

Derechos humanos y buen vivir

Sobre la necesidad de concebir los derechos desde una visión relacional¹

María Eugenia Rodríguez Palop

Profesora titular de Filosofía del Derecho de la Universidad Carlos III de Madrid

Resumen: La filosofía del buen vivir ha de vincularse a la convivencialidad, el cuidado y las ontologías relacionales así como a una idea de la justicia y los derechos que no puede ser ajena a nuestras diferentes concepciones de la vida buena. El buen vivir exige una deliberación moral narrativa en la que los bienes comunes y relacionales, la solidaridad y las responsabilidades compartidas (y graduadas) ocupen un lugar central, por lo que no se armoniza fácilmente con la conceptualización proto-liberal de los derechos humanos que hemos heredado de la Modernidad. De hecho, sólo una visión relacional de los derechos es compatible con la defensa del bien común y las exigencias del buen vivir.

Palabras clave: derechos humanos, buen vivir, reformulación de derechos, derechos relacionales

Aunque no es mi intención aquí definir de manera acabada lo que se entiende por 'buen vivir', ni entrar tampoco en el análisis de las diferentes interpretaciones que se han hecho de esta cosmovisión, quiero aclarar que el buen vivir no exige tanto apostar por desarrollos alternativos, asociados al crecimiento, al productivismo y el consumismo, como, sobre todo, por articular alternativas al desarrollo de corte posdesarrollistas.² Tales alternativas se relacionan, entre otras cosas, con la convivencialidad (una propuesta elaborada por Ivan

¹ Este artículo se publicó originalmente en la revista *PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global*, núm. 128, pp. 39-48.

² Vid. E. Gudynas, «El postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa» en G.C. Delgado Ramos (coord.), *Buena vida, buen vivir: Imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, Colección Debate y Reflexión, CEIICH-UNAM, 2014, p. 68 (pp. 61-95). Hay diferentes maneras de entender el 'buen vivir' o el 'vivir bien' en las que no me voy a detener ahora. En Ecuador, se ha reproducido en estos últimos años, una gran literatura sobre el buen vivir. Véase, por ejemplo, A. Acosta, *Buen Vivir. Sumak kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*, AbyaYala, Quito, 2012; E. Gudynas, *El malestar moderno con el Buen Vivir: reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo*, CAAP, Quito, 2013, y M. Le Quang y T. Vercoutère, *Ecosocialismo y Buen vivir. Diálogo entre dos alternativas al capitalismo*, Instituto de Altos Estudios Nacionales, Quito, 2013.

Illich ya en los años 70),³ la ética del cuidado y las ontologías relacionales; ontologías en las que se asume que la plenitud personal solo puede alcanzarse en armonía con la comunidad social y ecológica, entendida esta última en un sentido amplio (relaciones con los animales no humanos y con la naturaleza). Cuando se habla de ontologías relacionales se pretende subrayar precisamente esta interdependencia, esta interconexión, entre el mundo individual, social y natural, así como la relevancia del entramado de afectos y creencias que esta interconexión genera, y a los que se considera también, como veremos, 'bienes' relacionales.

Entre las aportaciones que se han señalado como esenciales al paradigma del buen vivir, se ha destacado tanto el feminismo crítico y cultural como la ecología radical de carácter biocéntrico (la ecología profunda o *deep ecology*), pero, a mi juicio, tanto el buen vivir como la concepción relacional de los derechos que pretendo defender aquí, no requieren asumir los presupuestos de la ecología profunda y resultan compatibles con el antropocentrismo débil de los sectores más críticos de la ecología social y política. La ecología profunda habla, por ejemplo, de los Derechos de la Naturaleza (incorporados, como sabemos, a la Constitución ecuatoriana) y, a mi modo de ver, plantear que la Naturaleza puede ser sujeto de derechos no resulta compatible con el discurso de los derechos humanos, ni aun cuando se entiendan, como es mi caso, en su concepción relacional y no clásica. Evidentemente, esto no significa que los seres humanos sean los únicos sujetos de valor, que el hombre sea la medida de todas las cosas, o que la naturaleza esté 'ahí fuera' para satisfacer nuestros deseos y necesidades subjetivas y cuantitativas, lo único que niega es que pueda establecerse un paralelismo entre los seres humanos y su entorno, como se pretende desde algunas posturas biocéntricas, o amalgamarlos (por ser imposible conceptualmente) con los animales no humanos y la naturaleza en su conjunto.⁴

³ Véase I. Illich, «La convivencialidad», en *Obras reunidas*, vol. I, Fondo Cultura Económica, México, 2006, pp. 369-530.

