas. Cosa que no ocurre en el bien común movido por lo que hemos designado como “lo propiamente común”. No obstante, conviene aclarar que el bien común hunde sus raíces en un tipo de acción genuinamente común no reducible a la acción que considera la colectividad como medio o instrumento.

Dada la problemática que comporta la lógica de la llamada “acción colectiva” analizada y evaluada bajo la égida del beneficio individual (Olson, 1965) es apremiante plantearse qué tipo de acción es la propia del bien común. Deneulin y Townsen (2007) se refieren a la “acción común” en contraposición a la “acción colectiva”. Los bienes que son producidos a través de la acción colectiva lo son solo

⁸ También a este respecto (en la línea de la revisión de los planteamientos de del cálculo bienestarismo de Bentham), el planteamiento de John Sutart Mill en *Considerations on Representative Government* (1862) constituye una ampliación de las posibilidades de un bienestarismo que permita incorporar la asunción del bien común como parte de una explicación más específica de las obligaciones de los ciudadanos en la vida pública (Hussain, 2018).

por causa de su necesidad instrumental, o si no por su necesidad, porque instrumentalmente la acción conjunta es más conveniente o eficiente. Pero en la acción colectiva compartir tales bienes solo es algo “incidental” y no hay nada que indique que sus beneficios no puedan ser alcanzados y disfrutados por el individuo solo o incluso si el disfrute de tal bien es colectivo lo será de modo accidental e instrumental. Mas, mientras el compartir sea instrumentalmente beneficioso para cada persona y la colectividad solo sea vista como la convergencia de intereses particulares, no hay nada realmente “intrínseco” al bien mismo que requiera que este sea compartido. El bien generado por la acción colectiva, el “bien [instrumentalmente] colectivo”, es un tipo de bienes que requiere la acción conjunta, pero esta solo es considerada por razones instrumentales y no con base en la naturaleza inherente de tales bienes. A juicio de Deneulin y Townsen (2007), la mayor parte de los bienes públicos identificados desde la economía pertenecen a este tipo de bienes.

Distinto a ese tipo de bienes instrumentalmente colectivos en el que los bienes individuales convergen entre sí, hay que situar el bien común, cuya principal caracterización es que es capaz de trascender el concepto de bien reducible a la individualidad y de abrir un espacio propio y genuino desde el que entender lo común. Lo común como algo irreducible y no descomponible en términos individuales. Por eso si nos remontamos a la raíz de esta distinción trazada por Charles Taylor encontramos que lo que está a la base es una comprensión común que es constitutiva del tipo de vínculo y acción. «Algo es común cuando no solo existe para mí y para ti, sino reconocido como tal *por nosotros*» (Taylor, 1997a, p. 189, la cursiva es de Taylor). Es decir, hay una comprensión común en la medida que no se puede descomponer en un “para mí” y un “para ti”. La clave del bien común, por lo tanto, es el “para nosotros”. Por ello, esta comprensión de “lo común” desborda los cánones de la suma de comprensiones particulares. El prisma atomista conduce a una regresión indefinida (yo entiendo que tú entiendes que yo entiendo...).⁹ El modo de entender el bien público como bien colectivo estaría lastrado por este carácter atomista incapaz de comprender adecuadamente “lo propio y genuinamente común”. Un muy buen ejemplo de bien común sería la amistad, que no cabe duda de que constituye un bien, pero ya es más dudoso (sobre todo en una sociedad individualista) el

modo como se comprenda si como acción común o reducible a acciones individuales. Solo la amistad propiamente, la que es fin en sí misma, no es instrumentalizada y es capaz de resistirse al cálculo interesado y a un uso instrumental de la relación. Por el contrario, la sedicente amistad reducible al análisis atomista no sea ya ni propiamente amistad.¹⁰ Y no por casualidad Aristóteles consideró que la relación de los ciudadanos en la *polis* consistía en una forma de amistad (*Ética a Nicómaco*, 1159b25-35). Porque el vínculo político no solo implica una densa red de acuerdos contractuales (*Política*, 1280b29-1281a3), sino que los ciudadanos de una *polis* deseen mutuamente su bien, que sean sabedores de ello y que tomen parte en una vida compartida que responda a esta preocupación mutua.

