

**REFORMULAR LOS DERECHOS HUMANOS  
DESDE UNA VISIÓN RELACIONAL.  
EL FIN DE LA INMUNIDAD Y LA AUTOSUFICIENCIA**

*RETHINKING HUMAN RIGHTS FROM A RELATIONAL PERSPECTIVE.  
THE END OF INMUNITY AND COMPLACENCY*

MARÍA EUGENIA RODRÍGUEZ PALOP  
*Universidad Carlos III de Madrid*

Fecha de recepción: 24-7-16  
Fecha de aceptación: 14-10-16

**Resumen:** *La reformulación de los derechos humanos desde una visión relacional exige asumir ciertos presupuestos racionales, morales, antropológicos, sociológicos, políticos y éticos, que no siempre son compatibles con la concepción clásica de los derechos. La relectura de los derechos desde una visión relacional está vinculada, de hecho, a una auténtica transformación cultural, de percepción y de sensibilidad, que tiene en las mujeres sus mejores referentes.*

**Abstract:** *The reformulation of human rights from a relational point of view requires taking certain rational, moral, anthropological, sociological, political and ethical positions, which are not always compatible with the classical conception of rights. Rereading rights from a relational view is linked, in fact, to a real cultural transformation, perception and sensitivity, which have in women its best references.*

**Palabras clave:** visión relacional, bienes relacionales, bienes comunes, concepciones de la vida buena, feminismo cultural

**Keywords:** relational vision, relational goods, commons goods, conceptions of the good life, cultural feminism.

Concediéndonos en este momento un trazo grueso, y sin la pretensión de analizar el asunto en profundidad, puede decirse que la concepción clásica de los derechos humanos se ha apoyado tradicionalmente:

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).

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.

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).

Pues bien, el giro relacional de los derechos exige revisar esta construcción, y pretende hacerlo empezando por el principio: por la propia subjetivización de la razón y el egoísmo como presupuesto racional, porque, entre otras cosas, se asume que la de un sujeto maximizador de intereses egoístas es una presunción irracionalista en la concepción misma de la racionalidad estratégica. Ya en su momento analicé las razones por las que el egoísmo no puede proporcionar una orientación consistente para la elección del egoísta o no puede hacerlo en todos los casos; las razones por las que resulta inconsistente, y, además, contraproducente, dado que no sirve para la realización de los intereses mejores del egoísta. En ese momento también me detuve a examinar porqué no me parecía plausible saltar de la racionalidad estrictamente estratégica a una teoría moral que pudiera servir de fundamento a los derechos, ya que para articular semejante teoría hacía falta incorporar un universo de fines, es decir, ciertas concepciones de la vida buena, que no podían ser estrictamente subjetivas, ni definirse, en ningún caso, de forma monológica<sup>1</sup>. De manera que ahora no voy a insistir más en este punto, solo voy a señalar que esta teoría moral engancha con una reconceptualización de la razón como razón dialógica, contextualizada y dinámica, en la que no se pierda de vista que somos sujetos “relacionales”, con experiencias particulares, capaces de (re)construirnos a nosotros mismos como sujetos racionales inter/ecodependientes. Una teoría moral que pasa por reformular el principio de autonomía privada como referente moral reivindicando su faceta relacional y señalando la relevancia que en ella tienen tanto los bienes relacionales como una política de lo común; una teoría que finalmente exige arti-

---

<sup>1</sup> Vid. mi artículo: “La sinrazón de la razón como estrategia. Razones a favor de la racionalidad de los agentes morales”, *Derechos y Libertades*, num. 27, 2012, pp. 182-183.

cular una ética del cuidado y la rendición de cuentas porque todo entramado relacional lleva consigo, necesariamente, la asunción de ciertos vínculos de responsabilidad<sup>2</sup>. Lo que quiero hacer en estas páginas es adentrarme en algunos de estos últimos puntos con algo más de detenimiento.

## 1. DERECHOS, PRÁCTICAS RELACIONALES Y AUTONOMÍA RELACIONAL

La visión relacional de los derechos exige reivindicar nuestras relaciones de interdependencia y ecodpendencia; la autodeterminación colectiva frente a una concepción reificada de la autonomía privada, y pasar, claro, de una racionalidad puramente estratégica a una racionalidad comunicativa<sup>3</sup>. En esta construcción los derechos no deben 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, como veremos, también pueda debatirse sobre nuestras concepciones de la vida buena<sup>4</sup>. Y es por esta razón, entre otras, por la que tiene que subrayarse la relevancia de los derechos políticos y sociales, porque son estos derechos los que fomentan la participación pública y la cohesión social. Como decía Dewey<sup>5</sup> hace ya algunos años, aquí los derechos políticos no son relevantes porque proporcionen un mecanismo para ponderar equitativamente todas las preferencias

---

<sup>2</sup> No hay que olvidar que el concepto normativo de autonomía siempre se identificó con la ciudadanía activa de los varones, sustentada en una concepción estratégica e instrumental de la racionalidad, mientras toda manifestación de irracionalidad, emotividad, dependencia o relacionalidad se desplazó, en un contrato social-(hetero)sexual hacia la ciudadanía pasiva de las mujeres. Vid. C. PATEMAN, *The Sexual Contract*, Polity Press, 1988 y M. WITTIG, "On the Social Contract", *The Straight Mind and other essays*, Beacon Press, Boston, 1992, pp. 33-45. Vid. B. RODRÍGUEZ RUIZ: "¿Identidad o autonomía? La autonomía relacional como pilar de la ciudadanía democrática", *AFDUAM (Anuario de Filosofía del Derecho. Universidad Autónoma de Madrid)*, num. 17, 2013, pp. 75-104.

<sup>3</sup> Vid. 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 edición ampliada, 2010) y el capítulo 7 de mis *Claves para entender los nuevos derechos humanos*, Los Libros de La Catarata, Madrid, 2011.

<sup>4</sup> Aunque no puedo detenerme en esto, entiendo que la participación en 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.

<sup>5</sup> Vid. J. DEWEY en *Democracia y educación: una introducción a la filosofía de la educación*, trad. L. Luzuriaga, Ediciones Morata, 2004.

individuales, sino porque facilitan una forma de organización social que alimenta y sostiene las capacidades de cada uno, así como las responsabilidades colectivas y la formación y garantía del bien común.

En fin, lo cierto es que, en este esquema, que tengamos derecho a un bien no depende únicamente de que tal derecho exprese un interés o una voluntad individual conformada autónomamente, sino también del juicio moral que, tanto individual como relacionalmente, nos suscite el bien a cuya protección se dirija el derecho.

Es más, la importancia de los derechos no reside tanto en que con ellos logremos defender las pretensiones de un individuo o las de una comunidad; su fuerza moral no deriva ni de los fines individuales, ni de los valores compartidos, a los que pudiera responder, sino del modo en que fomentan la discusión acerca de la valía moral de los fines que promueven.

Dicho de una manera más clara: si la autonomía y los derechos individuales han de protegerse en una sociedad dada es porque satisfacen o promueven algún bien humano de importancia en el seno de una práctica relacional, pero “[E]l hecho de que tal bien sea o no valorado como tal o se encuentre implícito en las tradiciones de la comunidad no sería un factor decisivo”<sup>6</sup>.

En esta línea, por ejemplo, lo que Sandel propone es que nos pronunciemos sobre la calidad moral de las elecciones autónomas, y que garanticemos el principio de autonomía porque con él conseguimos proteger elecciones virtuosas o instituciones sociales consideradas moralmente buenas. La tolerancia crítica (*judgemental toleration*) que Sandel defiende, evalúa nuestras prácticas relacionales y las tolera o las rechaza según la conclusión que se extraiga respecto de su valor moral (es decir, precisamente respecto de aquello que la tolerancia liberal querría dejar entre paréntesis). O sea, una vez más, que si los derechos individuales se protegen no es porque den cobertura a una voluntad o un interés individual que merece protección en cuanto tal, sino porque con ellos se estimula el debate acerca de lo que consideramos bueno. Y ello porque, como dice Macintyre, no es posible buscar el bien propio sin buscar también el bien de todos los que participan en el magma de relaciones de reciprocidad continuadas en las que nos movemos: “el individuo no puede tener una buena comprensión práctica de su propio bien o su florecimiento, separado e independiente del florecimiento del conjunto entero de las relaciones sociales en

---

<sup>6</sup> M. SANDEL, *Filosofía política. Ensayos sobre la moral en política*, trad. A. Santos Mosquera, Marbot Ediciones, Barcelona, 2008, p. 330.

las que se ubica [...] Los individuos logran su propio bien solo en la medida en que los demás hacen de ese bien un bien suyo [...]”<sup>7</sup>.

Evidentemente, esto no significa que el bien individual esté sometido al bien común, ni a la inversa; lo que quiere decir es que el individuo es el que, libremente, asume o no los bienes de la comunidad como bienes propios. En otras palabras, la decisión sobre la importancia que tiene que tener en la vida de una persona un determinado bien no puede ser independiente de las decisiones que se adopten sobre la importancia de ese bien en el espacio relacional al que pertenece, de manera que si alguien está excluido de la citada deliberación se reduce el alcance y la eficacia de su capacidad individual para tomar decisiones sobre sí mismo<sup>8</sup>.

En este marco conceptual, es innegable la importancia que tiene manejarse con un concepto de autonomía que, en su dimensión normativa, resida en nuestra capacidad de convertirnos en objeto de (auto)reflexión crítica situada, esto es, en participar de lo común desde la perspectiva de alguna/s de nuestras relaciones sin dejar por ello de mantener una cierta “distancia” respecto de ellas. Una distancia reflexiva (ejercida por cada sujeto dentro de su red relacional) que se conciba en términos circulares porque las distintas perspectivas relacionales siempre interaccionan entre sí en mayor o menor grado. La dimensión normativa de esta autonomía relacional se concreta, de hecho, en procesos discursivos auto-creativos que discurren en marcos relacionales cambiantes y dinámicos<sup>9</sup>.

Así contemplada, la persona autónoma no aparece necesariamente en tensión con sus contextos relacionales, pero tampoco se diluye, en clave comuni-

---

<sup>7</sup> A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, trad. B. Martínez de Murguía, Paidós, Barcelona, 2001, p. 128.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 165. Según MACINTYRE, para incorporar las relaciones de reciprocidad por medio de las cuales es posible alcanzar la realización de bienes individuales y comunes, en el orden político y social: a) tiene que garantizarse la deliberación racional compartida, el acceso de todos a las formas institucionalizadas de deliberación y a los procedimientos para tomar decisiones, que han de ser, a su vez, objeto de deliberación; b) ha de invocarse tanto el mérito como la necesidad, de forma que este orden no solo sea justo para quienes se consideran oficialmente independientes; c) debe concederse voz, en condiciones de igualdad, a quienes ejercen un razonamiento limitado o incluso a los que carezcan de él (reconocer la dependencia). Vid. A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, *cit.*, pp. 153-154.

<sup>9</sup> Sobre la dimensión creativa de la autonomía relacional, vid. J. NEDELSKY, *Law's Relations. A Relational Theory of Self, Autonomy and Law*, Oxford University Press, New York, 2011, pp. 158-199.

tarista, en tales contextos (no se trata de sustituir todos los procesos creativos por procesos interpretativos)<sup>10</sup>. Lo que la autonomía relacional asume es que somos el resultado de nuestras sinergias relacionales, en permanente estado de (re)generación, fruto de un continuo proceso de reflexión, revisión y diálogo entre las diversas relaciones de las que formamos parte, sin reducirnos a parámetros identitarios esencialistas o estáticos. La autonomía relacional convierte así a cada persona en protagonista de su propio proceso de (re)generación auto-creativa, con capacidad para rechazar cualquier forma de control heterónomo o adscripción coercitiva<sup>11</sup>, pero interiorizando que todos nos constituimos como sujetos en un contexto de inter/ecodependencia<sup>12</sup>.

En definitiva, la concepción relacional de la autonomía es inseparable de la de interdependencia, de la intersubjetividad y el diálogo, porque, como Taylor subraya a menudo, el reconocimiento mutuo se da en la experiencia del nosotros, entendida como una experiencia dialógica de identidad<sup>13</sup>. “No queda espacio –pues– para la ficción omnipotente de la autosuficiencia, para la libertad autoadjudicada y expropiadora del individuo propietario”<sup>14</sup>. Es en este sentido en el que también afirma A. Baier que “las personas son esencialmente segundas personas” [...] “vienen después y antes de otras personas”<sup>15</sup> [...] “Las personas son esencialmente sucesoras, herederas de otras personas que las formaron y cuidaron de ellas”<sup>16</sup>. Y de este modo se pasa de la conciencia cartesiana racionalista a la “autoconciencia”, a una conciencia que se (re)conoce en relación con otras personas: “Mi primer concepto de mí misma es como el referente de “tú”, pronunciado por alguien a quien yo me voy a dirigir como “tú””<sup>17</sup>.

<sup>10</sup> Vid. D.T. MEYERS, *Being yourself. Essays on identity, Action and Social Life*, Rowan & Littlefield Publishers, Inc., New York, 2004, pp. 203-224.

<sup>11</sup> Vid. B. RODRÍGUEZ RUIZ: “¿Identidad o autonomía? La autonomía relacional como pilar de la ciudadanía democrática”, cit., pp. 75-104.

<sup>12</sup> Por esta razón, entre otras, reivindica D.T. MEYERS la necesidad de analizar con detenimiento el contexto social de referencia y los procesos de socialización de cada quien, a fin de comprender mejor las posibilidades de la autonomía como competencia (en *Self, Society, and Personal Choice*, Columbia University Press, New York, 1989, pp. 135-136).

<sup>13</sup> Vid. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. A. Lizón, Paidós, Barcelona, 2006, y, en esta línea, J.L. NANCY, *Ser singular plural*, trad. A. Tudela Sancho, Arena Libros, Madrid, 2006.

<sup>14</sup> M. GARCÉS, *Un mundo común*, Bellaterra, Barcelona, 2013, p. 50.

<sup>15</sup> Vid. A. BAIER, *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1985, p. 77.

<sup>16</sup> Op. cit., p. 85.

<sup>17</sup> Op. cit., p. 89.

Evidentemente, cuando se habla aquí de “relaciones” no solo se habla de las relaciones concretas que cada uno entabla a lo largo de su vida (como un ejercicio de consentimiento y reciprocidad), sino también de las relaciones no-nominales que tenemos con sujetos a los que no identificamos por sus nombres sino por la posición en el contexto en el que actuamos; relaciones estandarizadas y lazos no escogidos que también son relevantes en la conformación de las *opciones relacionales* que abonan la noción de autonomía<sup>18</sup>.

Como veremos, la autonomía relacional, así entendida, encuentra buen acomodo en la experiencia vital de las mujeres y ha sido muy bien acogida por ciertos sectores feministas. De hecho, la reformulación del principio de autonomía ha tenido una importancia indudable para las mujeres, que siempre se han visto englobadas de forma muy ambigua en su alcance discursivo<sup>19</sup>.

## 2. LA AUTONOMÍA RELACIONAL Y LA ÓPTICA DE LAS MUJERES

Como sabemos, la autonomía, la idea liberal del yo constituyente (que se autodetermina, se autodefine y se autoelige) y del yo elector racional independiente y reflexivo, ha sido muy cuestionada desde ciertas teorías feministas que han visto en este concepto un individualismo extremo y una naturaleza antisocial; un ego separado y separable de cualquier contexto social cuyas relaciones no afectan a su esencia<sup>20</sup>. Es más, como señala M. Garcés, si la idea del reconocimiento ha adquirido una gran relevancia ética y política en estos años es porque ha dado respuesta a una doble insuficiencia: el yo

---

<sup>18</sup> Vid. a este respecto: S. ÁLVAREZ: “La autonomía personal y la autonomía relacional”, *Anal. filos.* vol. 35, num. 1, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, mayo 2015 [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-96362015000100002](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-96362015000100002)

<sup>19</sup> Vid. Ch. Di STEFANO, “Problemas e incomodidades a propósito de la autonomía: algunas consideraciones desde el feminismo”, C. CASTELLS (comp.): *Perspectivas feministas en teoría política*, trad. C. Castells, Paidós, Barcelona, 1996, p. 77.