⁴ Desde luego, como señala E. Gudynas, en la conceptualización del buen vivir, han sido esenciales los aportes de los diferentes saberes indígenas. «Entre los más conocidos aportes para el buen vivir se encuentran las ideas del *sumak kawsay* de los kichwas de Ecuador, y el *suma qamaña* de los aymara de Bolivia. Otros ejemplos en el mismo sentido se encuentran en las ideas de *ñande reko* de los guaraníes, el *shiir waras* de los ashuar de la Amazonia ecuatoriana, e incluso para los mapuches del sur de Chile hay similitudes con su *kume morgen*» («El postdesarrollo como crítica y el buen vivir como alternativa», en G.C. Delgado Ramos (coord.), *op. cit.*, p. 84). Sin embargo, no puede negarse tampoco que esta cosmovisión ha estado presente también en la cultura occidental a través de la concepción aristotélica de 'eudaimonía', por ejemplo, o de la defensa secular que se ha hecho del bien común, y que hoy viene reforzada por la corriente decrecentista y por el movimiento de justicia ambiental, entre otros. Como nos recuerda S. Álvarez Cantalapiedra, «la cooperación en la búsqueda del bien común ha estado presente en casi todas las iniciativas que, a lo largo del siglo XIX y hasta la primera guerra mundial, fueron surgiendo en Europa como respuesta a las consecuencias sociales que se iban desprendiendo del desarrollo industrial capitalista. Desde los planteamientos de los llamados socialistas utópicos –con la idea de Henri de Saint Simon sobre la "sociedad de productores", las "cooperativas" de Robert Owen o el "falansterio" de Fourier– hasta las propuestas de estatización de los medios de producción que Marx y Engels plantean en el *Manifiesto Comunista*, pasando por las comunidades campesinas que defienden los narodnikis o "populistas" rusos, la "comuna" de París en 1871, las comunas anarquistas concebidas como municipios autónomos que se unen a otros distritos por el principio federativo hasta llegar a los "consejos obreros", que se definen como una forma de democracia en el lugar de trabajo. En la actualidad reaparece en las iniciativas por una "economía solidaria" y en la defensa de una "economía del bien común", y subyace en la mayoría de las propuestas procedentes del ecologismo, el feminismo, las comunidades indígenas y campesinas y, en general, de aquellos movimientos que perciben la contradicción entre las relaciones capitalistas y las condiciones que garantizan la reproducción de la vida humana» (en

Dicho esto, si relacionamos el buen vivir con alternativas al desarrollo y no con desarrollos alternativos, hemos de concluir que no se trata de vivir mejor para progresar, ni siquiera, simplemente, de vivir con menos. Buen vivir es vivir bien, en el sentido aristotélico del término, sin dañar ni a los otros ni a la naturaleza. O sea, que el concepto de buen vivir no puede equipararse con el de bienestar, aunque no lo excluya, y no mide únicamente los niveles de consumo o ingresos alcanzados, ni el grado en el que accedemos a determinados bienes y servicios. De hecho, desde el buen vivir lo que se critica precisamente es la ideología clásica del bienestar asociada al desarrollo, el progreso lineal, al crecimiento y al consumo.

Pues bien, evidentemente, si el buen vivir es el vivir bien aristotélico a nadie se le escapa el perfeccionismo moral que esta idea podría entrañar o, en su caso, el riesgo de moralismo legal que tendríamos que afrontar en caso de implementarla en el ámbito público. ¿Es perfeccionista defender el buen vivir? ¿Debe el Estado ser neutral respecto de las diferentes concepciones de la vida buena?