Entender lo común como la convergencia de intereses individuales es un modo deficiente de entender lo común. Esta deficiencia se encuentra en la caracterización que lleva a cabo W. Hussain (2018) al asimilar lo común a la convergencia de intereses individuales y la colectividad a una acción que en el fondo la instrumentaliza para beneficio de los individuos. A nuestro juicio, la deficiencia radica en que Hussain confunde los bienes colectivos con el bien común, porque, aunque distingue entre una visión del bien común basada en la actividad compartida (*joint activity*) de otra basada en la individualidad privada (*private individuality*)¹¹, sin embargo, no distingue una acción colectiva de una acción común. La paz, la seguridad son sin duda bienes públicos (y si se quiere en el sentido que lo emplean algunos economistas “bienes comunes”) porque son bienes de todos y cada uno de los miembros de la sociedad. Sin embargo, no se fundan en el “bien común” en la medida que la colectividad es vista solo como medio e instrumento para garantizar dichos bienes y no en virtud de vínculos previos de pertenencia desde los cuales los propios individuos

⁹ Conviene no confundir el atomismo con el individualismo, del mismo modo que no hay que confundir el holismo con el colectivismo. Véase Gracia, 2010.

¹⁰ El célebre análisis de la amistad de Aristóteles en los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco* sigue destacando por su lucidez para detectar el bien común. La amistad verdadera, la que verdaderamente merece el nombre de amistad lo es porque es “fin en sí misma”, porque no se busca por nada que no sea ella misma, y tal vez sea uno de los mejores ejemplos de acción genuinamente común porque se resiste a toda forma de instrumentalizar el vínculo.

¹¹ A nuestro juicio es muy discutible y pensamos que conduce a más confusión, pretender basar el bien común en el «interés común en ser capaz de llevar una vida como individuos privados» (Hussain, 2018, sección 6). Pero, además, aún resulta más llamativo pretender incluir a Rousseau entre los autores de la tradición liberal que han basado la comunidad política en elecciones privadas.

se entienden a sí mismos. Por ello y no solo por las razones que aduce W. Hussain, los bienes públicos no son bienes comunes.¹²

Recapitulando, hay significativas diferencias entre el concepto de bien público como bien colectivo y el concepto de bien común. En ambos casos se trata de bienes que no generan rivalidad entre aquellos que se benefician de ellos (como sí ocurriría con los bienes privados), pero en el caso del bien común no se trata solo de no rivalizar para alcanzarlo sino de que él mismo necesita de la acción común para llegar a producirse. El contraste entre los bienes comunes y los bienes públicos colectivos queda de manifiesto porque lo que limita o amenaza a los segundos es el potencial de saturación, mientras que los bienes comunes están amenazados más bien por su opuesto, a saber, el cese de su participación en él. Un tercer aspecto es hasta qué punto se excluyen a otras personas del disfrute del bien común. El bien común enfatiza la importancia de la pertenencia a la comunidad y en este sentido surgen los problemas propios de a qué tipo de comunidad se alude. Aunque los bienes públicos parecen ser más inclusivos porque no introducen variables referidas a la cultura o a la historia propia, sin embargo, conviene tener presente que en los últimos tiempos se ha introducido la posibilidad de hablar de “bien común global” (Unesco, 2015; Gracia y Tamarit, 2021).