<sup>20</sup> Vid. C. KELLER, *From a Broken Web: Separation, Sexism and Self*, Beacon Press, Boston, 1986, p. 9. Para una crítica del modelo atomista del yo, vid. E.H. WOLGAST, *The Grammar of Justice*, Cornell University Press, Ithaca, 1987. La identificación total entre autonomía y libertad individual ha provocado el rechazo de algunos sectores feministas que han visto en la autonomía así entendida una parte del problema de subdiscriminación que sufren las mujeres. Vid. L. BARCKLAY, “Autonomy and the social self”, en C. MACKENZIE y N. STOLJAR (eds.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, Oxford University Press, 2000, pp. 52-71 y J. NEDELSK, *Law's Relations. A Relational Theory of Self, Autonomy and Law*, cit., p. 42.

descarnado del ciudadano-consumidor, y la centralidad del proletariado que dejó en la sombra otras experiencias de opresión, como la de las mujeres<sup>21</sup>.

En esta órbita de crítica constructiva, se entiende que las mujeres necesitan un concepto y un ideal de autonomía que no asuma este yo unitario original, fragmentado y separado, ni ignore sus necesidades. Porque esta concepción masculina y masculinizante de la autonomía conlleva la consideración de las mujeres como “otros” potencialmente heterónomos, de manera que, finalmente, para ellas la autonomía acaba formando parte del problema y no de la solución. El yo masculino es un yo separado y liberado de las relaciones<sup>22</sup>, y el objetivo ahora no es tanto el de sustituirlo como el de criticarlo como referente de independencia y autogobierno autónomo<sup>23</sup>.

En la línea feminista en la que se sitúan estas posiciones, la vida psicológica empieza con y en la vinculación, y no con la separación. El yo es inexorablemente, y no coyunturalmente, un yo social construido dentro de una matriz relacional de intercambios, de modo que la diferenciación no es separación sino una forma particular de estar conectado con los otros; la diferenciación se da en un contexto de relación, por lo que no puede constituir el centro de la noción del yo. Las relaciones contractuales, jerárquicas, se sustituyen por relaciones entendidas como redes creadas por el cuidado, la atención y la respuesta<sup>24</sup>. Así, Chodorow habla de “autonomía relacional y no reactiva” y sustituye la idea de separación por la noción de “distintividad segura”<sup>25</sup>. De hecho, la diferenciación se da únicamente sobre la base de un continuo empático.

<sup>21</sup> Vid. M. GARCÉS, *Un mundo común*, cit., p. 45.

<sup>22</sup> Vid. C. KELLER, *From a Broken Web: Separation, Sexism and Self*, cit., pp. 13 y 26 y M. FINEMAN, *The Autonomy Myth. A Theory of Dependency*, The New Press, Nueva York, 2004. Para una desmitificación del principio de autonomía construido desde la órbita liberal, vid. A. de MIGUEL, *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Cátedra, Madrid, 2015.

<sup>23</sup> Vid. Ch. Di STEFANO, “Problemas e incomodidades a propósito de la autonomía: algunas consideraciones desde el feminismo”, cit., p. 67.

<sup>24</sup> Vid. N. CHODOROW, “Gender, Relation, and Difference in Psychoanalytic Perspectives”, *Feminism and Psychoanalytic Theory*, York University Press, New Haven, 1989, p. 107. Vid. también N. CHODOROW, *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley, 1978 y C. GILLIGAN, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women’s Development*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.

<sup>25</sup> En “Gender, Relation, and Difference in Psychoanalytic Perspectives”, cit., p. 107. Para un análisis de la autonomía relacional en esta misma línea, vid. D.T. MEYERS, *Self, Society, and Personal Choice*, cit., pp. 192-202, y L. CODE, *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.



También Benhabib realiza una crítica a las teorías universalistas del contrato social desde Hobbes a Rawls, por considerar que en esa tradición el *self* (yo) moral es un ser “desarraigado y desincardinado”<sup>26</sup> que, además, se revela con los atributos de la experiencia masculina. Frente al otro generalizado<sup>27</sup>, un sujeto racional y abstracto, con derechos y deberes, se alza el otro concreto<sup>28</sup>, considerado en sus especificidades e identidades. Ese *self* autónomo es un ser vinculado cuya identidad se constituye a partir de las elecciones que hace como agente finito, concreto y ubicado. Hablamos, pues, de una identidad narrativa porque, como señala Honneth, nuestro proyecto de realización personal depende de nuestra capacidad de (re)conocer y (re)construir una relación de reconocimiento con el mundo, y sin tal reconocimiento, no es posible ni la autoconsciencia, ni la autoestima<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> S. BENHABIB, “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista”, en S. BENHABIB Y D. CORNELLA: *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayo sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*, trad. de A. Sánchez, Alfons el Magnànim, Valencia, 1990, pp. 126-127.

<sup>27</sup> “El punto de vista del otro generalizado nos demanda considerar a todos y cada uno de los individuos como seres racionales, con los mismos derechos y deberes que desearíamos concedernos a nosotros mismos. Al asumir este punto de vista hacemos abstracción de la individualidad y la identidad concreta del otro”. Nuestra relación con el otro se rige por las normas de *igualdad formal y reciprocidad* (S. BENHABIB, “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista”, cit., p. 136). Vid. también *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y postmodernismo*, trad. G. Zadunaisky, Gedisa, Barcelona, 2006.

<sup>28</sup> “El punto de vista del otro concreto, por el contrario, nos demanda considerar a todos y cada uno de los seres racionales como un individuo con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional concretas. Al asumir este punto de vista hacemos abstracción de lo que constituye lo común. Intentamos comprender las necesidades del otro, sus motivaciones, qué busca y cuáles son sus deseos”. Nuestra relación con el otro se rige por las normas de *equidad y reciprocidad complementaria* (S. BENHABIB: “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista”, cit., p. 136). Vid. también I.M. YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, trad. de S. Álvarez, Cátedra, Madrid, 2000.

<sup>29</sup> Vid. *La lucha por el reconocimiento*, trad. M. Ballester, Crítica, Barcelona, 1997. Por supuesto, en estas relaciones de reconocimiento y en los procesos de autoconsciencia subsiguientes intervienen también factores socioeconómicos que no podemos eludir. Así, como aseguran Ch. LAVAL y P. DARDOT en *La nueva razón del mundo* (trad. A. Díez, Gedisa, Barcelona, 2013, capítulo 9), el capitalismo ha generado el tipo de individuo que le corresponde; una subjetividad contable que obliga a los individuos a competir continuamente entre sí. En su engranaje, el individuo se concibe a sí mismo como capital humano que debe aumentar indefinidamente. También M. HARDT y A. NEGRI señalan que la producción es biopolítica; que el capitalismo produce subjetividad, y que la lucha por el control o la autonomía pasa por una producción colectiva y revolucionaria del común (en *Commonwealth*, Akal, Cuestiones de

En definitiva, si desde la visión relacional de los derechos lo que se pretende es reconceptualizar la autonomía y la libertad como relación, y no como autosuficiencia, inmunidad, separación, o fragmentación, es evidente que las mujeres tienen mucho que decir a este respecto, y esto es lo que se pretende destacar desde las citadas posiciones feministas. Es más, si la condición existencial de la separación no es universal, ni es universalmente compartida, si no es la condición existencial de las mujeres, los derechos no pueden tomarla como base ni como fundamento<sup>30</sup>.

En fin, aunque sobre esto volveré más adelante, es conveniente aclarar ahora que la libertad se concibe aquí como la singularidad de toda existencia relacional<sup>31</sup>; liberarse es crear y transformar colectivamente nuestras condiciones de existencia, desarrollar la capacidad de coimplicarse en un mundo común<sup>32</sup>. Como Dewey señalaba en algunos de sus textos más clásicos, ser libre es participar en una vida común poniendo en práctica nuestras capacidades distintivas<sup>33</sup>.

De modo que, en esta construcción, si los derechos tienen relevancia no es tanto porque capaciten a los individuos para perseguir sus propios fines

---

Antagonismo, Madrid, 2011, capítulo 5.3). Vid. a este respecto: C. RENDUELES, *Sociofobia*, Capitán Swing, Madrid, 2013 o L.E. ALONSO y C.J. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Los discursos del presente; un análisis de los imaginarios sociales contemporáneos*, Siglo XXI, Madrid, 2013, para quienes nuestros imaginarios están subordinados a “aquel que identifica y convierte la lógica del beneficio privado y el intercambio mercantil sin trabas en la razón humana misma” (op. cit., p. 20). En fin, como dice Dumont, la configuración ideológica moderna ha sido la del individualismo, pero la de un individuo que se ha desvelado finalmente tan autosuficiente como impotente (vid. L. DUMONT: *Essais sur l'individualisme*, Seuil, Paris, 1983). En línea con algunas de estas ideas, y desde una óptica feminista, se sitúa el libro de A. de MIGUEL, *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, ya citado, o el de S. FEDERICI, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2010 y N. FRASE:, *Fortunas del feminismo*, trad. C. Piña Aldao, Traficantes de Sueño, Madrid, 2015.

<sup>30</sup> Vid. A. FACIO: “Hacia otra teoría crítica del Derecho”, en L. Fries y A. Facio (comp. y selección), *Género y Derecho*, LOM Ediciones, La Morada, Santiago, 1999, pp. 31-32. Para un tratamiento del concepto de “autonomía relacional”, vid. D.T. MEYERS en *Self, Society, and Personal Choice*, cit., y en *Being yourself. Essays on identity, Action and Social Life*, cit., C. MACKENZIE y N. STOLJAR (eds.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, cit., y J. CHRISTMAN, “Relational Autonomy, Liberal Individualism, and the Social Constitution of Selves”, *Philosophical Studies*, num. 117, 2004, pp. 143-164.

<sup>31</sup> Vid. R. ESPOSITO, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, trad. Alicia García Ruiz, Herder, Barcelona, 2009, p. 108.

<sup>32</sup> Vid. M. GARCÉS, *Un mundo común*, cit., pp. 141 y ss.

<sup>33</sup> Vid. J. DEWEY en *Democracia y educación: una introducción a la filosofía de la educación*, trad. L. Luzuriaga, Ediciones Morata, Madrid, 2004.

sino porque fortalecen las relaciones, los vínculos que liberan, los bienes relacionales y los bienes comunes; una red sin la que no podríamos ni discutir ni definir sobre aquello que consideramos un bien digno de protección.

### 3. REIVINDICAR LOS VÍNCULOS QUE LIBERAN: BIENES RELACIONALES Y BIENES COMUNES

Como ya se ha apuntado, una visión relacional de los derechos exige defender una concepción de los derechos como puentes para el diálogo cuyo ejercicio pueda contribuir a la conformación y el fortalecimiento de nuestros bienes comunes, así como a la preservación de nuestros bienes relacionales, bajo el presupuesto de que las relaciones, reales y potenciales, con los demás y con la naturaleza, podrían constituir en sí mismas un bien digno de protección. De hecho, si 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<sup>34</sup>, existe una relación conceptual íntima entre bienes relacionales, bienes comunes, y una determinada (auto)concepción de las prácticas relaciones y la vida buena. Vamos a detenernos unos minutos aquí.

#### 3.1. Los bienes relacionales: el fin de la inmunidad y la autosuficiencia

Como sugieren algunos economistas y sociólogos, parece claro que uno de los factores más importante que existen para vivir una vida “buena” (una vez satisfechas las necesidades básicas) son las relaciones con los demás, y en la medida en que tales relaciones resultan satisfactorias pueden ser consideradas como “bienes relacionales” (el amor, la amistad, la participación en la vida pública, el trabajo no alienado, el disfrute de la naturaleza...) <sup>35</sup>. En estos

---

<sup>34</sup> Vid. I. ZUBERO, “De los comunales a los *commons*: la peripecia teórica de una práctica ancestral cargada de futuro”, *Documentación Social*, num. 165, 2012, pp. 15-48.

<sup>35</sup> El concepto de bienes relacionales fue acuñado por MARTHA NUSSBAUM en 1986 - *The fragility of goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, 1986. Hoy, como referentes de esta idea, puede mencionarse también a P.P. DONATI (*Introduzione alla sociologia relazionale*, Angeli, Milano, 1986), B. GUI (“Éléments por une définition d’économie communautaire”, *Notes et Documents*, n° 19-20, pp. 32-42, 1987) y C. UHLANER (“‘Relational goods’ and participation: Incorporating sociability into a theory of rational action”, *Public Choice*, vol. 62, num. 3, pp. 253-285, 1989). Todo ello sin olvidar que, ya en su momento, las éticas modernas de Hume, Smith, Mill y Schopenhauer arrojaron

casos se habla del componente afectivo de las relaciones humanas al que, en un sentido aristotélico, se le otorga un valor en sí mismo; es decir, se asume que ciertas relaciones entre los sujetos constituyen un bien en sí mismo que, por definición, no puede ser instrumentalizado. Y ello porque, entre otras cosas, y a diferencia de los bienes públicos o privados, los bienes relacionales sólo pueden disfrutarse por mutuo acuerdo y respeto, y son apreciados únicamente en la medida en que generan una reciprocidad compartida<sup>36</sup>.

“Por *bienes relacionales* –explica el economista Mauro Bonaiuti– entiendo ese tipo peculiar de ‘bienes’ de los que no se puede disfrutar aisladamente sino únicamente en el marco de una relación entre el que ofrece y el que demanda, como por ejemplo los servicios a las personas (cuidados, bienestar, asistencia) pero también los servicios culturales, artísticos y espirituales-religiosos”<sup>37</sup>. Una demanda específica de calidad de vida que, en definitiva, no se puede satisfacer únicamente a través de la producción de una cantidad mayor de bienes tradicionales; una demanda de atención, de cuidados, de conocimientos, de participación, de nuevos espacios de libertad y espiritualidad, que exige, ante todo, mantener y cuidar los ligámenes sociales.

Así, “[...]los bienes relacionales –dice R. Ramírez Gallegos– son aquellos bienes que solo puedo ‘poseer’ en un acuerdo con otro; aquellos bienes que tienen componentes afectivos y comunicativos; aquellos bienes que no tienen un precio de mercado sino que son valorados porque responden a una necesidad subjetiva de interacción, aquellos bienes que son co-consumidos y co-producidos al mismo tiempo por los sujetos involucrados; aquellos bienes que sólo pueden ser disfrutados en la medida en que involucren un potencial de reciprocidad; aquellos bienes en que la relación, por sí misma, constituye un bien”<sup>38</sup>.

Y, finalmente, en esta misma línea, F. Ovejero y J. Riechmann identifican con los bienes relacionales las siguientes propiedades: (a) su materia prima

---

algunas luces para determinar la relación que existía entre los sentimientos y la acción moral –la compasión, la benevolencia, la simpatía y la caridad–, y esta es una relación que también puede traerse a colación aquí.

<sup>36</sup> Vid. P.P. DONATI, “La crisis del Estado Social y la emergencia del tercer sector: hacia una nueva configuración relacional”, *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*, num. 5, 1997, pp. 15-36.

<sup>37</sup> M. BONAÏUTI, “A la conquista de los bienes relacionales”, *Colectivo Revista Silence: Objetivo decrecimiento*, Leqtor, Barcelona, 2006, pp. 42-43.

<sup>38</sup> R. RAMÍREZ GALLEGOS, *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo*, IAEN, Quito, 2012, pp. 27-28 y p. 37.

es el tiempo, y se producen sin costes económicos; (b) su elaboración es una actividad compartida y placentera en sí misma; (c) se consumen en el mismo instante en que se producen; (d) se consumen conjugadamente (el consumo de unos no excluye el que otros puedan consumirlos a su vez)<sup>39</sup>. Podrían caracterizarse por: a) la relevancia de la identidad de las personas implicadas, b) la reciprocidad, c) la simultaneidad, d) la emergencia, e) la gratuidad (requieren una motivación intrínseca que tiene que ver con la relación misma; son bienes, no mercancías).

De manera que, vistos así, no parece raro que la generación de bienes relacionales forme parte de lo que algunos consideran una vida verdaderamente buena<sup>40</sup>. Es más, como diría Nussbaum, hablamos de componentes especialmente frágiles no solo de la vida buena<sup>41</sup> sino también de la felicidad<sup>42</sup>.

Pues bien, aun con todo, aun siendo una parte de nuestra concepción de la vida buena, o quizá por eso mismo, la discusión sobre los bienes relacionales ha sido expresamente excluida del ámbito público y, por supuesto, también del espacio político. Y uno de los esfuerzos mayores que pueden rescatarse por revertir semejante tendencia ha sido el de la filosofía del Buen Vivir que se ha desarrollado en los últimos años en algunos países de Latinoamérica y que ha sido una dinamizadora indudable del discurso de lo relacional<sup>43</sup>.

El Buen Vivir se apoya en la convivencialidad (una propuesta elaborada por Ivan Illich en los años 70<sup>44</sup>), la ética del cuidado y las ontologías re-

---

<sup>39</sup> Vid. F. OVEJERO LUCAS, *Mercado, ética y economía*, Icaria, Barcelona, 1994, pp. 40-42 y J. RIECHMANN, "Hacia un ecologismo epicúreo", 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. 22.