La discusión sobre el buen vivir y nuestra concepción de la vida buena. Justicia, derechos y buen vivir

En 1993, Rawls publicó un libro titulado *Liberalismo político* en el que remodelaba su teoría de la justicia en algunos aspectos. Rawls reconocía que las personas, en sus vidas privadas, a menudo sentían afectos, devociones y lealtades que formaban parte de su identidad, y que tenían convicciones religiosas, filosóficas y morales que les resultaban insoslayables. De este modo, Rawls asumía que los individuos tenían ataduras morales inevitables en cuanto individuos, pero seguía insistiendo, sin embargo, en que tales ataduras no debían ser consideradas en la definición de su identidad como ciudadanos. O sea, que al debatir sobre la justicia y los derechos, según Rawls, debían dejarlas aparte para argumentar desde el punto de vista de 'una concepción política de la persona', independiente de la concepción de la vida buena que sostuviera cada uno personalmente.⁵

Pero, ¿es acaso posible separar ambas identidades? ¿Podemos tener una identidad como agentes morales y actuar en el ámbito público como si no la tuviéramos? Y si pudiéramos hacerlo, ¿por qué habríamos de hacerlo? Rawls sostiene que debemos proceder así para preservar el pluralismo razonable que existe en nuestro mundo en lo que se refiere a la vida buena; que en las sociedades democráticas modernas se discrepa por cuestiones morales y religiosas, y que tales discrepancias ni se pueden, ni se deben evitar. Es decir, no solo es que el Estado no debe hacer suya ninguna concepción particular de lo bueno sino que ni siquiera los ciudadanos deben introducir sus convicciones, lealtades y apegos en el debate público sobre la libertad y los derechos. En este debate sólo deben esgrimirse argumentos de los que quepa esperar razonablemente que puedan ser aceptados por todos los ciudadanos.

«Economía política de las necesidades y caminos (no capitalistas) para su satisfacción sostenible», *Revista de Economía Crítica*, núm. 16, segundo semestre 2013, pp. 187-188, nota 28 (pp. 167-194)).

⁵ *El liberalismo político*, [trad. A. Doménech], Crítica, Barcelona, 2004.

Sin embargo, esta concepción de la identidad es más que cuestionable. La idea misma de que es posible desvincular al individuo del ciudadano tiene tintes ideológicos indudables, como los tiene la separación tajante entre autonomía privada y autodeterminación colectiva, o entre intereses privados y públicos. Discutir sobre la vida buena y sobre el buen vivir resulta inevitable y es, además, razonable y deseable.

Para empezar, y como digo, puede cuestionarse el presupuesto sobre la identidad/naturaleza humana que late tras el binomio Kant-Rawls, según el cual, como agentes morales, no estamos definidos por nuestros fines, sino únicamente por nuestra capacidad de escoger. Vaya, que lo que nos define es lo que escogeríamos para nosotros si pudiésemos abstraernos de nuestras metas. Si lo que uno es en sí mismo precede a sus fines, lo que es debido tendrá que preceder a lo que se tenga por un bien, de modo que la justicia puede desligarse conceptualmente de las concepciones de la vida buena.

Sin embargo, por un lado, este presupuesto supone apostar por una concepción de la identidad personal psicológica y antropológicamente extraña, y por otro, exige aceptar una concepción estratégica e instrumental de la racionalidad que resulta inconsistente y contraproducente.⁶ Yo no creo que pueda eludirse una concepción narrativa de la identidad propia, ni que sea posible renunciar a una racionalidad comunicativa. El hombre está inserto en una comunidad de hablantes que comparte, como mínimo, el interés de llegar a un acuerdo sobre cuestiones comunes, y, por lo mismo, ha de afrontar la discusión acerca de la existencia y la definición de lazos sociales e historias compartidas.⁷ La reflexión y la deliberación moral están ligadas a la adscripción, a ser parte de algo, y consiste más en interpretar la historia de nuestra vida en relación con los otros que en ejercer nuestra voluntad como seres autointeresados. Deliberar sobre lo que es un bien para mí implica reflexionar sobre lo que es un bien para las comunidades a las que mi identidad está ligada, de ahí la importancia de la teoría relacional y de la visión relacional de los derechos a la que después aludiré.