5. SUPERANDO UNA CONCEPCIÓN ATOMISTA DE LA SOCIEDAD CIVIL

5.1. Alusión a la concepción atomista de la sociedad civil

¿Cómo superar la no rivalidad del bien colectivo y afianzar un tipo de relación fundada en el bien común? Responder a este interrogante implicará primeramente notar cómo frente a la exigencia de una acción común que sea garante de la producción del bien común, se halla la obviedad con la que se considera a todos los bienes como bienes individuales. Y este juicio, que encuentra apoyo en los supuestos bienestarista y utilitario, se expresa

¹² Entre los siglos XVI y XIX el término “bien público” fue prevalente entre los filósofos. A juicio de Hussain, en algunos casos el bien público se identificaba con lo que él entiende por “bien común”. A este respecto menciona el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, en el que John Locke emplea el término “bien público” para referirse a aquellos intereses que son comunes a todos los miembros de la comunidad política, por ejemplo, la paz, o la seguridad. A nuestro juicio, sin embargo, esa asimilación es deficiente ya que no distingue entre bienes convergentemente comunes y bienes genuinamente comunes.

también cuando nos referimos a la constitución de la sociedad civil.

Si desde estos supuestos, los bienes públicos existen, pero necesariamente pueden descomponerse dado que las colectividades en que se hayan están compuestas a su vez por individuos, ocurre que las relaciones ciudadanas se definen según el mismo criterio de utilidad antes señalado, por cuanto los asuntos tratados públicamente responden a intereses privados.

No obstante, ocurre también que son estos mismos sujetos quienes en el marco de las relaciones ciudadanas, buscan un espacio donde desarrollar una serie de acciones de carácter político tendientes a identificar asuntos que requieren discutirse públicamente. Nos estamos refiriendo a una definición básica de sociedad civil, donde aún en la privacidad de las elecciones, los asuntos sobre los cuales se decide no son privados.

Sin necesitarse profundizar nuevamente en la distinción entre bien colectivo y bien común, sí se evidencia una contradicción de “lo común” desde un punto de vista atomista, donde la autoevidencia de los bienes como bienes individuales solo se enfoca en el resultado y en la consecuencia, afirmándose que es racional realizar juicios de valor ponderando los estados de las cosas (Taylor, 1997a).¹³ Pero en la determinación de la secuencia de estos juicios esta racionalidad desconoce que resultado y consecuencia lo son por atender a elementos que se hallan fuera de sí mismos, sea en la experiencia ciudadana, sea en la identificación de una carga social compartida (Hussain, 2018, sección 9). Nos referimos a circunstancias donde pareciera que es siempre el individuo quien determina la naturaleza del bien, de modo que la condición de bien individual, bien colectivo o bien común es mero resultado del juicio proporcionado por aquel. La autoevidencia de los bienes como bienes individuales respondería entonces, al establecimiento de un punto inicial arbitrario, equivalente a la atribución de causa que se realiza en una interacción social cuando un hecho es establecido como estímulo y condición de posibilidad de otro hecho (Watzlawick *et al.*, 1989, pp. 64 y ss.). Pero del mismo modo en que las interacciones sociales no se reducen a la breve secuencia estímulo-respuesta, la determinación de “lo común” es algo más compleja que la unilateral definición del bien como evidentemente individual.

A su vez, cierto es que en el marco de las relaciones ciudadanas no todo podría catalogarse

¹³ «Desde el interior de esta filosofía [atomista] parece sencillamente autoevidente que todos los bienes son, en último análisis, los bienes individuales» (Taylor, 1997a, p. 176).

como un asunto colectivo, sin embargo, evitar los atomismos implicará distinguir las acciones individuales de los individuos de las acciones y relaciones sociales de los individuos. Sería este segundo tipo de obrar el que el argumento de la autoevidencia pasa por alto, desatendiendo una fructífera fuente de comprensión de hechos sociales (Weber, 2002). Como lo ha planteado Taylor, «quizás es cierto que todos los actos y elecciones son individuales, pero los actos y elecciones son lo que son solo a partir del trasfondo de prácticas y comprensiones» (Taylor, 1997a, p. 185), siendo necesaria la presencia no solo del sujeto particular en la búsqueda del equilibrio de intereses, sino la interacción (la relación) en sí misma de él con otros individuos. Y si en el marco de las acciones colectivas vemos que hay un cierto pragmatismo que acompaña a las decisiones sobre lo justo y lo valioso en la interacción social es porque las decisiones deben responder a un equilibrio entre intereses individuales y colectivos. Mas, sin un determinado nivel de comprensión la toma de decisiones sobre tales asuntos sería infructuosa, no lográndose la necesaria trascendencia de las propias preocupaciones privadas para alcanzar un nivel de razonamiento acerca de aquello que es común (Hussain, 2018).