<sup>40</sup> Vid. R. RAMÍREZ GALLEGOS, *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo*, cit., p. 27, L. BRUNI, *El precio de la gratuidad*, trad. A. Galindo García, Ciudad Nueva, Madrid, 2008, P.P. DONATI y R. SOLCI, *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011, y P.P. DONATI, "Relational Goods and Their Subjects: The Ferment of New Civil Society and Civil Democracy", *Recerca: Revista de Pensament i Anàlisi*, num. 14, 2014, pp. 19-46.

<sup>41</sup> Vid. *The fragility of goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, cit.

<sup>42</sup> Vid. L. BRUNI, *L'economia la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma, 2004.

<sup>43</sup> Aunque no puede negarse 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.

<sup>44</sup> Vid. I. ILLICH, "La convivencialidad", *Obras reunidas*, vol. I, Fondo Cultura Económica, México, 2006, pp. 369-530.

lacionales que asumen 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 tanto esta interdependencia, esta interconexión, entre el mundo individual, social y natural, como la relevancia del entramado de afectos y creencias que esta interconexión genera, y a los que se considera también, y como hemos visto, bienes relacionales. Así que Buen Vivir es vivir bien, en el sentido aristotélico del término, sin dañar ni a los otros ni a la naturaleza, y no puede equipararse sin más con el bienestar, aunque no lo excluya, dado que 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<sup>45</sup>, y se cuestiona la ecuación crecimiento-bienestar desde alternativas postdesarrollistas y antiproductivistas<sup>46</sup>. No voy a detenerme en esta propuesta ahora, pero me interesa mencionarla porque es evidente que conecta bien con lo que vengo exponiendo.

En resumen, puede decirse que los bienes relacionales son vínculos que ponen de manifiesto nuestras carencias, nuestra vulnerabilidad y nuestra inter/ecodependencia<sup>47</sup>. Esto es, que somos seres finitos, vulnerables, inacabados, que estamos en continuidad con otros, y tenemos que ser continuados; que nuestra experiencia es la de vivir inmersos en un entorno concreto y en

---

<sup>45</sup> Vid. sobre esta cuestión, mi artículo: "Derechos humanos y buen vivir. Sobre la necesidad de concebir los derechos desde una visión relacional", *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, num. 128, 2015, pp. 39-49.

<sup>46</sup> Como señala S. ÁLVAREZ CANTALAPIEDRA, "por un lado, al cuestionar el "Buen vivir" los fundamentos de la civilización industrial capitalista, se muestra como una categoría que encaja perfectamente dentro de las propuestas y enfoques críticos del capitalismo y del desarrollo basado en el extractivismo y el consumismo; por otro, es una invitación a pensar en la vida buena, que a diferencia de la felicidad (algo "privado" y "psicológico", no siempre conectado directamente con las condiciones sociales y naturales de la existencia), se basa en un puñado de elementos básicos que el Estado debería promover y que los ciudadanos tienen el derecho de disfrutar y desarrollar: salud, seguridad (física o económica), respeto, libertad para actuar con autonomía, armonía con la naturaleza, lazos afectivos con los demás y la comunidad" (en "Economía política de las necesidades y caminos (no capitalistas) para su satisfacción sostenible", *Revista de Economía Crítica*, num. 16, segundo semestre 2013, p. 186, nota 26 (pp. 167-194)).

<sup>47</sup> L. BRUNI describe el bien relacional como una herida potencial que nos expone a la ambivalencia del vínculo, en *La ferita dell'altro*, Il margine, Trento, 2007.

un nudo de relaciones<sup>48</sup>. Y es el inacabamiento, la vulnerabilidad y la dependencia, lo que nos desposee de toda inmunidad y toda autosuficiencia (de ahí, una vez más, la necesidad de reformular el principio de autonomía privada para rescatar su dimensión relacional).

Es importante destacar que en esta construcción el “nosotros” no es un sujeto en plural sino “el sentido del mundo entendido como las coordenadas de nuestra actividad común, necesariamente compartida”. Esto es, frente a la unión/separación, lo que se alza es la continuación, los vínculos que enlazan nuestras vidas singulares<sup>49</sup>. Por consiguiente, lo que aquí llamamos la comunidad no es aquello que pone en relación a determinados sujetos, ni un sujeto amplificado, sino el ser mismo de la relación; no es un ser común, sino el modo de ser en común<sup>50</sup>. “[...]la comunidad no es aquello que protege al sujeto clausurándolo en los confines de una pertenencia colectiva, sino más bien aquello que lo proyecta hacia afuera de sí mismo, de modo que lo exponga al contacto, incluso al contagio, con el otro”<sup>51</sup>

Como señala Esposito, en este caso, la comunidad rompe las barreras protectoras de la identidad individual frente a la inmunidad, que las reconstruye de forma defensiva y ofensiva contra todo elemento externo que venga a amenazarla. La inmunidad “reconduce a la particularidad de una situación definida precisamente como algo que se sustrae a la condición común [...] Cuando la inmunidad, aunque sea necesaria para nuestra vida, es llevada más allá de cierto umbral, acaba por negarla, encerrándola en una suerte de jaula en la que no solo se pierde nuestra libertad, sino también el sentido mismo de nuestra existencia individual y colectiva”<sup>52</sup>. O sea, que, curiosamente, lo mismo que salvaguarda el cuerpo individual, social y político, es lo que impide su desarrollo, y, sobrepasado cierto punto, amenaza con destruirlo<sup>53</sup>.

---

<sup>48</sup> Se trata de esa intercorporeidad a la que se refiere M. GARCÉS en *Un mundo común*, cit., pp. 131-135, siguiendo la estela de autores como Heidegger o Agamben.

<sup>49</sup> Vid. M. GARCÉS, *Un mundo común*, cit., p. 30.

<sup>50</sup> Vid. J.L. NANCY, *La comunidad desobrada*, trad. P. Perera, Arena Libros, Madrid, 2007 y G. AGAMBEN, *La comunidad que viene*, trad. J.L. Villacañas y C. La Rocca, Pre-Textos, Valencia, 2006.

<sup>51</sup> R. ESPOSITO, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, cit., p. 16. Vid. J. DERRIDA, *Políticas de la amistad*, trad. P. Peñalver, Trotta, Madrid, 1998.

<sup>52</sup> R. ESPOSITO, *Comunidad, inmunidad y biopolítica* cit., p. 17. Vid. del mismo autor: *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, trad. L. Padilla López, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2005.

<sup>53</sup> El proceso de inmunización puede deslizarse hacia una especie de enfermedad autoinmune que ataca al propio cuerpo y lo destruye. Vid. sobre este asunto, D. HARAWAY,

En definitiva, las prácticas relacionales son constitutivas de nuestro ser humano, como lo es la individualidad, de manera que la comunidad funciona en este marco como una idea regulativa, una idea de la razón, sin la que ni siquiera podemos pensarnos a nosotros mismos (algo que el propio Kant asumía<sup>54</sup>). Y lo que une a la comunidad es un magma de relaciones, una deuda, un don que estamos obligados a retribuir. *Comunitas* deriva de *munus*, que significa don y obligación frente a otro, deber recíproco de dar, nos dice Esposito<sup>55</sup>. Por tanto, es el cuidado y no el interés lo que está en la base de las relaciones que conforman la comunidad, porque solo el cuidado la hace conceptualmente posible, viable y sostenible.

Por eso no es extraño que los bienes relacionales sean propios de una “economía del compartir”<sup>56</sup> y una pieza clave en la denominada “economía del cuidado” sobre la que han llamado la atención muchas pensadoras feministas<sup>57</sup>, porque, entre otras cosas, fortalecen los vínculos liberadores haciendo valer nuestras deudas de vínculo y señalando el modo en que nos aprovechamos de la plusvalía afectiva de los otros (*las otras*).

---

*Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, trad. M. Talens, Cátedra, Madrid, 1995 y P. SLOTERDJIK, *Esferas III. Espuma. Esferología plural*, trad. I. Reguera, Siruela, Madrid, 2006.

<sup>54</sup> Sobre estas cuestiones, se han detenido no pocos clásicos de la filosofía: PLATÓN (*República*, I, V, VII), ARISTÓTELES (*Política*, y *Ética a Nicómaco*, I, V, VIII), TOMÁS DE AQUINO (*Summa Teológica*, I, II, q. 90; *De regno*), LOCKE (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, I, cap. 3), MILL (*Sobre la libertad*, cap. IV), SPINOZA (*Tratado Político*, cap. V), ROUSSEAU (*Del contrato social*), KANT (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y *Metafísica de las costumbres*) o MARITAIN (*La persona y el bien común*).

<sup>55</sup> Vid. R. ESPOSITO, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, cit., p. 97. Como dice A. MACINTYRE, el ser humano se encuentra ubicado en una red de relaciones de reciprocidad asimétrica en la que las deudas que se adquieren suelen ser inconmensurables (en *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, cit., pp. 121-122).

<sup>56</sup> A. MATARÁN, J. RIECHMANN y O. CARPINTERO (coords.), *Los inciertos pasos desde aquí hasta allí: alternativas socioecológicas y transiciones poscapitalistas*, Universidad de Granada/ CICODE, 2014, p. 34.

<sup>57</sup> Vid. por ejemplo, A. BOSCH, C. CARRASCO y E. GRAU, “Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo”, epílogo a E. Tello: *La historia cuenta. Del crecimiento económico al desarrollo humano sostenible*, El Viejo Topo, Barcelona, 2005. Una perspectiva actualizada en C. CARRASCO: “El cuidado como eje vertebrador de una nueva economía”, *Cuadernos de relaciones laborales*, vol. 31, num. 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>). Vid. también C. CARRASCO, C. BORDERÍAS y T. TORNOS (eds.), *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2011 y C. CARRASCO (ed.), *Con voz propia. La economía feminista como apuesta teórica y política*, Los Libros de Viento Sur y la Oveja Roja, Madrid, 2014.



Ciertamente, la visión relacional exige adoptar lo que Garcés ha llamado una visión periférica; la visión del ojo implicado. Una visión que ni es focalizada, porque no aísla, ni es panorámica, porque no totaliza, sino que relaciona lo enfocado con lo no enfocado. “La periferia excede nuestra voluntad de visión y de comprensión, a la vez que les da sentido porque las inscribe en un tejido de relaciones”<sup>58</sup>. La cuestión es que es exactamente en esa periferia en la que se sitúa el mundo que hay “entre” nosotros, el espacio de lo común, y por eso, sin una política de lo común no hay futuro para nosotros, ni para ningún otro “nosotros” posible o imaginado.

Pero, ¿qué supone exactamente la defensa de lo común?

### 3.2. ¿Qué supone la defensa de lo común?

Cuando hablamos de lo común hablamos de vínculos, de intereses colectivos y difusos, y de necesidades generalizables. Hablamos de individuos vinculados, relacionados, no de agentes autointeresados, aislados, presociales y prepolíticos, que eligen de acuerdo con una voluntad autónoma, desde sí y para sí, su particular plan de vida. Hablamos de personas necesitadas y vulnerables, interdependientes y ecodependientes, que no pueden desligar el discurso sobre sus necesidades del discurso sobre sus relaciones, ataduras, afectos y convicciones, porque la definición de lo común es siempre consustancial a una determinada práctica relacional y esta práctica tiene relevancia política, no solo social y psicológica.

La definición de lo común requiere asumir la sociabilidad humana como presupuesto antropológico. Es más, requiere asumir, por razones lógicas, una concepción narrativa de la identidad, interiorizando nuestros vínculos sociales y relacionales para ponerlos en cuestión y dialogar sobre ellos (a fin de distinguir los que nos oprimen de los que nos liberan). La idea misma de lo común, de hecho, es incompatible con el mito del egoísmo como presupuesto racional; la desigualdad como ventaja, y la competencia como base del “progreso”; y, desde luego, es incompatible con el narcisismo (la necesidad de ser mejor que los otros) como motivación para la acción y como motor del bienestar.

Defender lo común supone concebir al hombre inserto en una comunidad que comparte y (re)construye un relato común, así como el interés de llegar a un acuerdo sobre cuestiones comunes, y supone también identificar

---

<sup>58</sup> Op. cit., pp. 112-113.

y fomentar ese relato frente a la fragmentación; apostar por una racionalidad comunicativa, frente a una estrictamente estratégica; y por la empatía frente a una razón instrumental omnicomprensiva. Exige vincular intereses privados/autonomía privada y colectivos/autodeterminación y autogobierno, de modo que no pueda defenderse la prioridad ontológica y axiológica del primer bloque frente al segundo (como solemos hacer), sino que se conciban como cooriginarios y mutuamente dependientes.

Visto así, defender lo común exige superar los (pseudo)problemas de la acción colectiva que representa la tragedia de los comunes (Garret Hardin), el dilema del prisionero, o la lógica de la acción colectiva (Mancur Olson), en la que el *free rider* es el sujeto más racional, inteligente y admirable.

Como señalan Laval y Dardot en *Común*<sup>59</sup>, lo común es político porque surge de la participación en una misma actividad o tarea; depende de una actividad sostenida y continua de puesta en común. Y, de hecho, es esa actividad compartida la que funda la comunidad y no a la inversa; de modo que la *pertenencia* es la consecuencia y no la causa de la participación. Esto es, participar en la deliberación sobre lo común es lo que decide la pertenencia efectiva a una determinada comunidad; son las prácticas relacionales y discursivas las que definen la membresía.

En definitiva, puede decirse que lo común es político (en un sentido amplio) porque consiste en introducir el autogobierno (que no es solo autogestión) en todos los ámbitos de la vida, y en esta política de lo común la defensa de los derechos no se plantea obviando el elemento relacional y democrático que los sustenta. Desde esta perspectiva, la libertad y la justicia social a las que los derechos responden exigen también considerar y valorar los vínculos que garantizan y cultivan la existencia de lo común, estimular una política de participación ciudadana, y fortalecer un espacio y una actividad que nos permita definir y redefinir permanentemente nuestras relaciones, nuestra comunidad de pertenencia y, sobre todo, nuestra comunidad de destino. Una comunidad en la que el espacio público y político ha de estar permanen-

---

<sup>59</sup> Vid. Ch. LAVAL y P. DARDOT, *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, trad. A. Díez, Gedisa, Barcelona, 2015. Vid. sobre este asunto: F. HOUTART, *De los bienes comunes al bien común de la humanidad*, Fundación Rosa Luxemburgo, Bruselas, 2011, S. RODOTÀ, "La democrazia dei beni comuni", *Come abbiamo vinto il referendum. Dalla battaglia per l'acqua pubblica alla democrazia dei beni comuni*, Edizioni Allegrì, Roma, 2011, U. MATTEI, *Bienes comunes. Un manifesto*, trad. G. Pisarello, Trotta, Madrid, 2013, y J. SUBIRATS, "Bienes comunes y contemporaneidad. Releyendo a Polanyi", *Ecología Política*, num. 45, Julio 2013 (<http://www.ecologiapolitica.info/?p=913>)

temente abierto a la discusión acerca de nuestras diferentes concepciones de la vida buena<sup>60</sup>.

#### 4. DIALOGAR SOBRE NUESTRAS DIFERENTES CONCEPCIONES DE LA VIDA BUENA

Si asumimos la concepción de bienes relacionales y de lo común que se ha descrito más arriba, parece claro que también hemos de asumir que las cuestiones referentes a la libertad y la justicia social, la autonomía y los derechos, no se pueden resolver tomando como referente una concepción formal del bien sino que hemos de entender que estamos frente a cuestiones morales sustantivas que merecen ser discutidas.

La concepción formal del bien está conectada con esa noción de sujeto independiente de su propia experiencia que funcionaba como idea regulativa en la construcción kantiana y que Rawls reivindica también en su *Teoría de la justicia*. Un yo desvinculado al que solo define su capacidad formal de elegir, y al que se sitúa más allá de la reflexión y la deliberación colectiva; un yo, en definitiva, que precede a sus fines.

En cuanto agentes morales, se dice, no estamos definidos por nuestros fines, sino por nuestra capacidad de escoger. No son nuestras metas las que revelan nuestra naturaleza sino el armazón que escogeríamos para los derechos si pudiésemos abstraernos de tales metas. Y cuando lo que uno es en sí mismo precede a sus fines, lo que es debido tiene que preceder a lo que se tenga por un bien, de manera que la justicia debe ser neutral con respecto a las distintas concepciones de la vida buena.