Por lo demás, es evidente que no siempre se pueden zanjar las cuestiones referentes a la justicia y a los derechos sin resolver cuestiones morales sustantivas, ni cuando, es posible, resulta razonable o deseable.⁸ No se llega a una sociedad justa solo con garantizar la libertad de elección, como Rawls supone. Para llegar a una sociedad justa también hemos de razonar juntos sobre el significado de la vida buena (creando, por supuesto, una cultura pública que acoja las discrepancias), porque, como señala M. Sandel, «la justicia no solo trata de la manera debida de distribuir las cosas. Trata también de la manera debida de valorarlas».⁹ No es suficiente, por tanto, con un liberalismo igualitario de corte rawlsiano,

⁶ He desarrollado esta tesis en mi artículo «La sinrazón de la razón como estrategia. Razones a favor de la racionalidad de los agentes morales», *Derechos y Libertades*, núm. 27, 2012, pp. 175-206.

⁷ Hace tiempo que se teoriza sobre fórmulas muy diversas para superar los problemas de la acción colectiva que se planteaban, por ejemplo, en la tragedia de los comunes (Garret Hardin), el dilema del prisionero o la lógica de la acción colectiva (Mancur Olson).

⁸ Siempre puede decirse que la apuesta kantiana-rawlsiana es una idea regulativa, un presupuesto contrafáctico, pero incluso así resulta más racional cuestionarla que aceptarla sin más. De este asunto me ocupé en mi artículo «La sinrazón de la razón como estrategia. Razones a favor de la racionalidad de los agentes morales», citado más arriba.

⁹ En *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, Debate, Madrid, 2011, p. 296.

con la libertad y la igualdad redistributiva; una sociedad justa exige también una política de cohesión social y de participación pública, una cultura de la solidaridad y del bien común.

Esto no significa, por supuesto, que la desigualdad no sea un problema esencial, vinculado, además, al de la necesidad de mantener la cohesión social y de preservar los bienes comunes. Está claro que una brecha excesiva entre ricos y pobres, una sociedad dividida en 'clases', socava la solidaridad que la ciudadanía democrática requiere, deja vacíos los lugares públicos de encuentro, y acaba por corroer el sentido de las virtudes cívicas y el tejido social.¹⁰ Es más, en las sociedades desiguales no hay espacio para el reconocimiento mutuo, de modo que es más fácil que triunfe la dialéctica amigo-enemigo y se justifiquen las actitudes depredadoras. La desigualdad desactiva la propia idea de bienes comunes y relacionales.

En definitiva, no se trata únicamente de garantizar libertades individuales y redistribuir después la riqueza a fin de garantizar el acceso privado al consumo (esto es necesario pero no suficiente), sino de apostar por el fortalecimiento de un espacio público en el que puedan discutirse nuestras ataduras morales, nuestros afectos, lealtades y convicciones morales; un espacio, en definitiva, para debatir sobre nuestra concepción de la vida buena y el buen vivir.

Evidentemente, esto supone asumir que la política, siguiendo a Aristóteles en su *Política*, no debe eludir el compromiso moral, sino que debe implicarse en un continuo diálogo sobre el mismo, cultivando, de este modo, las virtudes cívicas, los lazos sociales y la formación de una identidad comunitaria tanto en sentido sincrónico como diacrónico. Cultivando, fundamentalmente, un sentido de la responsabilidad compartida que se deriva de la existencia de vidas entrelazadas (también en sentido temporal) y que negaría rotundamente cualquier individualista moral. Para el individualista ser libre es estar sujeto solo a las obligaciones que voluntariamente hago mías, de modo que lo que les deba a otros se lo debo solo en virtud de algún acto de consentimiento y/o reciprocidad y, en ningún caso, de vínculos o historias comunes.¹¹ Cualquier otra cosa supone una violación de derechos individuales o una limitación perfeccionista de las libertades. Ni hay una identidad colectiva, ni debe haberla, y, por lo tanto, los ciudadanos no tienen obligaciones políticas, estrictamente hablando.¹²

Pues bien, está claro que el dilema solidaridad *versus* derechos individuales existe; que, según cómo, podrían violarse derechos individuales en nombre del buen vivir y el bien común, pero la cuestión es que si admitimos que tal dilema moral existe, lo que admitimos es que la discusión sobre el buen vivir tiene peso moral y que, en consecuencia, todo no puede resolverse al estilo liberal, mediante el consentimiento o la voluntad. Nuestras narraciones dan sentido a nuestras elecciones, y no puede eludirse, sino que debe

¹⁰ *Ibidem*, p. 301.