5.2. *Cómo superar la concepción atomista*

Diremos, entonces, que el individuo no está aislado del mundo. Si desde la consideración como animal social su suficiencia es ciertamente *suya*, lo es también porque la realiza con la participación de otros. La amistad, como hemos visto, es reflejo de esta apertura hacia lo común. Y en el caso de la autodeterminación moral kantiana, vemos cómo el individuo respeta la ley desarrollando un sentimiento para con los otros que se funda en tal respeto y que da pábulo al fecundo concepto de “reino de los fines” (Cfr: Cortina, 2009). De hecho, Kant moralizó el principio político de la autonomía, revistiéndolo de obligatoriedad para con uno mismo y para con el otro, de modo que el individuo, antes que ser sujeto político, o, mejor dicho, para serlo, debe ser agente moral.

En ambos escenarios (aristotélico y kantiano), la superación del atomismo incluye procesos de autoafirmación e identificación individual y colectiva que invitan a un análisis multidimensional, a la vez que impiden que los acontecimientos ciudadanos se reduzcan a una sumatoria de causas y efectos. En los términos planteados por Taylor, la superación del atomismo exigiría, por tanto, indagar en el vínculo que existe entre los individuos, notándose que existen bienes «que no se pueden procurar para una

sola persona sin garantizarlos para todo un grupo» (Taylor, 1997a, p. 187).

Como tales, los bienes que no se pueden reducir a agregados individuales son además imposibles de distinguir de las condiciones de las que forman parte, concibiéndoselos como un todo. Entonces, ¿qué tipo de sociedad civil podrá atender a esta exigencia? En esencia, una cuya definición aluda a las instancias donde los individuos discernen sobre qué recursos poner a disposición del bien común y acerca de cómo hacerlo.

Si en términos éticos, tal definición alude a una capacidad asociativa, en el marco del derecho se refiere a la justicia, en tanto que los individuos renuncian a buscar el bien para sí mismos en favor de buscarlo para la comunidad. ¿Pero, qué bien? Aquel que es necesario para el florecimiento humano (Pakaluk, 2001), lo cual nos conduce nuevamente al interrogante sobre la definición de la sociedad civil.

5.3. *Implicaciones de la superación atomista de la sociedad civil*

Uno de los alcances de la irreductibilidad de los bienes comunes es, como se ha visto, la imposibilidad de separarlos de las condiciones de las que forman parte. Si pensamos en un tipo de sociedad civil que se configure a partir de este hecho y que a la vez le dé cabida, no tendríamos que profundizar tanto en el lugar o espacio donde se genera la renuncia, como sí en la definición del rol de quienes la realizan. Implicaciones de la superación atomista de la sociedad civil serían entonces, la redefinición de la condición de ciudadanía y la consustancialidad de la asociatividad y la justicia en la comprensión de lo común.

En cuanto a asociación, el hecho de que el proceso de toma de decisiones sea democrático garantiza que las leyes generadas en él cumplan el requerimiento de servir a los intereses comunes. Existiría una estructura básica a nivel social en la que se valora positivamente la contribución al bien común y donde el obrar de los individuos es congruente con un ideal de justicia. En este caso, el rol del ciudadano es el de determinar cuán correcta es una ley en virtud de su adecuación a tales intereses (Rawls, 1995). Pero en este proceso evaluativo, los individuos necesitan juzgar tal corrección de la ley de acuerdo con una adscripción a la idea del bien común, por tanto, una implicación más profunda de la superación atomista es la definición de bien común en sí misma.