El resultado de esta propuesta es, lógicamente, que lo correcto es anterior a lo bueno, y lo es, además, en dos sentidos: los derechos individuales no pueden ser sacrificados en aras del bien común, y los principios de justicia en los que se apoyan no pueden tomar como premisa ninguna visión particular de la vida buena.

La cuestión es que si concebimos los derechos como frutos de una reflexión democrática en el seno de prácticas relacionales concretas, ligados a cuestiones morales sustantivas, tal como aquí se propone, es porque vemos las cosas de otra manera. Al fin y al cabo, la reflexión y la deliberación moral

---

<sup>60</sup> A todo esto me he referido en mi contribución al libro de F. PRATS, *La Gran Encrucijada. Reflexiones en torno a la crisis ecosocial y el cambio de ciclo histórico* (en prensa).

consisten tanto en interpretar la historia de nuestra vida en relación con los otros, como en ejercer nuestra voluntad como seres autointeresados. Dicho de otra manera, y como ya se ha señalado más arriba, deliberar sobre lo que es un bien para mí implica reflexionar sobre lo que es un bien para las personas a las que estoy vinculado. De modo que la identidad propia y la racionalidad individual que se confecciona desde el kantismo resulta, cuando menos, cuestionable<sup>61</sup>.

Y precisamente porque es cuestionable es por lo que en su *Liberalismo político* Rawls se aprestó a remodelar sus primeros presupuestos en algunos aspectos. Reconoció que las personas, en sus vidas privadas, a menudo tenían afectos, devociones y lealtades que no podían ni debían dejar aparte, o sea que aceptó la posibilidad de que nuestra identidad personal tuviera un cierto espesor, aunque seguía insistiendo en que esas lealtades y apegos no eran relevantes para nuestra identidad como ciudadanos. Al debatir sobre la justicia y los derechos, decía, debemos marginar nuestras convicciones morales y religiosas; argumentar al margen de las lealtades, los apegos o las maneras de concebir la vida buena que tengamos personalmente.

Pero, ¿por qué no debemos llevar nuestras convicciones morales y religiosas a la conversación pública sobre la justicia y los derechos? ¿Por qué hemos de separar nuestra identidad en cuanto ciudadanos, de nuestra identidad en cuanto personas morales (en un sentido más amplio)? Rawls sostiene que debemos proceder así para que exista un pluralismo razonable en lo que se refiere a la vida buena, porque en las sociedades democráticas modernas se discrepa por cuestiones morales y religiosas, y tales discrepancias son del todo razonables.

Es decir, no solo no debe el Estado hacer suya ninguna concepción particular de lo bueno sino que ni siquiera los ciudadanos deben introducir sus convicciones en el debate público sobre la libertad y los derechos; deben limitarse a esgrimir argumentos de los que quepa esperar razonablemente que puedan ser aceptados por todos los ciudadanos.

Sin embargo, también cuando se habla de valores comunes se puede estar pensando en los valores asociados a la neutralidad liberal y a las restricciones que la razón pública liberal impone (la tolerancia, por ejemplo), o a los anhelos

---

<sup>61</sup> Vid. M. SANDEL, *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, cit., pp. 213 y ss. Estas cuestiones las he desarrollado, junto a C. LEMA, en la Introducción a la segunda edición del libro de M. SANDEL, *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*, trad. R. Vilà Vernis, Ediciones Marbot, Barcelona, 2015, pp. 7-33.

morales y espirituales comunes que responden a la aspiración a una vida pública más preñada de significado. Como señala Sandel, “[...]el intento de desligar los argumentos sobre la justicia y los derechos de los argumentos sobre la vida buena es un error por dos razones: en primer lugar, no siempre se pueden zanjar las cuestiones referentes a la justicia y a los derechos sin resolver cuestiones morales sustantivas; y en segundo lugar, incluso cuando es posible, puede que no sea deseable”<sup>62</sup>. Y es que no se llega a una sociedad justa solo con maximizar la utilidad (utilitarismo) o garantizar la libertad de elección (liberalismo); para llegar a una sociedad justa hemos de razonar juntos sobre el significado que otorgamos a la vida buena creando una cultura pública que acoja las discrepancias. Una vez más: “[L]a justicia no solo trata de la manera debida de distribuir las cosas. Trata también de la manera debida de valorarlas”<sup>63</sup>.

En consecuencia, no es suficiente, insisto, con un liberalismo igualitario, con garantizar la libertad y la igualdad redistributiva, sino que es necesaria una política de cohesión social (tejido social) y de participación pública que garantice el debate. Por supuesto, nada de esto significa que la desigualdad deje de ser un problema esencial. La desigualdad es un problema por el sufrimiento que acarrea y porque puede socavar, además, la solidaridad que la ciudadanía democrática requiere<sup>64</sup>.

Lo que se quiere decir es que si excluimos el punto de vista utilitarista y/o liberal, la apuesta por la igualdad no tiene como justificación única la de alcanzar la felicidad de uno, pocos o muchos, sino que a ésta hay que añadir su relevancia para conformar una sociedad cohesionada, democrática y solidaria. De manera que no se trata solo de redistribuir para garantizar el acceso privado al consumo, sino al objeto de apostar por el espacio compartido, los servicios y las instituciones públicas, y los bienes comunes.

En definitiva, lo que aquí se está planteando es que la política no debe eludir el compromiso moral, sino implicarse en un continuo debate sobre el mismo, cultivando ese 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.

Está claro que la que aquí se describe son unas prácticas relacionales que comprometerían tanto la identidad como los intereses de sus participantes,

---

<sup>62</sup> *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, trad. J.P. Campos Gómez, Debate, Madrid, 2011, pp. 283-284.

<sup>63</sup> Op. cit., p. 296.

<sup>64</sup> Op. cit., p. 301.

(auto)concebidos como personas en deuda permanente con los otros<sup>65</sup>. En palabras de Taylor: “Saber quién soy es como conocer dónde me encuentro. Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo”<sup>66</sup>.

Para el individualista moral ser autónomo es estar sujeto solo a las obligaciones que voluntariamente hago mías, de modo que lo que le debo a otros se lo debo solo en virtud de algún acto de consentimiento y/o reciprocidad y, en ningún caso, en función de la existencia de vínculos, historias comunes, relaciones estandarizadas o lazos no escogidos. Cualquier otra cosa supone una violación de nuestros derechos individuales o una limitación perfeccionista de nuestras libertades. Pero la cuestión es que si admitimos que el dilema solidaridad *versus* derechos individuales existe y que, según cómo, podrían violarse derechos individuales en nombre del bien común, lo que admitimos, en definitiva, es que la discusión sobre la vida buena tiene peso moral y que, en consecuencia, todo no puede resolverse al estilo liberal, mediante el consentimiento o la reciprocidad<sup>67</sup>. Dicho con otras palabras: admitimos que no se puede discutir sobre autonomía, justicia y derechos, dejando al margen *a priori* un reto semejante, y que, si lo hacemos, restringimos y empobrecemos tanto nuestras relaciones sociales como el discurso político, excluyendo de la deliberación pública las dimensiones que verdaderamente nos importan.

Realmente, no hay ningún motivo para pensar que es posible razonar y discutir sobre lo correcto (la justicia) a fin de alcanzar acuerdos, pero que tal razonamiento y semejante discusión no puede conducir a ninguna ponderación razonable, ni a ninguna respuesta concluyente, si lo que están en juego son nuestras diferentes concepciones de la vida buena. Esto solo se sostiene desde una posición escéptica respecto de nuestras concepciones morales, desde un individualismo fragmentado y fragmentario, desde una visión profundamente estrecha del principio de autonomía personal; es decir, desde la idea de que no se pueden comparar unas concepciones y otras para determinar, de manera provisional, al menos, cuál de ellas resulta más plausible dadas las circunstancias<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> Vid. M. SANDEL en *Filosofía política. Ensayos sobre la moral en política*, cit., pp. 199 y ss., y en *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, cit., pp. 241 y ss.

<sup>66</sup> C. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 52.

<sup>67</sup> Vid. M. SANDEL, *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, cit., pp. 241 y ss.

<sup>68</sup> Vid. Introducción a la segunda edición del libro de M. SANDEL: *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*, cit., pp. 23-29.

Finalmente, y en todo caso, tal como Sandel nos recuerda en varias de sus obras<sup>69</sup>, si es posible o no razonar sobre cuestiones morales a fin de alcanzar un acuerdo es algo que solo podemos dilucidar razonando y deliberando. Y el problema, en realidad, es que la hegemónica política liberal-atomista deja poco margen para este tipo de razonamientos.

Como hemos visto, en el liberalismo político no sólo es que el Estado ha de ser neutral frente a cualquier concepción del bien, sino que los ciudadanos no pueden introducir en el discurso político sus convicciones morales comprensivas, al menos si se debate sobre justicia y derechos. Desde luego, como ya he señalado, cabría preguntarse, como ya he sugerido, si esta defensa tan restrictiva de la razón pública no supone ya inevitablemente defender ciertos valores (la tolerancia y el respeto mutuo, por ejemplo), e incluso ciertas concepciones del bien (dado que la práctica que se tolera debe ser evaluada desde un punto de vista moral)<sup>70</sup>, pero, más allá de esto, lo que hay que preguntarse es hasta qué punto es racional y razonable sostener una teoría de la justicia y una concepción de los derechos que se apoye en semejantes presupuestos.

En suma, y por concluir, al reformular el principio de autonomía privada a la luz de los bienes relacionales y una política de lo común, la visión relacional de los derechos exige también renunciar a la noción de sujeto desvinculado y a la concepción formal del bien que lleva aparejada. Los derechos se presentan aquí como el fruto de un diálogo abierto sobre cuestiones morales sustantivas que se articula desde la implicación en los asuntos compartidos y desde una ética de la responsabilidad y del cuidado. Una ética de la inter/ecodependencia que puede encontrar en las mujeres sus mejores aliadas.

Y es que parece claro que, en su concepción clásica, los derechos nacieron de la condición existencial de separación, y, aunque es cierto que, como seña-

---

<sup>69</sup> En *Filosofía política. Ensayos sobre la moral en política, Justicia y en ¿Hacemos lo que debemos?*, ya citados.

<sup>70</sup> “[...] no puede haber una sociedad de individuos libres sin un correspondiente proceso de socialización, sin una cultura de la individualidad y sin un sistema político que lo sustente [...]”, dice M. WALZER en *Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo*, trad. A. Gómez Ramos, Intervenciones, Madrid, 1999, p. 38. Las asociaciones no voluntarias no están fijadas de forma completa y definitiva sino que pueden ser objeto de cambios políticos, pero “solo podemos cambiar algo una vez que lo hemos reconocido. Si no se pudiera contar nada más que con individuos completamente autónomos, las decisiones políticas relativas a la coerción y la libertad, la subordinación y la igualdad, no tendrían ningún objeto de referencia creíble” (op. cit., p. 39).

la Facio, “esa condición existencial produce dos necesidades aparentemente dicotómicas –la necesidad de mantenimiento y protección de esa separación y la necesidad de romper el aislamiento existencial y proteger al grupo o la comunidad–”, también lo que “estas dos necesidades sólo son dicotómicas desde una visión masculina del mundo [...] desde la perspectiva de las mujeres, cuya condición existencial es la conexión con los o las otras, las necesidades más bien surgen del interés por mantener y proteger la conexión o por el contrario, la necesidad de protección por intromisiones impuestas a su potencial de conexión”<sup>71</sup>.

## 5. DEFENDER UNA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD Y DEL CUIDADO

1. Puede decirse que una ética de la responsabilidad apoya las pretensiones morales en el sufrimiento del sujeto y en el reconocimiento de sus necesidades como motivos para la acción; esto es, asume nuestra radical vulnerabilidad, y la normalidad de la dependencia, intentando eliminar su estigma negativo para concebirla como un rasgo necesario y universal de las relaciones humanas<sup>72</sup>. De ahí que en esta construcción las necesidades no puedan desligarse de los bienes relacionales, y las deudas de vínculo que hemos contraído con los otros. Y de ahí también que se entienda la urgencia por 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. Vaya, 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 de civilidad.

2. Puede añadirse, por lo demás, que 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. Las prioridades éticas (la justicia y los derechos) aparecen conectadas a un aprendizaje moral fruto de la reflexión, el diálogo y la experiencia relacional; un aprendizaje

<sup>71</sup> A. FACIO, “Hacia otra teoría crítica del Derecho”, en L. FRIES Y A. FACIO (comp. y selección): *Género y Derecho*, cit., pp. 30-31.

<sup>72</sup> Sobre este asunto, vid. 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*, num. 17, 2004, p. 426.



moral continuamente destilado en un proceso comunicativo y en un diálogo con los “otros”<sup>73</sup>.

Como señala Habermas, la conciencia individual no se forma en la relación de un individuo con un “mundo exterior” que se le presenta como “objeto”, sino a través de su interacción comunicativa con otros sujetos conscientes; a través de un diálogo real que nos obliga a cuestionarnos nuestras posiciones. En Habermas, el yo no es el fruto de un acto aislado de autorreflexión sino de un proceso de formación en el seno de un complejo de interacciones; de un proceso dialógico de socialización<sup>74</sup>. Por consiguiente, lo que parece exigir Habermas no es la supresión de las inclinaciones personales sino su racionalización, su formación por medio de una comunicación no distorsionada. Y ello aunque es probable que no haya conseguido aterrizar lo suficiente su construcción como para salvar la distancia que pudiera existir entre la abstracción y la idealización (con la que se privilegiaría, de forma encubierta, un determinado tipo moral), y atender al punto de vista del “otro concreto”, en la línea que le ha señalado, por ejemplo, Seyla Benhabib<sup>75</sup>. De hecho, el compromiso con el procedimiento discursivo universalista como procedimiento de acceso a la verdad moral, mantiene todavía la clásica separación entre las cuestiones de justicia y las referentes a la “vida buena”, y excluye *a priori* el debate acerca de lo que es de suyo bueno<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> En su defensa de una concepción materialista y relacional de los derechos humanos, dice J. HERRERA FLORES que “[ ] debemos ser capaces de superar las abstracciones en las que se sustenta la teoría tradicional de los derechos y proponer una reflexión que impulse, sistematice y complemente las prácticas sociales en un sentido crítico, subversivo y transformador. Nuestra apuesta teórica –subraya– se juega su sentido en el marco de las acciones sociales” (en *La reinvencción de los derechos humanos*, Atrapasueños, 2008, p. 86). “La función social del conocimiento exige reconocer al otro en su cotidianeidad, en su vida, tanto pública como privada, en su hacer y no sólo en su pensar [ ] Definiendo abstractamente al individuo pensante, se han podido dejar de lado las circunstancias concretas en las que se vive [ ] El “yo hago”, por el contrario, nos coloca indefectiblemente en el contexto en el que vamos creando y recreando nuestras vidas. Nada se puede hacer sin los objetos materiales, sin los bienes, con los que trabajamos en el *continuum* de relaciones sociales en las que estamos situados” (*op. cit.*, p. 197).

<sup>74</sup> Vid. mi artículo: “La sinrazón de la razón como estrategia. Razones a favor de la racionalidad de los agentes morales”, cit., pp. 202-205.

<sup>75</sup> Es imposible mencionar siquiera a la mayoría de las autoras feministas que se han opuesto al contractualismo como base de una teoría de la justicia, pero creo que, por lo que hace a Habermas, y adoptando todavía una perspectiva racionalista, hay que destacar a S. BENHABIB en *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y postmodernismo*, cit., pp. 171 y ss.

<sup>76</sup> Este enfoque, como señala C. AMORÓS, es el que ha utilizado el feminismo para polemizar con las concepciones del bien en las que se da por buena la subordinación de las mujeres, y que son incompatibles con su emancipación (entendida como una exigencia de

3. La ética de la responsabilidad mira hacia el futuro, procurando salvar las relaciones, por lo que es estructuralmente dialógica e intersubjetiva<sup>77</sup>. Esto es, está inescindiblemente unida a la rendición de cuentas una vez superada tanto esa visión lineal del tiempo que sobrevalora el presente<sup>78</sup>, como las barreras de la especie, y exige transitar del “tribunal de la conciencia” al juicio político, a la exigencia moral y política de “responder con y frente a los otros”. En fin, lo más importante es preguntarse: ¿ante quién somos responsables? Y ello aunque la responsabilidad no es un gesto reactivo, y no se debe pensar únicamente bajo la figura de la deuda<sup>79</sup>, sino que ha de ser entendida también como una exigencia irrenunciable de la racionalidad.