¹¹ «En la medida en que los hijos estén obligados a ayudar incluso a unos malos padres, la exigencia moral sobrepasará seguramente lo que pide la ética liberal de la reciprocidad y el consentimiento» (*Ibidem*, p. 257).

¹² Para una crítica a esta postura, véase el citado libro de M. Sandel, pp. 241 y ss. y, por supuesto, A. MacIntyre en *Animales racionales y dependientes. Porqué los seres humanos necesitamos las virtudes* [trad. B. Martínez de Murguía], Paidós, Buenos Aires-México, 2001 o en, su ya clásico, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2004.

garantizarse, el debate acerca de nuestra concepción de la vida buena, de nuestro sentido de la identidad, y de lo que, en definitiva, consideramos buen vivir y bienes comunes. No se puede discutir sobre justicia, ni sobre derechos, dejando al margen *a priori* un reto semejante.

Reformular los derechos. De una visión estratégica a una visión relacional de los derechos humanos

Si hablamos de justicia y de derechos, y no desligamos ese discurso de la concepción de la vida buena, como se pretende desde la visión del buen vivir, si asumimos una deliberación moral narrativa en la que los bienes relacionales, la solidaridad y las responsabilidades compartidas (y graduadas) ocupen un lugar central, parece claro que habremos de renunciar a la conceptualización proto-liberal de los derechos humanos que hemos heredado de la Modernidad.

Puede decirse, muy brevemente, que esta concepción clásica de los derechos se ha apoyado:

- a) En el egoísmo como presupuesto racional; en una concepción instrumental y estratégica de la racionalidad; y en un código moral que ha girado, fundamentalmente, alrededor del principio de la autonomía privada (entendido a la manera ilustrada).
- b) En el individualismo moral y en la patrimonialización de los derechos; en una definición de los derechos como instrumentos defensivos (derechos autonomía-como triunfos) estrictamente subjetivos.
- c) En la jerarquización de los derechos, a fin de dotar de prioridad absoluta a los derechos civiles frente a los derechos políticos (que favorecen la participación y el debate) y los derechos sociales (esenciales para lograr la redistribución de la riqueza y mantener la cohesión social).

La cuestión es que, si esto es así, parece obvio que el buen vivir no puede armonizarse con este discurso de los derechos y exigiría su reformulación. Sin poderme detener en el análisis, esta exigencia pasaría por:

- a) Mostrar las insuficiencias de una idea instrumental de la racionalidad (también llamada estratégica o de medios) como concepto único y total de racionalidad. La especificación de la razón como un fenómeno subjetivo (en sentido particular o psicológico) mediante el que se logra poner en marcha un cálculo matemático de minimización de costes y maximización de beneficios, o la selección de los medios más eficaces para lograr ciertos fines, no puede agotar la definición de la racionalidad que, en mi opinión, no encaja plenamente en el simple ámbito de la instrumentalidad.¹³

¹³ En este terreno, es inevitable aludir a la aportación de Weber que, aunque opta por la racionalidad formal (instrumental) frente a la sustantiva (orientada a fines éticos), asume que la primera, desgajada de la segunda, posee un potencial sumamente dañino. De hecho, el propio Weber parece poner en cuestión la distinción