Luego, en el sentido de la justicia, para que la renuncia al bien para uno mismo no se traduzca en instrumentalización del individuo, debe darse una

circunstancia en donde él entienda que la asunción de su rol en sociedad conlleva la ejecución de ciertas prácticas que deben ser a la vez legitimadas por aquellos con quienes interactúa. Hablamos en este caso de un proceso donde la acción del individuo adquiere un carácter objetivo, de modo que él es ciudadano no porque posea intereses dados como agregados democráticos, sino por su capacidad para participar con otros en la definición de los intereses comunes. Esto es, el reconocimiento al valor intrínseco del individuo en la sociedad, el cual estaría dado por las propias motivaciones para participar en ella y determinado en una relación dialéctica con los demás (Reyes, 2020).

Desde estos puntos de vista, lo genuinamente común no desconoce la distinción entre lo privado y lo público, ni tampoco se comprende como un opuesto a una determinación individual de la noción de bien. Y aun cuando en su irreductibilidad, un bien común es constitutivo de una comunidad, no toda comunidad se estructura en función del bien común. Por ello es por lo que, en su justificación, la irreductibilidad del bien común exige mostrar aquello que es su esencia; esto es, el reconocimiento a la condición de individualidad y la posibilidad de fines a los que se llega solo por medio de la interdependencia.

6. CONCLUSIÓN. LA LIBERTAD INDIVIDUAL NO CONDUCE A LA RUINA DE TODOS SI VA ACOMPAÑADA DEL RECONOCIMIENTO DE BIENES INTRÍNSECAMENTE COMUNES

Si por sociedad civil entendemos genéricamente al conjunto humano dispuesto a la visibilización y resolución de asuntos relativos a los ámbitos público y político, vemos que la cooperación es quizás la principal forma en que se expresa la conversión de intereses privados en intereses compartidos. Pero esta cooperación no redundará en un beneficio para una totalidad sinérgica si se funda únicamente en cuestiones reducibles a la acción individual.

Por tanto, desde la concepción propuesta del bien intrínseca y genuinamente común ya no cabe entender al individuo como “átomo” sino primeramente en un trasfondo holístico de interacción intersubjetiva. Porque los individuos se tejen desde los mimbres de la intersubjetividad y conforman sus identidades y elecciones particulares con relación a ese trasfondo intersubjetivo. La concepción de sociedad civil emergente del reconocimiento de bienes irreductiblemente comunes pone en valor el nexo inextricable del individuo con otros individuos de modo que la acción común trasciende la visión agregativa de

individuos e incide en el espacio compartido de lo irreductiblemente común.

No obstante, sería erróneo pensar que la crítica al atomismo conduce a una visión colectivista de la sociedad civil que anula la libertad individual impidiendo el pluralismo y la diversidad. Más bien, de lo que se trata es de reafirmar la libertad del individuo en el marco del reconocimiento de bienes intrínsecamente comunes. Con ello se superan los presupuestos atomistas del individualismo egoísta de pensarse aislado y confrontado al resto de la sociedad y se da paso a una concepción de la sociedad civil donde los intereses comunes son adecuadamente alumbrados y reconocidos como condición de posibilidad de la participación y realización personal en la sociedad civil.