En este sentido, resulta determinante, una vez más, rechazar la conformación de la identidad como el fruto de experiencias psicológicas estrictamente subjetivas<sup>80</sup>, dado que en esta conformación puede desvanecerse la vinculación fuerte con nuestros yoes futuros<sup>81</sup>, y, en consecuencia, también con los otros yoes que no están aquí y ahora. Como apunta Nagel, esta teoría

---

justicia). Una vez más, el universalismo interactivo de BENHABIB es especialmente lúcido y aprovechable aquí como instancia crítica. Vid. *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer. Colección Feminismos, Madrid, 2000, pp. 401-405.

<sup>77</sup> Vid. M. CRUZ, “Cuando son muchas las voces”, *Isegoría*, num. 29, 2003, p. 7.

<sup>78</sup> 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 hacia las generaciones futuras, al menos para evitar acciones y omisiones irreversibles, como hacia 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”, VV.AA., *Justicia para la convivencia*, Universidad de Deusto (Bilbao), 2012, pp. 21-47.

<sup>79</sup> Vid. M. CRUZ: “Cuando son muchas las voces”, cit., p. 11.

<sup>80</sup> En el paradigma kantiano se diría que la autonomía personal no se puede identificar con el solipsismo, pues exige al individuo que sea algo más que un lugar de preferencias subjetivas, y le obliga a asumir la perspectiva de la universalidad. Vid. *Crítica de la razón práctica* (1778), versión castellana de R.R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2004, [A63-A65], pp. 106-107, y *La Metafísica de las Costumbres* (1797), trad. A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1999, pp. XXVI-XXXI). No olvidemos que KANT rechaza al sujeto egoísta precisamente porque no puede alcanzar la universalidad inherente a la verdadera racionalidad. Vid. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), versión castellana de R.R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2002, capítulo segundo [A88-A89], pp. 132-133 y *Crítica de la razón práctica* (1778), cit., [A72-A87], pp. 114-127.

<sup>81</sup> Para una posición que defiende que todos los tiempos están en pie de igualdad, vid. T. NAGEL en *La posibilidad del altruismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pp. 67-85.

podría tener dificultades para plantear una acción motivacional a distancia, tanto a través del tiempo como entre personas, y esto tiene una relevancia nada desdeñable por lo que hace a la adopción de un punto de vista imparcial, a la construcción de una teoría moral y a la articulación de una ética de la responsabilidad. De hecho, visto así, el sujeto podría incluso tener dificultades para comportarse como una unidad, dado que no podría conciliar fácilmente el punto de vista personal con el punto de vista impersonal<sup>82</sup>. Es más, precisamente por esta razón, porque falla la dimensión intersubjetiva de eso que cree ser, tampoco podría convertirse en un agente moral<sup>83</sup>. Como subraya Nodding, entre otras, separarnos de nuestros vínculos particulares y vivenciales puede suponer un problema para mantener nuestra identidad personal, nuestra autonomía, e incapacitarnos, incluso, para la moralidad y para la defensa de los derechos, siempre y cuando una parte ineludible de la moralidad consista en responder a la demanda de otras personas concretas<sup>84</sup>.

Parece, pues, que la adopción de una ética de la responsabilidad ha de empezar por defender tanto la tesis de la neutralidad temporal como la de la neutralidad interpersonal, haciendo depender la segunda de la primera. A partir del momento en que uno asume que es un yo entre otros (diferentes de lo que soy yo y a la vez iguales a mí), subraya Nagel, debe ser posible decir de otras personas cualquier cosa que uno pueda decir de sí mismo y, en el mismo sentido, debe ser posible que uno se considere a sí mismo impersonalmente (aunque para lograrlo es imprescindible que los principios prácticos de uno sean objetivos). Finalmente, si asumo que soy un yo, he de considerar que las razones que me llevan a preocuparme por mi futuro yo, me llevan también a preocuparme por otros “yoes”, pues en ambos casos he

---

<sup>82</sup> Vid. T. NAGEL en *La posibilidad del altruismo*, cit., y en *La última palabra. La razón ante el relativismo y el subjetivismo*, trad. P. Bargallo y M. Alegre, Gedisa, Barcelona, 2000, capítulo 6. Sobre el modo en que sería más o menos irrebalsable el punto de vista de la primera persona, considérese aquí la conocidísima postura de B. WILLIAMS en el capítulo 4 de su *Ethics and the Limits of Philosophy* (Harvard University Press, 1985) o en su ensayo “Internal and External Reasons” publicado en su colección *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981.

<sup>83</sup> En *La posibilidad del altruismo*, cit., p. 154. Como señala acertadamente M. Cruz en el prólogo al libro de D. PARFIT, *Persona, racionalidad y tiempo*, trad. J.O. Benito Vicente, Síntesis, Madrid, 2004, p. 24, “la cuestión que hay que plantearse no es tanto si el yo importa o no, como, más bien, a quién le importa el yo”.

<sup>84</sup> Vid. N. NODDINGS, *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. University of California Press, Berkeley, 1984. Esta posición engarza bien con la perspectiva general que defiende M. NUSSBAUM en *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, trad. A. Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2014.

de considerar los intereses de entidades que no están presentes en mi conciencia aquí y ahora, en el momento en que tengo que tomar mis decisiones<sup>85</sup>.

4. La ética de la responsabilidad se apoya en la imposición de deberes positivos y negativos (acción y omisión) / generales y especiales (los que hemos contraído con otros a través de la práctica relacional del compartir). Los deberes especiales, que un liberal rechazaría abiertamente, “comprenden responsabilidades morales que tenemos, no ante los seres racionales en cuanto tales, sino ante aquellos con quienes compartimos cierta historia. Pero al contrario que las obligaciones voluntarias, no dependen de que se preste un consentimiento. Su peso moral deriva, en cambio, de los aspectos de la reflexión moral que responden a la situación, de que se reconozca que la historia de mi vida se entrelaza con la vida de otros”<sup>86</sup>. Según Sandel, es la solidaridad la que da lugar a responsabilidades especiales, como las familiares, por ejemplo. “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”<sup>87</sup>. Y quienes, como M. Risse o, en España, M. Iglesias, han exigido la articulación de alguna forma de justicia relacional en el ámbito global, no están lejos de estos planteamientos<sup>88</sup>.

De modo que la visión relacional de los derechos establecería una conexión directa y una correlatividad relativa con el discurso de los deberes<sup>89</sup>. Unos deberes que deben regirse por el principio de “responsabilidad común diferenciada” y que se derivan de nuestra relación concreta con los otros. Aquí es

<sup>85</sup> T. NAGEL en *La posibilidad del altruismo*, cit., pp. 89 y ss.

<sup>86</sup> M. SANDEL, *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, cit., p. 255.

<sup>87</sup> *Op. cit.*, p. 257.

<sup>88</sup> Vid. M. RISSE, *On Global Justice*, Princeton University Press, Princeton, 2012 y M. IGLESIAS VILA, “¿Los derechos humanos como derechos especiales? Algunas ventajas de una concepción cooperativa de los derechos humanos”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, Tomo XXXII, 2016, pp. 119-144.

<sup>89</sup> Vid. J. NEDELSKY, *Law's Relations. A Relational Theory of Self, Autonomy and Law*, cit., T. GRECO en “Antes el deber. Una crítica a la filosofía de los derechos”, trad. Emilia Bea, *Anuario de filosofía del derecho*, num 26, 2010, pp. 327-344, y en “Relazioni Giuridiche. Una difesa dell'orizzontalità nel diritto”, *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, num. 8, 2014, pp. 9-26. En España, vid. E. BEA PÉREZ: “Derechos y deberes. El horizonte de la responsabilidad”, *Derechos y Libertades*, num. 29, Época II, junio 2013, pp. 53-92 y J.A. ESTÉVEZ ARAÚJO (ed.): *El libro de los deberes. Las debilidades e insuficiencias de la estrategia de los derechos*, Trotta, Madrid, 2013. La reivindicación de la interdependencia, los lazos sociales y la solidaridad, y su relevancia en al ámbito del Derecho positivo, fue señalada ya por autores clásicos como F. Gény y L. Duguit, y, desde la Sociología del Derecho, por referentes incuestionables como E. Ehrlich.

muy importante tener claro que no es nuestra pertenencia a una comunidad política concreta, ni siquiera a una comunidad dialógica, lo que nos hace responsable, sino el perjuicio que ocasionamos a los otros, la deuda que hemos contraído con ellos; el perjuicio que hemos ocasionado y el beneficio que hemos obtenido a partir de tal perjuicio<sup>90</sup>. Es decir, no es la comunidad conformada sino el elemento relacional lo que resulta relevante en esta construcción.

5. Finalmente, y aunque no tengo espacio para profundizar en esta tesis, quiero terminar subrayando que las mujeres son hoy las verdaderas garantes del giro hacia la ética de la responsabilidad y del cuidado que exige la visión 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 asociar derechos, necesidades y deberes.

Como señala A. Facchi, y más arriba indiqué, 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<sup>91</sup>. Por esta razón, no sólo se trata de superar los límites –formales y empíricos– que se les han impuesto, sino, como hemos visto, de replantear la concepción misma del principio de autonomía para subrayar su dimensión relacional<sup>92</sup>.

La experiencia de esa autonomía negada y el aislamiento que las mujeres han sufrido en el ámbito privado, invisibilizado y/o inferiorizado, es lo que las capacita precisamente para liderar una visión relacional de los derechos

---

<sup>90</sup> Vid. I.M. YOUNG, “Responsabilidad y justicia global: un modelo de conexión social”, *Anales de la Cátedra “Francisco Suárez”*, num. 39, 2005, pp. 689-708.

<sup>91</sup> Vid. A. FACCHI, “Derechos de las mujeres y derechos humanos: un camino entre igualdad y autonomía”, trad. M.E. Rodríguez Palop, *Derechos y Libertades*, num. 25, 2011, pp. 55-86.

<sup>92</sup> El debate ya clásico entre C. Pateman y C. Shalev (C. PATEMAN, *The Sexual Contract*, cit., y 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 una concepción contractual de las relaciones sociales, y en una antropología individualista. Para un debate sobre las diversas nociones de autonomía, cfr. J. CHRISTMAN (ed.): *The Inner Citadel, Essays on Individual Autonomy*, Oxford U.P., 1989, algunos de los artículos que se recogen en C. CASTELLS (comp.): *Perspectivas feministas en teoría política*, o el artículo de A. FACCHI: “Derechos de las mujeres y derechos humanos: un camino entre igualdad y autonomía”, ya citados.

basada, entre otras cosas, en la preservación de los bienes relacionales y los bienes comunes; bienes que ellas se han ocupado de producir, reproducir y mantener históricamente<sup>93</sup>.

En suma, concebidos desde esta plataforma, los derechos se desembarazan de su contenido patrimonialista porque no se presentan como posesiones, sino como relaciones; no se refieren al “tener” sino al “hacer”<sup>94</sup>. Su contenido es, pues, dinámico, concreto y relacional. Y es que no se reconoce la dependencia ni se asume la responsabilidad únicamente por medio de una reflexión teórica sino también y sobre todo a través de actividades compartidas, así como en la evaluación de las alternativas que imponen esas actividades<sup>95</sup>.

La visión relacional trata de situar a los derechos en contextos relacionales de modo que puedan canalizar las experiencias concretas y cotidianas de las mujeres. Por eso resulta interesante remitirse aquí a la *política de localización* formulada por Adrienne Rich<sup>96</sup>, posteriormente enriquecida y reelaborada por Donna Haraway, a través de la construcción de los *saberes situados*<sup>97</sup>. Como señala Rosi Braidotti, los *saberes situados* “choca[n] con la generalidad abstracta del sujeto patriarcal. Lo que está en juego no es la oposición entre lo específico y lo universal, sino más bien dos maneras radicalmente diferentes de concebir la posibilidad de legitimar los comentarios teóricos. Para la teoría feminista, la única manera coherente de hacer acotaciones teóricas generales consiste en tomar conciencia de que uno está realmente localizado en algún lugar específico”<sup>98</sup>. De hecho, es esta naturaleza situada en la subjetividad la que permite a las teorías feministas elaborar estrategias para subvertir los códigos culturales dominantes<sup>99</sup>.

<sup>93</sup> Vid. sobre este asunto el esclarecedor libro de S. FEDERICI, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, ya citado.

<sup>94</sup> Vid. M. MINOW, “Relational Rights and Responsibilities: Revisioning the Family in Liberal Political Theory”, cit., pp. 4-29. Minow propone una titularidad de derechos basada en una “social relation approach”, una modalidad relacional parecida a la que vengo describiendo aquí. Vid. también A. FACIO: “Hacia otra teoría crítica del Derecho”, cit., pp. 15-44.

<sup>95</sup> Vid. A. MACINTYRE: *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, cit., p. 160.

<sup>96</sup> Vid. A. RICH: “Notes towards a politics of location”, *Blood Bred and Poetry*, Londres, 1987.

<sup>97</sup> Vid. D. HARAWAY: *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, cit., pp. 313-344.

<sup>98</sup> R. BRAIDOTTI: *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, trad. G. Ventureira y M.L. Femenías, Gedisa, Barcelona, 2004, pp. 15-16.

<sup>99</sup> Como señala M.L. FEMENÍAS, “no es un saber *relativista* sino un *saber situado*, que se construye a partir de una política de desplazamientos y de los saberes hegemónicos, y se

Obviamente, caracterizar la ética del cuidado como ética femenina no significa que todas las mujeres compartan un mismo punto de vista ético, ni tampoco supone excluir a los varones de semejante punto de vista, sino que lo que nos indica es que son las mujeres las que están en mejor situación para adoptarlo<sup>100</sup>. Hoy esto es ya una evidencia para la “economía del cuidado”<sup>101</sup>, sobre la que han llamado la atención muchas pensadoras y activistas feministas<sup>102</sup>.

Lo cierto es que una perspectiva relacional de los derechos refleja la multiplicidad de las identidades femeninas y la doble dimensión de opresión y empoderamiento que las mujeres han encontrado siempre en el discurso clásico de los derechos<sup>103</sup>. La crítica feminista a la supuesta neutralidad e inhe-

---

relaciona con localizaciones circunscriptas que permiten aprender a ver y a responder sobre aquello que aprendemos a ver, en vinculación a un lugar, un posicionamiento, una colocación, donde la parcialidad es precisamente la condición para que nuestras proposiciones de saber racional puedan plantearse, entenderse y solucionarse” (en “El ancho mar-océano que nos une y nos separa”, *Anuario de Hojas de Warmi*, num. 16, 2011, pp. 9-10).

<sup>100</sup> “Esto es en parte el resultado –dice N. NODDINGS– de la presencia de profundas estructuras psicológicas en la relación madre-hijo/a. Una niña puede identificarse con la persona que la cuida y así mantener la relación al mismo tiempo que fija su identidad. Un niño, sin embargo, debe encontrar su identidad con el ausente –el padre–, y así se desvincula de la relación íntima del cuidado” (en “Caring”, V. HELD (ed.): *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics*, Westview Press Boulder, Colorado, 1995, p. 24). Esta posición se inspira en la teoría que N. CHODOROW desarrolla en *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, cit., y en las posiciones de C. GILLIGAN en *In a Different Voice. Psychological Theory and Women’s Development*, cit., o, últimamente, en *et. al.: Contre l’indifférence des privilégiés: A quoi sert le care*, Payot & Rivages, París, 2013. Vid. al respecto, N. NODDINGS en *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, cit., M. MINOW en *Making All the Difference*, Cornell University Press, London, 1990 y en “Relational Rights and Responsibilities: Revisioning the Family in Liberal Political Theory”, *Hypatia*, vol. 11, 1996, pp. 4-29, V. HELD, *Feminist Morality. Transforming culture, society, and politics*, The University Chicago Press, 1993, o M. FRIEDMAN, “Beyond Caring: The De-Moralization of Gender”, V. Held (ed.): *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics*, cit., pp. 61-77.

<sup>101</sup> Vid., por ejemplo, C. CARRASCO, “El cuidado como eje vertebrador de una nueva economía”, *cit.*, o su libro con C. Borderías y T. Torns (eds.): *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*, ya citado. En esta misma línea, puede mencionarse también a A. Pérez Orozco, M. Pazos, Graham-Gibson o S. Federici.

<sup>102</sup> En esta órbita o similar, se sitúan autoras tan relevantes como C. Gilligan, V. Held, N. Noddings, J. Tronto, T. Pitch, S. Federici, E.H. Wolgast, M. Minow y A. Baier, por citar a la más representativas.