- b) Demostrar que la de un sujeto maximizador de intereses egoístas es una presunción irracionalista en la concepción misma de la racionalidad estratégica, dado que el egoísmo es inconsistente (no puede proporcionar una orientación consistente para la elección del egoísta o no puede hacerlo en todos los casos) y/o es contraproducente (no sirve para la realización de los intereses mejores del egoísta). De hecho, paradójicamente, el uso instrumental de la razón parece indicar que lo más racional es optar por un principio no egoísta de decisión.
- c) Señalar que si el egoísmo se compadece mal con la racionalidad, no puede ser la base de ninguna teoría moral aceptable, ni, por tanto, de ninguna concepción de los derechos humanos. Aunque pudiera hablarse de razones de autointerés para aceptar restricciones a la satisfacción del propio interés, esto, por sí solo, no permite al egoísta adoptar un punto de vista moral. De hecho, no parece plausible pasar de la racionalidad estrictamente estratégica a la teoría moral si uno no incorpora un universo de fines, es decir, ciertas concepciones de la vida buena, que no son ni pueden ser estrictamente subjetivas, ni se pueden definir, en ningún caso, de forma monológica. La definición de nuestros fines pasa necesariamente por un diálogo acerca de lo que entendemos por buen vivir y en el que, por supuesto, debería apreciarse, en línea con Seyla Benhabib, al «otro concreto».¹⁴
- d) Reivindicar la autodeterminación colectiva, las relaciones de interdependencia y ecoddependencia, frente a una concepción reificada de la autonomía privada, y pasar, claro, de una racionalidad puramente estratégica a una racionalidad comunicativa.¹⁵ Los derechos no deberían ser concebidos como cotos vedados, en favor de la protección y la garantía de intereses privados, sino como frutos de una reflexión democrática no excluyente, en la que también pueda debatirse sobre nuestras concepciones de la vida buena.¹⁶ Por tal razón, debe subvertirse la jerarquización de los derechos, precisamente para empoderar a los derechos políticos y sociales, frente a los derechos civiles.
- e) Defender una concepción de los derechos como puentes para el diálogo (no sólo esos derechos como pistolas que resultan coherentes con la idea del egoísmo como presupuesto racional) y que su ejercicio puede contribuir, por tanto, a la conformación y

conceptual pura entre la esfera formal y la material, si bien admite la utilidad práctica y la necesidad de tal distinción y establece algunas matizaciones de interés (en *La acción social: ensayos metodológicos*, trad. M. Faber-Kaiser y S. Giner, Península, Barcelona, 1984, pp. 68-69 y pp. 72-76, y en *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 20-21).

¹⁴ Véase *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y postmodernismo* [trad. G. Zadunaisky], Gedisa, Barcelona, 2006, pp. 171 y ss. Estos asuntos los he trabajado en mi artículo «La sinrazón de la razón como estrategia. Razones a favor de la racionalidad de los agentes morales», ya citado.

¹⁵ Véase a este respecto la extensa obra de J. Habermas, a la que he dedicado el capítulo IV de mi libro *La nueva generación de derechos humanos. Origen y justificación*, Dykinson/Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 2002 (2ª ed. ampliada, 2010) y el capítulo 7 de mis *Claves para entender los nuevos derechos humanos*, Los Libros de La Catarata, Madrid, 2011.

¹⁶ Aunque no puedo detenerme en esto, entiendo que la participación de esta deliberación colectiva es una obligación no objetable (una exigencia racional). Al respecto, puede verse la obra habermasiana y las tesis que Apel también desarrolla, por ejemplo, en *Estudios de ética* [trad. C. de Santiago y revisión de E. Garzón Valdés y R. Zimmerling], Alfa, Barcelona, 1986.

el fortalecimiento de una identidad común, así como a la preservación de nuestros bienes relacionales.¹⁷ Las relaciones (reales y potenciales) con los demás y con la naturaleza, podrían constituir en sí mismas un bien común digno de protección. De hecho, lo que hace que un bien se convierta en común es la práctica que el bien produce y define, la práctica sociopolítica del *commoning*, la práctica de compartir y cuidar, así como las relaciones sociales y las funciones que tal práctica genera.¹⁸