BIBLIOGRAFÍA

- Albareda, L. y Sison, A. J. G. (2020). “Commons Organizing: Embedding Common Good and Institutions for Collective Action. Insights from Ethics and Economics”, *Journal of Business Ethics*, 166, pp. 727-743. <https://doi.org/10.1007/s10551-020-04580-8>.
- Aristóteles (1970). *Política*. Instituto de Estudios Políticos.
- Aristóteles (1999). *Ética a Nicómaco*. Instituto de Estudios Políticos.
- Bentham, J. (1962). “Tracts on Poor Laws and Pauper Management”, *The words of Jeremy Bentham*. Vol. 8, Russell & Russell, pp. 369-439.
- Bollier, D. y Helfrich, S. (2015). “Overture”, en D. Bollier y S. Helfrich (Eds.), *Patterns for commoning*. Levellers Press, pp. 1-12.
- Cornes, R. y Sandler, T. (1996). *The Theory of Externalities, Public Goods and Club Goods*. Cambridge University Press.
- Cortina, A. (2009). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Nobel.
- Cruz, M. y García, A. (2013). “Horizontes de lo común: sujetos y comunidades post-identitarios”, *Isegoría*, 49, pp. 373-376. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2013.049.00>.
- De Angelis, M. (2017). *Omnia sunt Communia: On the commons and the transformation to postcapitalism*. The University of Chicago Press.
- Deneulin, S. y Townsen, N. (2007). “Public goods, global public goods and the common good”, *International Journal of Social Economics*, 34 (1-2), pp. 19-36. <https://doi.org/10.1108/03068290710723345>
- González, G. (2015). “Bienes comun(al)es y bien común. Una propuesta de descolonización”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 20, núm. 69, pp. 35-52.

- Gracia, J. (2010). “Posibilidad de un individualismo holista”, *Isegoría*, 42, pp. 199-213. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2010.i42.691>
- Gracia, J. (2012). “¿Lo justo versus lo bueno? Sobre «lo justo» en la filosofía de Charles Taylor”, *Pensamiento*, 257, pp. 413-426.
- Gracia, J. y Tamarit, I. (2021). “Education as a common good from capability approach”, *Journal of Philosophy of Education*, 55, pp. 817-828. <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12575>
- Hardin, G. (1968). “The tragedy of the commons”, *Science*, 162 (1), pp. 1243-1248. <https://doi.org/10.1126/science.162.3859.1243>
- Hess, C. H. y Ostrom, E. (2003). “Introduction”, en C. H. Hess y E. Ostrom (Eds.), *Understanding knowledge as a commons*. MIT Press.
- Hussain, W. (2018). “Common Good”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/common-good/> [consultado: 7 de julio de 2021]
- MacIntyre, A. (1984). *After virtue. A Study of Moral Theory* (2ª edición). University of Notre Dame Press.
- Offe, C. (2001). “Wessen Wohl ist das Gemeinwohl?”, en Lutz Wingert and Klaus Günther (eds.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit: Festschrift für Jürgen Habermas*. Suhrkamp, pp. 459-488.
- Olson, M. (1965). *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge University Press.
- Ostrom, E. (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press.
- Ostrom, E. y Nagendra, H. (2010). “Governing the commons in the new Millennium: a Diversity of institutions for natural Resource Management”, en Ilka y Andreas Ruby, *Re-Inventing Construction*. Ruby Press, pp. 380-387.
- Pakaluk, M. (2001). “Is the common good of political society limited and instrumental?”. *The Review of Metaphysics*, 55 (1), pp. 57-94.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, M. (2020). “After civility as a lost faculty: brief aristotelian-contractualist theoretical debate”, *Otrosiglo. Revista de Filosofía* 4 (2), pp. 86-106. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4436629>.
- Sandel, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.
- Sandel, M. (2016). *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* DeBolsillo.
- Sandel, M. (2020). *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?* Debate.
- Samuelson, P. A. (1954). “The Pure Theory of Public Expenditure”. *Review of Economics and Statistics*, 36-4, November, pp. 387-389.
- Schwan, A. (1995). “Gemeinwohl”, in *Staatslexikon: Recht, Wirtschaft und Gesellschaft*. Herder, vol. 2, p. 859.
- Taylor, C. (1989). *Source of the Self*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (1997a). “La irreductibilidad de los bienes sociales”, *Argumentos filosóficos*. Paidós, pp. 175-198.
- Taylor, C. (1997b). “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo”, *Argumentos filosóficos*. Paidós. pp. 239-268.
- Unesco (2015). *Replantear la educación. ¿Hacia un bien común global?* Unesco.
- Watzlawick, P., Beavin, J. y Jackson, D. (1989). *Teoría de la comunicación humana. Interacciones patologías y paradojas*. Barcelona: Herder.
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.