<sup>103</sup> Para algunas feministas, la lógica de los derechos, aplicada a determinadas relaciones, puede generar confusión y errores. Vid. E.H. WOLGAST en *The Grammar of Justice* y J. TRONTO en *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, ya citados.

rente objetividad del Derecho y a las connotaciones patriarcales que esconde el discurso de los derechos, es de todos conocida. Catherine McKinnon o Tamar Pitch destacaron ya en su momento la masculinidad del Derecho como institución (más allá del trato sexista o discriminatorio que, además, puede dar a las mujeres) y subrayaron que el pensamiento hegemónico que representa induce a pensar que la visión androcéntrica es universal, general, abstracta y racional<sup>104</sup>.

En definitiva, parece claro que la visión relacional de los derechos exige una auténtica transformación cultural, de percepción y sensibilidad, y para lograr esta transformación, ni el Derecho ni la política pueden tener solo la misión de educar y explicar cómo son y cómo podrían ser las cosas, sino que también deben ocuparse de articular formas estables de lo común, de alimentar lo relacional, y de fortalecer el intersticio que hay “entre” nosotros. Sin duda, una transformación integral como esta nos obliga a cambiar el orden de nuestras expectativas, a redefinir el “bien” y la “riqueza”<sup>105</sup>, dialogando acerca de nuestras diferentes concepciones de la vida buena; nos obliga a complementar la hegemonía discursiva con diferentes formas de hegemonía afectiva, y, sobre todo, nos anima a generar esa política de los afectos, los encuentros y las experiencias colectivas que las mujeres están llamadas a liderar<sup>106</sup>.

MARÍA EUGENIA RODRÍGUEZ PALOP

*Instituto de derechos humanos Bartolomé de las Casas*

*Universidad Carlos III de Madrid*  
c/Madrid, 126

Getafe 28903 Madrid

e-mail:merpalop@der-pu.uc3m.es

<sup>104</sup> Vid. C. MACKINNON, *Hacia una teoría feminista del Estado*, trad. E. Martín, Cátedra, Madrid, 1989 y T. PITCH, *Un derecho para dos: la construcción jurídica del género, sexo y sexualidad*, trad. C. García Pascual, Trotta, Madrid, 2003. Vid. también R. OSBORNE, *La Construcción sexual de la realidad: un debate en la sociología contemporánea de la mujer*, Cátedra, Madrid, 1993.

<sup>105</sup> Sobre la profundidad de esta transformación, vid. F. BERARDI, *La Sublevación*, Hekht, Colección Acá y Ahora, Buenos Aires, 2014. Berardi habla de una reprogramación neurológica, psíquica y relacional que afecta al ser humano, cuya evolución adaptativa se está acelerando en los últimos tiempos (en *La fabbrica dell'infelicità. New economy e movimento del cognitariato*, Derive Approdi, Roma, 2001, pp. 19-20).

<sup>106</sup> Para el concepto de “hegemonía afectiva”, vid. J. BEASLEY MURRAY en *Posthegemonía: teoría política en América Latina*, Paidós, Buenos Aires, 2010.



## LA SINRAZÓN DE LA RAZÓN COMO ESTRATEGIA. RAZONES EN FAVOR DE LA RACIONALIDAD DE LOS AGENTES MORALES\*

THE UNREASON OF REASON AS A STRATEGY.  
REASONS FOR THE RATIONALITY OF MORAL AGENTS

MARÍA EUGENIA RODRÍGUEZ PALOP  
Universidad Carlos III de Madrid

Fecha de recepción: 9-3-12  
Fecha de aceptación: 22-3-12

**Resumen:** *La especificación de la razón como un fenómeno subjetivo no puede agotar, aunque lo pretenda, la definición de la razón, y ello, entre otras cosas, porque se apoya en el presupuesto irracionalista del egoísmo. La adopción de un punto de vista racional exige la incorporación de un punto de vista imparcial y la imparcialidad se alcanza sobre todo en procesos dialógicos de razonamiento. Dado que el aspecto normativo no puede eliminarse en el discurso racional, tampoco puede eludirse la conexión que existe entre racionalidad y moralidad.*

**Abstract:** *The specification of reason as a subjective phenomenon cannot exhaust, but it seeks, the definition of reason, and this is due, among other things, because it is based on irrational selfishness. The adoption of a rational point of view*

---

\* La publicación de este artículo ha recibido el apoyo del Proyecto Consolider-Ingenio 2010: *El Tiempo de los derechos* (CSD 2008-00007) y del Proyecto: *Los Derechos Humanos en el S. XXI. Retos y desafíos del Estado de derecho global* (DER 2011-25114), ambos liderados por el Instituto de derechos humanos "Bartolomé de las Casas" de la Universidad Carlos III de Madrid. Se ha beneficiado también, en sus diferentes versiones, de los comentarios de Víctor Bermúdez, Juan Antonio Negrete, Rafael de Asís, Francisco Javier Ansuátegui, Marisa Iglesias, Ricardo García Manrique, Víctor Méndez, Joaquín Valdivieso, Carlo Ferrajoli y Pere Vilanova. Y es, además, deudor del debate que suscitó en el Seminario de Filosofía del Derecho de la Universitat Pompeu Fabra (Barcelona), hace ya algunos años, así como de las sugerencias de los/as alumnos/as y profesores/as que participan asiduamente del Seminario-Taller de Teoría Crítica, coordinado por Carlos Lema y Silvina Ribotta en el Instituto de derechos humanos "Bartolomé de las Casas".

ISSN: 1133-0937

DERECHOS Y LIBERTADES  
Número 27, Época II, junio 2012, pp. 177-208

*requires the incorporation of an impartial standpoint and fairness is achieved especially in dialogical processes of reasoning. Since the normative can't be eliminated in a rational discourse, it cannot escape a connection between rationality and morality.*

**Palabras claves:** *racionalidad instrumental, egoísmo, neutralidad temporal, racionalidad comunicativa*

**Keywords:** *instrumental rationality, selfishness, temporal neutrality, communicative rationality*

*“La pregunta “¿Por qué debo guiarme por la razón?” simplemente no tiene sentido. Preguntarlo muestra una falta completa de comprensión del significado de una pregunta por el porqué [...] dado que “¿Debo guiarme por la razón?” significa “Dime si hacer lo que se fundamenta en las mejores razones es hacer lo que se basa en las mejores razones”, simplemente no hay posibilidad de agregar “¿Por qué?”. La cuestión se reduce a “Dame las razones de por qué hacer lo que se basa en las mejores razones es hacer lo que se basa en las mejores razones. Precisamente es como preguntar “¿Por qué un círculo es un círculo?””<sup>1</sup>.*

## 1. INTRODUCCIÓN

A pesar de las palabras de Baier expresadas más arriba, a lo largo de nuestra vida no parece que podamos dejar de preguntarnos acerca de la razón ni tampoco acerca del porqué de la razón. Y ello aunque la simple formulación de esa pregunta nos sitúe ya en un proceso racional y pudiera parecer inútil o absurda. Hay que considerar que cualquier idea que pretendiese justificar la irracionalidad o, sencillamente, animarnos a aceptarla como un devenir necesario, sería desde ese momento autocontradictoria, y no podría sugerirse sino desde la razón, o, dicho de otro modo, un cuestionamiento formulado contra el razonamiento tendrá que contener su propio razonamiento y tal razonamiento sólo podrá ser evaluado racionalmente. Pocas cosas hay tan complejas como relevantes, y a pocas se les han dado tantas respuestas insatisfactorias. Parece que seguimos condenados a preguntarnos una y otra vez qué es una exigencia de la razón o si es posible

<sup>1</sup> K. BAIER en *The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics*, Ithaca, Cornell University Press, New York, 1958, pp. 160-161.

llegar a saber qué es lo que la razón exige. Seguramente los esfuerzos que se han presentado hasta ahora no han sido por completo inútiles, pero para encontrar cualquier camino tenemos que analizar un buen número de propuestas, y algunas de ellas consisten en renunciar a la certeza como objetivo. Lamentablemente, en este artículo no voy a presentar ninguna visión completa de tales propuestas, ni pretendo, siquiera de manera superficial, abordar algo semejante. Lo que quiero hacer es sólo lo siguiente:

(I) Plantear una aproximación a la idea de racionalidad instrumental (también llamada estratégica o de medios) a fin de mostrar sus insuficiencias como concepto 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<sup>2</sup>.

Debo subrayar que esta idea sólo me interesa por lo que hace a la mayor o menor virtualidad de la racionalidad instrumental en orden a la construcción de una teoría moral, por lo que me detendré únicamente en aquellas posiciones desde las que se ha defendido expresamente la vinculación entre un determinado modelo racional y un pretendido discurso moral, distinguiendo las que asumen la perspectiva de un sujeto egoísta que sólo incorpora fines subjetivos a su razonamiento, y aquellas que consiguen dar el salto desde un esquema prudencial a un punto de vista imparcial. Cuando digo esto, excluyo del análisis tanto las posiciones que no colocan el autointerés en el punto de partida, como aquellas que no se plantean la necesidad de adoptar un punto de vista imparcial.

<sup>2</sup> En este terreno, sería interesante tener presente 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 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* (1922/1969), 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* (1922), Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 20-21). La forma en la que entiende la dicotomía medio/fin se refleja bien en la relación que establece entre la "ética de la convicción" y la "ética de la responsabilidad" (en *La ciencia como profesión/La política como profesión* (1919), trad. J. Abellán, Colección Austral, Madrid, 1992, pp. 149-160).

(II) 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.

(III y IV) Señalar que si el egoísmo se compadece mal con la racionalidad, no puede ser la base de ninguna teoría moral aceptable. 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 establecidos de manera imparcial. Voy a presentar este paso como un paso necesario y, sin embargo, insuficiente, para la elaboración de una teoría moral aceptable.

Lo que intento mostrar es que si hablamos de fines subjetivos que todos podemos asumir a lo largo de nuestra vida y nos situamos en una forma de universalismo débil (tal como ha hecho Gauthier), nos encontraremos con ciertos problemas de inconsistencia, derivados de combinar el egoísmo con la idea de la neutralidad temporal (todos los momentos de la vida están en pie de igualdad). Si hablamos de fines establecidos desde un punto de vista imparcial, si asumimos que no es posible eliminar el aspecto normativo en el discurso racional, avanzamos algo más, pero si seguimos utilizando un razonamiento monológico en la construcción de una teoría moral, el alcance de esta teoría queda notablemente reducido. Y es que, a mi juicio, la imparcialidad sólo puede alcanzarse de forma satisfactoria acudiendo a ciertos modelos dialógicos, como el del constructivismo habermasiano, por ejemplo, una vez subrayados sus elementos fácticos. De hecho, si esta perspectiva puede distinguirse de la postura del observador imparcial es únicamente por la relevancia que en ella tienen tales elementos. La cuestión, que no examinaré aquí, es saber si Habermas ha logrado corregir suficientemente su modelo como para haber pasado de un concepto clásico de imparcialidad a uno más complejo y completo; uno que le permita apostar por una teoría moral en la que pueda apreciarse, en línea con Seyla Benhabib, al "otro concreto"<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> S. BENHABIB, *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y post-modernismo* (1992), trad. G. Zadunaisky, Gedisa, Barcelona, 2006, pp. 171 y ss.

## 2. LA RACIONALIDAD ESTRATÉGICA O LA REDUCCIÓN DE LA RAZÓN AL CÁLCULO ESTRATÉGICO

Puede decirse que la racionalidad instrumental exige pasar del pensamiento paramétrico, en el que el actor racional trata a su medio como una constante, a uno estrictamente estratégico, en el que el medio está integrado por otros actores cuyas intenciones se han de tomar en cuenta, incluyendo el hecho de que tales intenciones se basan en expectativas concernientes a las tuyas propias. De este modo, un ser racional (estratégico) no sólo toma sus decisiones a partir de sus expectativas de futuro sino sobre la base de sus expectativas acerca de las expectativas de los demás. En este contexto, hay que tener en cuenta que en una comunidad de actores estratégicos el destino no depende de fuerzas suprainstanciales, mientras que los actores paramétricos están sometidos a fuerzas causales que pueden ignorarlos y frustrar perpetuamente sus planes<sup>4</sup>. La racionalidad estratégica es la que, en tales circunstancias, lleva al sujeto a hacer un cálculo que le permita obtener el máximo beneficio para él en su interacción con otros sujetos racionales.

De este modo, la racionalidad instrumental se presenta como una racionalidad de medios y se identifica, sobre todo, con las mejores razones para las creencias, con el elemento cognoscitivo de la racionalidad, subvalorándose así tanto el aspecto práctico de la racionalidad, cuya tarea es implementar las mejores razones para las acciones (directivas), como el evaluativo (mejores razones para las evaluaciones o valoraciones). Esta visión de la racionalidad se apoya en la identificación de la razón con su vertiente lógico-matemática, marginándose los aspectos materiales o sustantivos del razonamiento. Por supuesto, quedaría pendiente explicitar el criterio de racionalidad que justifica estas distinciones o la razón última por la que los elementos cognoscitivo, práctico y evaluativo, no son entendidos como contextos interdependientes para el desenvolvimiento de la racionalidad y no como modos o tipos de racionalidad.

Parecería más acertado adivinar que la racionalidad práctica requiere de la cognoscitiva, del reconocimiento de nuestras razones, y de la evaluativa, de la evaluación de tales razones como las mejores. La racionalidad cognoscitiva necesita de la práctica, pues la experiencia ha de validar nuestras hipótesis sobre el mundo, fruto de nuestras acciones, y, también de la evalua-

<sup>4</sup> J. ELSTER, *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad* (1979), trad. J.J. Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, pp. 38-40.

tiva, porque no es posible proceder en asuntos fácticos si no se consideran los juicios de valor. Sin tales juicios, no podríamos ni valorar nuestros fines ni escoger los medios tendentes a su consecución. Y finalmente, la racionalidad evaluativa necesita información acerca de hechos y acciones, aunque nos exija pasar de evidencias subjetivas a conclusiones que no lo sean, en sentido estricto.

Lo cierto es que desde una perspectiva reduccionista, la racionalidad instrumental tiene sobre todo un carácter descriptivo y sólo secundariamente normativo o prescriptivo. Describe cómo actuamos e indica cómo no debemos actuar, si bien sólo de forma incompleta, dado que ha de considerar la existencia de contextos de incertidumbre o ignorancia radical, así como de variables que no siempre se dan adecuadamente (la magnitud del problema, el número de agentes involucrados y las restricciones a las que se ven sometidos)<sup>5</sup>. De hecho, en términos normativos podría decirse que esta teoría de la racionalidad es indeterminada, impropia e inconclusa, porque recomienda la elección de los mejores medios para la consecución de los fines del agente, pero no ofrece los instrumentos necesarios para hacer el cálculo que tal elección requiere. Esto no significa, por supuesto, que sea completamente inútil, ni que haya otros modelos de racionalidad de los que, necesariamente y *a priori*, pueda predicarse lo contrario. Lo único que demuestra es que no es una teoría normativamente satisfactoria, aunque pueda serlo descriptivamente. Ciertamente, para algunos, esto no es en absoluto problemático, pero para nosotros sí que lo es. Si un concepto de racionalidad no nos indica adecuadamente qué debemos y no debemos hacer para obtener nuestros fines, no puede ser un buen criterio de racionalidad y, por supuesto, no puede servir a ninguna teoría moral aceptable. Ya lo veremos.

En definitiva, y derivado de lo anterior, tenemos que la racionalidad instrumental se mide en función de la mayor o menor capacidad del agente para escoger los medios adecuados a la consecución de sus fines (cualesquiera que estos sean, dado que ninguno puede ser considerado irracional y todos pueden ofrecer razones para actuar), por lo que parece lógico pensar que tal modelo racional se apoya, al menos, en dos datos: la probabilidad que tiene una acción de generar consecuencias y la utilidad esperada de ca-

<sup>5</sup> Pueden verse a este respecto, los estudios de J. ELSTER en *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad* (1979), *cit.*, pp 15 y ss. y pp. 38-40, o en *Juicios salomónicos. Las limitaciones de la racionalidad como principio de decisión* (1989), trad. C. Gardini, Gedisa, Barcelona, 1991, pp. 16-24 y pp. 32-33, entre otros.

da una de tales consecuencias. La utilidad esperada está relacionada con los fines del sujeto (aunque no se considera aquí como un *prius* lógico o un valor constitutivo de los mismos) y, a su vez, en el esquema estratégico, tales fines están relacionados con la satisfacción de sus deseos y preferencias subjetivas<sup>6</sup>.

Esto significa que un sujeto racional es el que consigue orientar sus deseos a los fines que se propone (automanipulación) o bien adaptar tales fines a los deseos que tiene (determinismo psicológico); un sujeto racional es el que, en todo caso, logra hacer coincidir deseos y utilidad esperada. Dicho de otro modo, el sujeto racional es el que no desea lo imposible, ni siente frustración respecto de lo inevitable, o bien porque se adapta al medio por un proceso de planificación consciente (controla la situación), o bien porque renuncia a lo que nunca podrá tener. Y es precisamente en esta capacidad de adaptación/renuncia en la que se demuestra su racionalidad.