- f) Pasar de una concepción estrictamente individual de la responsabilidad a la articulación de responsabilidades compartidas y graduadas, asumiendo que la solidaridad (sincrónica, diacrónica e interespecie) es una exigencia moral y que en la sociedad del buen vivir ha de ser, además, un principio jurídico-político.¹⁹ Es decir, un principio que dé lugar a la imposición de deberes positivos y negativos (acción y omisión) / generales y especiales (los que hemos contraído con aquellos con los que compartimos una identidad y una historia, a partir de lazos que no hemos elegido). La solidaridad que aquí se está defendiendo está inescindiblemente unida a la rendición de cuentas una vez superada tanto esa visión lineal del tiempo que sobrevalora el presente,²⁰ como las barreras de la especie. Hay que transitar del 'tribunal de la conciencia' al juicio político, a la exigencia moral y política de 'responder con y frente a los otros'.
- g) Vincular el discurso de los derechos y el de las necesidades básicas. Si apuesto por debilitar el discurso clásico de la racionalidad estratégica y el de la autonomía privada es, entre otras cosas, porque asumo nuestra radical vulnerabilidad, y porque entiendo la normalidad de la dependencia.²¹ Es decir, porque me parece necesario eliminar su estigma negativo y concebirla como un rasgo necesario y universal de las relaciones humanas. De ahí que considere esencial conectar las prioridades éticas (la justicia y los derechos) con el aprendizaje moral como fruto de la reflexión, el diálogo y la experiencia; que apueste por un discurso contextual y narrativo de la identidad personal y colectiva, que tiene que ver con nuestra historia compartida (un aprendizaje moral, insisto, continuamente destilado en un proceso comunicativo y en un diálogo con los 'otros').

¹⁷ Para una definición de bienes relacionales, en la que no puedo detenerme, véase M. Bonaiuti, «A la conquista de los bienes relacionales», en Colectivo Revista *Silence: Objetivo decrecimiento*, Leqtor, Barcelona 2006, p. 42-43; R. Ramírez Gallegos, *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo*, IAN, Quito, 2012, p. 27-28 y 37, y J. Riechmann, «Hacia un ecologismo epicúreo», G. C. Delgado Ramos (coord.), *op. cit.*, p. 22.

¹⁸ Véase I. Zubero, «De los comunales a los commons: la peripecia teórica de una práctica ancestral cargada de futuro», *Documentación Social*, núm. 165, 2012, pp. 15-48.

¹⁹ A la conceptualización de la solidaridad como principio jurídico-político he dedicado una buena parte del capítulo IV de mi libro *La nueva generación de derechos humanos. Origen y justificación*, y el capítulo 8 de mis *Claves para entender los nuevos derechos humanos*, ambos citados más arriba.

²⁰ Si la solidaridad puede ser una exigencia moral y un principio que tiene que ver con la continuidad del tiempo (una idea de la filosofía clásica), podrían imponerse tanto nuestros deberes con las generaciones futuras, al menos para evitar acciones y omisiones irreversibles, como con las generaciones pasadas, mediante una adecuada política de la memoria. Este último punto lo he tratado en mi artículo «Justicia Retributiva y Justicia Restaurativa (Reconstructiva). Los derechos de las víctimas en los procesos de reconstrucción», en AA.VV., *Justicia para la convivencia*, Universidad de Deusto (Bilbao), 2012, pp. 21-47.

²¹ Sobre este asunto, véase, J. C. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York, 1993, y J. A. White y J. C. Tronto, «Political Practices of Care: Needs and Rights», *Ratio Juris*, núm. 17, 2004, p. 426.

De ahí también que, en esta construcción, las necesidades no puedan desligarse de los bienes relacionales, y las deudas de vínculo (plusvalías afectivas). Y de ahí, finalmente, que entienda que es urgente hacer visible y conferir valor público tanto a las actividades de cuidado como a las mujeres que las protagonizan, así como redistribuir tales actividades entre los diferentes miembros que componen la sociedad, sean hombres o mujeres. Las personas no son autónomas y autosuficientes, sino dependientes y necesitadas, por lo que la actividad de cuidado ha de ser definida como una virtud cívica y como un deber público.