Parece, pues, que este modelo de racionalidad se debate entre la automanipulación, con la que renunciamos a satisfacer algunos de nuestros deseos para priorizar otros que valoramos más, y el determinismo psicológico, que nos anima a asumir nuestra primigenia condición. Y la cuestión es dilucidar si ambas posibilidades están realmente al alcance del maximizador egoísta, que es el presupuesto antropológico de este modelo de racionalidad. Dilucidar, en fin, si un sujeto egoísta puede imponer condiciones sustantivas sobre algunos de sus deseos y preferencias a fin de alcanzar ciertos fines; si podría limitar algunos de sus deseos para satisfacer otros; si tendría herramientas para jerarquizarlos, y en función de qué criterio los jerarquizaría. Y, en su caso, dilucidar también si un concepto de racionalidad puede construirse sobre la asunción del determinismo como presupuesto material<sup>7</sup>.

Más adelante diremos algo sobre todo esto, pero antes, preguntémosnos acerca de la racionalidad o irracionalidad del egoísmo, así como por las posibilidades que tiene el egoísta de saltar, inmune, al terreno de la moralidad.

<sup>6</sup> O sea, la racionalidad se percibe, a lo sumo, como una instancia motivadora de las intenciones del agente pero en ningún caso como una condición suficiente en su determinación.

<sup>7</sup> No hay espacio aquí para entrar a valorar el grado en que esta forma de entender la racionalidad podría explicar y/o solventar los supuestos de racionalidad imperfecta, especialmente, el caso que representa la debilidad de la voluntad, ni tampoco hay espacio para analizar el grado en que podría llegar a provocarlos.

### 3. EL MAXIMIZADOR EGOÍSTA COMO SUJETO “IRRACIONAL” DE LA RACIONALIDAD ESTRATÉGICA

Comenzaremos por subrayar que lo distintivo del egoísta no es el hecho de que actúe con el objetivo de alcanzar el mayor éxito posible, sino el de buscarlo exclusivamente para sí mismo<sup>8</sup>. El egoísta se dirige a su propio bienestar de manera en que los componentes del bienestar del otro quedan excluidos, y se distingue así del sujeto simplemente autointeresado, que puede convertir el bienestar del otro en su meta personal. Evidentemente, en ninguno de estos dos casos se prescinde de lo que Tugendhat, llama “egocentrismo”<sup>9</sup>, pero sólo en el primero, tal egocentrismo puede dar lugar a una insuficiencia racional.

Pues bien, lo que intento mostrar, en la línea de muchos otros autores, es que en situaciones estratégicas, en las que un agente concreto y consciente elige en un medio sensible a él como decisor, es decir, donde se incluyen otros agentes a los que afectan sus decisiones, el egoísmo es inconsistente (no puede proporcionar una orientación consistente para la elección o no puede hacerlo en todos los casos) y/o es contraproducente (no sirve para la realización de los intereses mejores del egoísta).

#### 3.1. Del egoísmo a la cooperación condicionada por “razones” egoístas

Como es bien sabido, el egoísmo puede ser contraproducente (no prudencial) si se demuestra no sólo que al tratar de maximizar su valor (benefi-

<sup>8</sup> “Lo que el egoísmo sostiene [...] es que la felicidad de *cada* hombre es lo único bueno, que un gran número de cosas diferentes es *cada una* la única cosa buena [...]”, lo cual, según MOORE, es una contradicción absoluta. “No podría desearse una más completa y exhaustiva refutación de ninguna teoría”, afirma el autor, en *Principia Ethica* (1903), trad. T. Baldwin, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997, pp. 179-180.

<sup>9</sup> Es curioso que este autor vincule el egocentrismo por el que alguien convierte su bienestar en fin último, con el reconocimiento, en el sentido de aprecio ajeno. Uno no puede darse importancia a sí mismo, ni a sus fines, dice, si no es importante para otros; no puede adquirir el sentido de su propio valor si no es valioso para los demás (si no es considerado por otros como un fin en sí mismo). Y ello porque “[...] convertimos el hecho de ser reconocidos en la sensación de ser dignos de reconocimiento” (E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico* (1997), trad. M. Suárez Crothers, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 51). ¿Significa esto que, paradójicamente, el egoísta depende para serlo del reconocimiento y la sincera valoración de los otros, de la opción no egoísta de los demás? Me parece que indagar en este punto, en un tono psicologizante, sería altamente provechoso.



cio) los egoístas no logran que les vaya mejor colectivamente (perjudicial para todos) sino que no logran que les vaya mejor a ellos mismos. Y esto es lo que parece poner de manifiesto el conocido Dilema del Prisionero: la decisión del egoísta puede no mostrar su auténtico interés pues existe un beneficio neto que no se produce precisamente por el hecho de que el egoísta intenta maximizar su valor. Y ello porque en el Dilema del Prisionero la solución óptima para los agentes es cooperar; la mejor para cada uno es traicionar al otro; la peor (individualmente) es ser el ingenuo que coopera mientras que el otro no lo hace; la peor situación para todos es que ninguno coopere.

Es cierto, y ya se ha señalado en muchas ocasiones, que en estos casos se adopta una perspectiva colectiva, pues si bien a todos estos sujetos egoístas les va peor de lo que podría irles, esto no significa que a cada uno le vaya peor de lo necesario. O sea, que lo único que puede deducirse de este Dilema es que cuando no hay modo alguno de influir en la decisión del otro, haga lo que haga el otro, lo mejor para cada uno es no cooperar, y esto es contraproducente desde el punto de vista colectivo, pero lo que es contraproducente desde el punto de vista colectivo, no lo es necesariamente desde el punto de vista individual<sup>10</sup>. Es esto último lo que se ha planteado a veces como una de las fortalezas del egoísta: dado que en el Dilema la motivación para la acción sigue siendo la de obtener el máximo beneficio al menor coste, el egoísmo puede ser contraproducente en según qué interacciones, pero esto no significa que sea inconsistente. Sin embargo, como más adelante intentaré mostrar, la teoría fuerte del interés propio, la que mantiene el sujeto egoísta, puede desvelar graves inconsistencias. Veamos ahora si, en efecto, el egoísmo es contraproducente sólo en algunas interacciones o lo es, más bien, en todas, tal como aquí voy a sostener.

Lo que muestra el Dilema del prisionero es que la existencia de un conjunto de acciones en equilibrio es una condición necesaria para que una decisión egoísta bien informada tenga éxito, por lo que el principio de decisión egoísta resulta insuficiente en las interacciones estratégicas en la que no existe un conjunto mejor de respuestas mutuas (un equilibrio de Nash). En

<sup>10</sup> La dificultad de trasladar el criterio de maximización individual a acciones colectivas y la falacia en la que puede incurrirse, fueron ya demostradas por M. OLSON en *La lógica de la acción colectiva. Bienes públicos y la teoría de grupos* (1965), Limusa, México, 1992, pp. 1-2. Al respecto, puede consultarse también J. ELSTER, *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales* (1989), trad. A. Bonanno, Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 127-135.

estos casos, los egoístas sólo pueden elegir mejores respuestas esperadas si algunos se forman expectativas erróneas<sup>11</sup>.

Con todo, se dice, si se jugase el juego del prisionero a largo plazo y con el mismo compañero, un sujeto egoísta podría llegar a cooperar: si uno siempre coopera, aunque al principio fracase, el otro termina confiando en su actitud y coopera también. O sea, que a largo plazo (cuando se introduce el factor tiempo) la cooperación gana plausibilidad, y el egoísmo deja de ser contraproducente. Como dice Gauthier, el principio de decisión egoísta funciona siempre que se sustituya la selección de acciones por la de estrategias (distribución de probabilidades entre acciones posibles<sup>12</sup>). De hecho, en estos casos, en los que se da un número finito de agentes y estrategias, Nash ya demostró que siempre hay, al menos, un conjunto de estrategias en equilibrio, por lo que la decisión egoísta puede ser maximizadora.

Evidentemente, para que esto funcione es necesario un cierto esfuerzo de coordinación, puesto que si tal coordinación no se diera, el valor esperado del desertor tendría que ser menor. Y es aquí donde el egoísta tropieza con los primeros problemas. ¿No será tal coordinación demasiado costosa para él? Consideremos que esta coordinación pasa, como mínimo, por identificar las disposiciones del otro (algo que no es posible si no existen principios compartidos que nos permitan comprenderlas) y por dar a conocer las suyas propias, para lo que se precisa desarrollar una cierta pericia.

Salvados estos primeros escollos, lo cierto es que en estas condiciones, es muy probable que el cálculo de las consecuencias de la acción egoísta se traduzca en un derroche de tiempo y esfuerzo. Es más, incluso cuando todos los hechos

<sup>11</sup> J.F. NASH, "The Bargaining Problem", *Econometrica*, núm. 18, 1950, pp. 155-162. En los juegos estratégicos los jugadores tienen que realizar decisiones simultáneas, de tal modo que el resultado de cada una depende de las decisiones de todos. Aunque en un principio se pensó que esta interdependencia llevaría a una regresión al infinito, la noción de punto de equilibrio vino a solucionar el problema. Se define como un conjunto de elecciones tales que ningún jugador puede mejorar su resultado desviándose de él unilateralmente. El punto de equilibrio puede consistir en una estrategia pura (cada jugador debe ejecutar una determinada acción) o mixta (sorteo equilibrado de estrategias puras). También los juegos no cooperativos, en los que cada jugador decide independientemente del otro, tienen un punto de equilibrio. En los juegos de suma cero de dos jugadores, la ganancia de uno es siempre la pérdida del otro. Aquí las estrategias de equilibrio son las estrategias *maximin* de los jugadores, de modo que la cauta opción de retroceder es también estratégicamente racional.

<sup>12</sup> El autor introduce aquí el concepto de decisión dinámica (decisión sobre cursos de acción a lo largo del tiempo) que se refiere a intenciones sobre acciones futuras.

fueran conocidos, como señala Mackie, habría serios problemas para ligar tales hechos y sus consecuencias, sobre todo, cuando cada acto se solapa con otros muchos, existen factores condicionantes fuera del control del agente, y algunas de tales consecuencias son el producto de las elecciones de otros, independientes o no, simultáneas o posteriores, a las propias. Hablar en estos supuestos de “consecuencias probables” no aporta mayor claridad dado que habría que “sopesar una larga y completamente oscura serie de “consecuencias probables””<sup>13</sup>.

Por otra parte, como las acciones propositivas del egoísta serán analizadas en un entorno social (una interacción estratégica), estas acciones han de presuponer “algún nivel de regularidad y confianza en la conducta de otras personas”; es decir, que el egoísta ha de suponer que las personas responden de una manera normalizada y relativamente invariable, y que los demás harán presuposiciones idénticas a las suyas<sup>14</sup>. Por consiguiente, en la práctica, acabará por encontrar grandes ventajas en escoger principios predeterminados para regir su acción<sup>15</sup>.

Pero, ¿puede el egoísta responder satisfactoriamente a la exigencia de regularidad que lleva implícita esta forma de interacción?, ¿puede asumir principios generales y predeterminados para regir su acción? ¿No sería más racional para él abandonar este costoso camino para valorar su presente por encima del futuro que le espera? De hecho, no puede darse por descontado que el egoísta asumirá la tesis de la neutralidad temporal (todos los momentos de su vida tienen el mismo valor para él, por lo que sacrificarse hoy convirtiéndose en un cooperador podría obedecer a un cálculo egoísta de cara a la obtención de ciertos beneficios en el futuro), y el problema es que si no la asume el esfuerzo de la cooperación no le resultará rentable. Nótese que en estos casos, el egoísta ha de actuar peor para hacerlo mejor a lo largo del tiempo y si sus razones para actuar sólo proceden de sus deseos presentes reales o contrafácticos, la frustración eventual de sus predecibles deseos futuros no le dará ahora una razón para sacrificarse<sup>16</sup>. Si apelamos a estos deseos futuros, afir-

<sup>13</sup> J.L. MACKIE, *Ética: la invención de lo bueno y lo malo* (1977), trad. T. Fernández Azúa, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 176.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> J.L. MACKIE, *Ética: la invención de lo bueno y lo malo*, cit., p. 177.

<sup>16</sup> Es inevitable ver aquí la estela de HUME en su *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739-1740), Libro 2, parte 3, sección 3 (trad. F. Duque, 3 vols., Ediciones Folio, S.A., Barcelona, 2000). En esta línea es en la que se sitúan los que defienden que el *free rider* es el sujeto racional paradigmático. Sin embargo, aunque se trata de una postura interesante si lo que se pretende es mantener el egoísmo como presupuesto racional, ha sido ya suficientemente demostrada la frustración a la que está abocado el *free rider* en relaciones proyectadas en el tiempo.

mando que pueden darle al egoísta una buena razón para actuar peor ahora, estamos apelando a las razones que tiene para preocuparse e indicando, además, que debe racionalmente hacerlo, y esto es una muestra de que ya no manejamos una teoría basada en deseos o preferencias propias, que es la que da sustento al egoísmo, sino, más bien, una teoría basada en valores.

Dicho de otro modo, en una interacción estratégica proyectada en el tiempo, la cooperación no ganará plausibilidad si el egoísta no encuentra “razones egoístas” que le animen a asumir el esfuerzo que supone la coordinación con los demás a fin de alcanzar sus objetivos propios. Y el egoísta no hará tal cosa si no se compromete con la tesis de la neutralidad temporal (que es la que le permite automanipularse para obtener beneficios a largo plazo). De hecho, aún cuando el egoísta pudiera llegar a conocer (en términos ideales) todas las consecuencias probables de sus actos y tuviera una visión completa de la interacción en la que se encuentra, aún cuando pudiera llegar a racionalizar sus deseos y preferencias a fin de garantizar una cierta regularidad y pudiera confiar en que lo demás harán lo mismo, al mantener un punto de vista temporalmente relativo, volvería a fracasar. Fracasaría en el terreno de la racionalidad y, por la misma razón, y como veremos después, también en el de la moralidad.

### 3.2. Las inconsistencias de las “razones” egoísta. La frustración inevitable

Hasta el momento, hemos visto que el objetivo maximizador del sujeto egoísta se puede alcanzar mejor mediante acciones no maximizadoras, por lo que puede ser más racional, o bien, como afirma Gauthier, ser un “egoísta incompleto” / “cooperador egoísta”<sup>17</sup>, o bien, como aquí defenderé, renunciar genuinamente al egoísmo.

Pues bien, para empezar, podemos decir con Parfit, que la teoría del propio interés incurre en algún error cuando a) nos sugiere que creamos en una teoría distinta (que nos determinemos a tener esta creencia-autorrestricción), b) que tal creencia está justificada, y c) que la teoría resultante será la mejor teoría. Y el argumento falla porque si es la mejor entonces no puede venir apoyada por la teoría del propio interés. En otras palabras, la teoría del propio interés no puede aconsejarnos cambiar de teoría acerca de la racionalidad y seguir siendo una buena teoría<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Véase: *La moral por acuerdo* (1986), trad. A. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1994. Al respecto pueden consultarse las páginas 255-306.

<sup>18</sup> D. PARFIT, *Razones y personas* (1984), trad. M. Rodríguez González, Mínimo Tránsito/A. Machado Libros, Madrid, 2004, pp. 84-85.

El problema es, seguramente, que la teoría del propio interés se orienta a un objetivo irracional, porque puede marcar fines sustantivos en sentido subjetivo (que nuestra vida vaya lo mejor posible), y no simplemente fines formales (que seamos racionales). Veamos.

En cualquiera de sus versiones, la teoría del interés afirma:

- a) que la felicidad y el placer son, como mínimo, parte de lo que hace que nuestra vida vaya mejor;
- b) que al decidir lo que es mejor para alguien debemos dar igual importancia a todas las partes del futuro de esa persona (tesis de la neutralidad temporal)<sup>19</sup>;
- c) y que nos determinemos, o bien a tener una disposición racional con la que consigamos que nuestra vida vaya mejor (sea o no finalmente racional), o mejor, a sustituir la teoría del propio interés por otra cualquiera que nos permita alcanzar nuestros objetivos<sup>20</sup>. O sea, una vez más, lo que sugiere la teoría del propio interés es que puesto que es racional para mí determinarme a ser irracional (a hacer lo que sé que es peor para mí), debo hacerlo, debo ser racionalmente irracional<sup>21</sup>. En otras palabras, debo actuar irracionalmente, aunque no por ello asumo que soy un ser irracional.