- h) Defender una ética de la responsabilidad y del cuidado que se apoya en la interdependencia y que, como digo, puede encontrar en las mujeres sus mejores adalides. La ética de la responsabilidad apoya las pretensiones morales en el sufrimiento del sujeto, y no en el principio de autonomía privada; descansa en el reconocimiento de las necesidades personales, así como en la ponderación de principios, y en su adecuación al caso concreto. En este paradigma, los problemas morales exigen una solución más contextual y narrativa, y se margina el discurso formal y abstracto propio de los derechos clásicos. La ética de la responsabilidad mira hacia el futuro, procurando salvaguardar las relaciones, por lo que es estructuralmente dialógica e intersubjetiva. De lo que se trata es de responder a las necesidades ajenas y de rendir cuentas frente a los 'otros' (se distingue así del concepto de 'culpa', del 'tribunal de la conciencia'), por lo que tiene inevitablemente una dimensión pública.²² En fin, lo más importante es preguntarse: ¿ante quién somos responsables? Y la respuesta ha de ser 'ante los que sufren'. Y ello aunque la responsabilidad no es un gesto reactivo, y 'no se debe pensar bajo la figura de la deuda',²³ sino que ha de ser entendida como una exigencia irrenunciable de la racionalidad.
- i) Y, para terminar, aunque no tengo espacio para profundizar en esta tesis, insisto en que las mujeres son hoy las verdaderas garantes de este giro hacia una ética de la responsabilidad y una teoría relacional de los derechos, dada su experiencia psicosocial y el aprendizaje moral que de ella han extraído. La experiencia heterónoma de las mujeres, su experiencia relacional (las relaciones interpersonales son constitutivas de su identidad como mujeres), su radical vulnerabilidad, les ayuda a priorizar el sufrimiento del 'otro concreto', a valorar la importancia de la empatía, a reforzar los vínculos, y a vincular derechos y necesidades. Como señala A. Facchi, la autonomía de las mujeres no solo ha sido limitada por factores contingentes, sino constitutivamente inalcanzables, precisamente porque se ha construido con instrumentos conceptuales y dispositivos jurídicos que se apoyan en su negación.²⁴ Por esta razón, no sólo se trata de superar los límites –formales y empíricos– que se les han impuesto, sino de replantear la concepción misma del principio de autonomía.²⁵ La experiencia de esa

²² Véase M. Cruz. «Cuando son muchas las voces», *Isegoría*, núm. 29, 2003, p. 7.

²³ *Op. cit.*, p. 11.

²⁴ A. Facchi, «Derechos de las mujeres y derechos humanos: un camino entre igualdad y autonomía» [trad. M. E. Rodríguez Palop], *Derechos y Libertades*, núm. 25, 2011, pp. 55-86.

²⁵ El debate ya clásico entre C. Pateman y C. Shalev (C. Pateman, *The Sexual Contract*, Polity Press, 1988; C. Shalev, *Birth Power*, Yale U.P., 1989) puso claramente de manifiesto las diferentes concepciones de la autonomía personal que se mantenían desde el feminismo. La teoría feminista incorpora y reelabora desde hace años una crítica clásica al paradigma de los derechos, fundado en una visión atomista de la sociedad, en

autonomía negada y el aislamiento que las mujeres han sufrido en el ámbito privado, invisibilizado y/o inferiorizado, es lo que las capacita para liderar una teoría relacional de los derechos basada en la preservación de los bienes relacionales; bienes que ellas se han ocupado de producir, reproducir y mantener. Hoy esto es ya una evidencia para la 'economía del cuidado', sobre la que han llamado la atención muchas pensadoras feministas,²⁶ así como para una buena parte de las representantes del feminismo cultural.²⁷

una concepción contractual de las relaciones sociales, y en una antropología individualista. Para un debate sobre las diversas nociones de autonomía, cfr. *The Inner Citadel, Essays on Individual Autonomy*, ed. by J. Christman, Oxford U.P., 1989, algunos de los artículos que se recogen en C. Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política* [trad. C. Castells], Paidós, Barcelona, 1996, o el artículo de A. Facchi, «Derechos de las mujeres y derechos humanos: un camino entre igualdad y autonomía», ya citado.

²⁶ Véase, por ejemplo, C. Carrasco, «El cuidado como eje vertebrador de una nueva economía», *Cuadernos de relaciones laborales* vol. 31, núm. 1, 2013 (monográfico sobre *Los cuidados entre el trabajo y la vida*) (puede consultarse en <http://revistas.ucm.es/index.php/CRLA/article/view/41627/39688>), o su libro, C. Borderías y T. Torns (eds.), *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2011. Y en esta línea, puede citarse también a A. Pérez Orozco, Graham-Gibson o S. Federici.

²⁷ En esta órbita o similar, se sitúan autoras tan relevantes en el ámbito internacional como C. Gilligan, V. Held, N. Noddings, J. Tronto, T. Pitch, S. Federici, E. Wolgast, M. Minow y A. Baier, por citar a la más representativas.