En consecuencia, la racionalidad está determinada por los propósitos del agente y parece que ser racional no es siempre lo que conduce a lograrlos. Luego no es siempre racional deliberar racionalmente pues no siempre conduce a un resultado racional. Incluso podría pensarse en que lo más racional es no deliberar en absoluto. Cosa distinta es que al agente le interese más el efecto general de emplear determinados procedimientos deliberativos que los resultados particulares que sus procedimientos recomiendan; es decir, que la deliberación racional sea, en sí misma, interesante, independientemente del éxito de sus resultados<sup>22</sup>. En este caso, lo importante serían las razones que tenemos para formarnos las intenciones y no sólo las accio-

<sup>19</sup> D. PARFIT, *Razones y personas*, cit., pp. 59-62.

<sup>20</sup> D. PARFIT, *Razones y personas*, cit., pp. 66-72.

<sup>21</sup> D. PARFIT, *Razones y personas*, cit., p. 75.

<sup>22</sup> D. GAUTHIER, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, trad. P. Francés, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 133-141. Una deliberación es racional cuando en ella se selecciona una acción que es intencionalmente compatible con las acciones previas del agente, incluyendo, entre ellas, la que forma parte del mejor curso de acción posible (instrumental) (*op.cit.*, pp. 144-159).

nes resultantes de las mismas, pero el esquema del razonamiento, en lo sustancial, seguiría siendo el mismo.

Como es fácil ver, una vez más, el problema que presenta esta teoría en orden a la posibilidad del autoengaño, tiene relación con su apuesta por la tesis de la neutralidad temporal. Ya dijimos que esta teoría da igual importancia a todas las partes del futuro de una persona por lo que no es sensible a los deseos futuros que dependen de un cambio en los juicios de valor o en los ideales propios, ni considera que puede haber buenas razones para preocuparse más por el yo en el presente que por yo en el futuro lejano (con el que tenemos una identificación menor)<sup>23</sup>. Pero, ¿está justificada esta apuesta en una teoría fuerte del interés propio, en una teoría fundada en deseos?

Como ya hemos dicho, si estamos frente a un sujeto egoísta, no se puede descartar que lo que realice mejor sus deseos presentes no coincida con lo que de manera más efectiva promueve su interés propio a largo plazo<sup>24</sup>. Y el egoísta no se sentirá motivado para optar por el futuro asumiendo su actual frustración. ¿Debería, pues, automanipularse para comprometerse con la tesis de la neutralidad temporal? Podría hablarse aquí de la existencia de *razones instrumentales dadas al estado* (como diría Pafit). Las *razones dadas al estado* no proceden del objeto de lo que queremos (*razones dadas al objeto*), sino del querer algo en sí mismo. En este caso, y tratándose, como se trata, de un sujeto egoísta, no hablaríamos de razones intrínsecas (queremos querer algo en sí) sino instrumentales, dado que lo que queremos querer lo queremos por los efectos que provoca. El egoísta quiere querer asumir la tesis de la neutralidad temporal porque esto será bueno para él.

Sin embargo, cabría preguntarse si las razones instrumentales, aún incorporadas a la larga cadena de razones instrumentales que aquí se manejan, no derivarían, finalmente, en una razón intrínseca. Evidentemente, desde la posición que defiende el egoísmo, desde una teoría fundada en deseos, al final de la cadena sólo habrá un deseo intrínseco, un deseo que no tendríamos ninguna razón para querer. O sea, que como señala Parfit, habría que concluir, finalmente, que "nuestro tener deseos no puede, por sí mismo, darnos ninguna razón", ¿es esto posible? Si es así, sin duda, "las teorías fundadas en deseos tienen los pies de barro"<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> En *Razones y personas* (1984), *cit.*, pp. 537-558.

<sup>24</sup> *Idem*, pp. 784-792.

<sup>25</sup> *Persona, racionalidad y tiempo*, trad. J.O. Benito Vicente, Síntesis, Madrid, 2004, p. 74.

La cuestión es que estas teorías ignoran las razones intrínsecas que existen para querer algo o para querer querer, así como la misma idea de racionalidad intrínseca<sup>26</sup>, y es por esto por lo que el egoísta sufre un problema de insuficiencia racional que no le permite conseguir lo que se propone. Lo más coherente sería que el egoísta asumiera que hay deseos (ideales, valores, creencias) que son irracionales (o están abiertos a la crítica racional) y que no proporcionan buenas razones para actuar, mientras que hay deseos que son racionalmente requeridos (hay, pues, razones que no dependen de deseos)<sup>27</sup>. Dicho de otro modo, si los deseos no suelen proveer razones por sí solos sino que están apoyados en razones externas, si son las razones que tenemos para actuar de un modo concreto las que explican nuestro deseo de actuar de ese modo<sup>28</sup>, no hay ningún motivo *a priori* para excluir la opción por el presente. La cuestión, insisto, es que el egoísta no puede asumir tal cosa. Si los deseos han de supeditarse a razones externas y jerarquizarse conforme a tales razones, no se ve cómo puede el egoísta recurrir a “razones egoístas” (a

<sup>26</sup> *op.cit.*, pp. 70-77. Para PARFIT, “algo es deseable si tiene características que nos dan razones para quererlo” (*op.cit.*, p. 74). Ya veremos que esta perspectiva también puede ser contestada.

<sup>27</sup> D. PARFIT en *Razones y personas* (1984), *cit.*, y en *Persona, racionalidad y tiempo*, *cit.*, pp. 74-77.

<sup>28</sup> PARFIT apuesta, así, por una teoría fundada en valores (*value-based*), según la cual las razones prácticas son proporcionadas por hechos acerca de lo que merece la pena conseguir, y rechaza expresamente las teorías fundadas en deseos (*desire-based*). Hay que notar que cuando Parfit habla de algo que merece la pena conseguir no se está refiriendo a lo bueno en sí mismo, sino a algo que tiene ciertas propiedades que lo hacen bueno (bondad instrumental), y esto ya distingue su posición de la de autores que, como Moore o Nagel, también apuestan por una teoría fundada en valores (más consecuencialista). Aunque Parfit asume que las verdades acerca de las razones son normativas, no incluye entre ellas verdades acerca de lo que es bueno o malo; es decir, no necesita apelar a la propiedad no natural de la bondad. A este respecto, puede consultarse: *Persona, racionalidad y tiempo*, *cit.*, pp. 63 y ss. Las diferencias entre Parfit y Nagel, en este y en otros campos, son, por lo demás, evidentes. Así como Parfit niega rotundamente y hasta la saciedad la existencia de egos cartesianos, Nagel se declara abiertamente cartesiano, y asume que hay ciertos pensamientos respecto de los cuales no podemos ubicarnos *en el exterior* porque están incluidos inevitable y directamente en cualquier procedimiento que nos lleve a considerarnos desde un punto de vista externo (por ejemplo, en *La última palabra. La razón ante el relativismo y el subjetivismo* (1997), trad. P. Bargallo y M. Alegre, Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 30-36). Estas diferentes fuentes filosóficas marcan definitivamente la posición que cada uno mantiene en relación con la racionalidad y la teoría moral. En este punto, Parfit parece conectar con W. QUINN en “Putting Rationality in Its Place”, *Morality and Action*, Cambridge University Press, 1993.

sus propios deseos) para automanipularse y alcanzar así sus objetivos. O sea, que la teoría instrumental falla en el terreno de la racionalidad y obliga al egoísta a dejar de serlo, en un sentido genuino y no por razones egoístas, sino por buenas razones, por razones que gozan de una racionalidad intrínseca. Y de esta manera se muestra la inconsistencia del egoísmo, dado que no hay razones egoístas para *ser* un egoísta (no ya para actuar como un egoísta). El egoísmo es contraproducente en todo tipo de interacciones (también a largo plazo) y es, además, inconsistente.

Podría decirse, como señaló Parfit hace años, que aunque la teoría instrumental fracase en el tiempo (es intertemporalmente autoanulante) esto no dice nada en su contra porque no pretende ser intertemporal<sup>29</sup>. Pero esta aclaración no afecta en absoluto a lo que aquí nos interesa mostrar: que una teoría temporalmente relativa y estrictamente instrumental no ofrece al egoísta ninguna motivación para seguir siéndolo, ni para convertirse en un cooperador (autoengañarse a fin de obtener beneficios a largo plazo), ni para transformarse en un agente moral, sino que sólo puede animarle a rechazar, por irracional, semejante teoría. Y es que, tanto si estamos frente a una interacción proyectada en el tiempo como si no es este el caso, esta teoría que anima al egoísta, le conduce irremisiblemente a un fracaso; un fracaso que demuestra tanto su insuficiencia racional como sus carencias morales.

#### 4. LA RELEVANCIA DE LA TESIS DE LA NEUTRALIDAD TEMPORAL EN EL SALTO DEL ESQUEMA PRUDENCIAL AL TERRENO DE LA MORALIDAD

Está claro que la posición que Parfit defiende, de la que acabamos de dar cuenta muy brevemente, resulta más racional (en términos de autointerés) que la del egoísmo, dado que apuesta desde un principio por la continuidad psicológica del sujeto y por la racionalización de su experiencia<sup>30</sup>. Sin tal racionalización sería imposible jerarquizar los deseos y los fines propios, y ello aun cuando haya de asumirse un cierto grado de variabilidad. Además, Parfit abre la puerta a una teoría moral más aceptable, en la que se adopta el punto de vista interper-

<sup>29</sup> D. PARFIT, *Prudencia, moralidad y dilema del prisionero* (1981), trad. G. Gutiérrez, Editorial Complutense, Madrid, 2007, p. 36.

<sup>30</sup> Para hablar de continuidad psicológica, PARFIT apela a “[...] diversas relaciones psicológicas implicadas en la memoria o en la persistencia de intenciones, deseos y otros rasgos psicológicos” (en *Persona, racionalidad y tiempo*, cit., p. 99).



sonal como fruto de la conectividad psicológica que existe entre los sujetos (cuando el yo pierde relevancia y me preocupa menos el resto de mi vida, los otros están más cerca de mí). Digamos, por contraste, que la moralidad del egoísta se presentaba como un conjunto de restricciones a la maximización de su valor-relativo, de tal manera que, dado que aspiraba a maximizar su valor, encontraba racional someterse a ellas. O sea, que la moralidad se presentaba, coherentemente, como el fruto de una supuesta (imposible) automanipulación racional, y los principios morales como principios para la decisión racional<sup>31</sup>.

Sin embargo, la construcción de Parfit, avanzando algunos pasos, acaba planteando también dudas.

Si los deseos tienen su base en razones externas, derivadas de nuestra experiencia (nuestro pensamiento está condicionado por los hechos que vivimos y de los que somos conscientes); o, dicho de otro modo, si nuestras creencias están causalmente determinadas, ¿es este determinismo racionalmente aceptable?

Aquí parece útil la distinción que hace Mackie entre determinismo débil y fuerte. En el primero se asume lo que este autor llama "compatibilismo", el hecho de que el determinismo puede aceptarse sin modificar por ello nuestro pensamiento moral. En el segundo, se combina el determinismo con el "incompatibilismo", con la incompatibilidad entre determinismo y nociones morales esenciales<sup>32</sup>. El determinismo débil no es fatalismo, ni identifica causación y obligación, ni nos ofrece una explicación mecánica del modo en que actuamos, por eso puede ser "compatibilista".

<sup>31</sup> D. GAUTHIER, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, cit., p. 93. Si pensamos en lo que hemos visto hasta ahora, podríamos decir que aquí el término "moral" se emplea sólo en sentido descriptivo, y no se identifica con lo "moralmente bueno". O sea, que se plantea en aquellos casos en los que supuestamente podemos afirmar que algo es "moral" y no comprometernos con ello, de modo que, incluso, podríamos llegar a condenarlo. La cuestión es que lo que aquí defendemos es que los términos morales poseen simultáneamente un significado descriptivo y normativo, y es porque asumimos esto por lo que la posibilidad de universalizar es una tesis lógica. Evidentemente, hay quienes, como MACKIE, por ejemplo, no deducen de la (supuesta) verdad de esta tesis lógica la obligación de pensar así, aún a riesgo de actuar sin lógica. La verdad de una tesis lógica, dice el autor, "no obliga en modo alguno a la aceptación del principio práctico sustantivo correspondiente", dado que siempre se precisa una decisión ulterior a favor o en contra de este principio y cada uno es lógicamente libre de efectuar su opción fuera del juego moral (en *Ética: la invención de lo bueno y lo malo* (1977), cit., pp. 112-113). Lo cierto es que no consigo asumir lógicamente esta afirmación.

<sup>32</sup> Idem, p. 251.

Los deterministas débiles entienden que la consideración y la valoración de alternativas forma parte del proceso causal, y que el carácter de una persona puede moldearse a la luz de sus experiencias. Sin embargo, si esto es así, tanto la valoración de alternativas, como la modificación del carácter como fruto del aprendizaje, en buena lógica, ha de venir también causalmente determinado, y si lo está también por las experiencias, el razonamiento podría ser circular, con lo que no ofrecería ni una explicación completa de nuestras acciones, ni, por supuesto, una justificación. ¿Socava esto la racionalidad de las elecciones y su alcance moral? Como señala Mackie, esta postura requiere “un yo contracausal libre y sin embargo determinado y activo”, y este es un concepto muy difícil de aprehender coherentemente<sup>33</sup>.

Finalmente, el determinismo débil equipara el yo con un sistema de rasgos empíricos contingentes, por lo que esta perspectiva, por un lado, va unida a la negación de una identidad absoluta en el tiempo<sup>34</sup>, y, por el otro, nos ofrece una descripción de la razón como fenómeno natural (biológico o psicológico) pero nos deja sin ninguna “buena” razón para confiar en ella. El problema es que cuando la identidad se reduce a hechos, psicológicos o de cualquier tipo, corre el riesgo de dar por supuesto lo que quiere demostrar<sup>35</sup>. Como señala Nagel, “[...] no podemos incluir en una teoría psicológica todo nuestro razonamiento, incluyendo los razonamientos que nos condujeron a dicha teoría psicológica”. Obviamente, esta postura no ha de llevarnos a afirmar que hay premisas eternamente irrevisables, sino que en cualquier proceso de razonamiento debe haber algunos pensamientos que concibamos desde adentro, en lugar de considerarlos disposiciones psicológica o biológicamente determinadas. El tema es que este determinismo débil podría convertir al sujeto autointeresado no egoísta que venimos describiendo, en un sujeto imperfectamente racional.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 257.

<sup>34</sup> Ibidem, p. 254. Tal es el caso de D. PARFIT, que, en no pocas ocasiones, ha venido a subrayar la irrelevancia de la identidad (por ejemplo, en *Persona, racionalidad y tiempo*, cit., pp. 93-124). En su perspectiva, lo que realmente importa son las relaciones de continuidad y conectividad psicológicas que se mantienen entre las diferentes partes de la vida de una persona. Estas relaciones pueden graduarse y coinciden sólo aproximadamente con la identidad personal (*Op.cit.*, p. 108). Es fácil ver en esta posición psicologista los ecos de J. LOCKE en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) (Fondo de Cultura Económica, México, 1994, Cap. XXVII, libro 2º: “Acerca de la identidad y de la diversidad”) donde se hace depender la identidad de la autoconciencia. El propio Parfit, alude a Locke en algunos de los pasajes de su obra.

<sup>35</sup> En *La última palabra. La razón ante el relativismo y el subjetivismo* (1997), cit., p. 149.

No puedo entrar ahora en el debate sobre el determinismo o sobre la identidad personal y su mayor o menor relevancia en el terreno de la racionalidad (“el yo no es lo que importa”, dice Parfit), lo que me interesa es destacar que cuando se debilita la tesis de la neutralidad temporal, como hace Parfit, se acaba optando por una racionalidad imperfecta, y, por tanto, se paga un precio muy alto en el terreno de la moralidad.

Así, si se apuesta por una identidad variable y por la conformación de la identidad como el fruto de nuestras experiencias psicológicas subjetivas<sup>36</sup>, pueden desvanecerse las razones para pensar en planes de vida, ya que desaparece la vinculación fuerte con nuestros yo es futuros<sup>37</sup>, y, en consecuencia, también con los otros yo es que no están aquí y ahora. Como apunta Nagel, esta teoría podría tener dificultades para plantear una acción motivacional a distancia, tanto a través del tiempo como entre personas, y esto tiene una relevancia nada desdeñable por lo que hace a la adopción de un punto de vista imparcial y a la construcción de una teoría moral. De hecho, visto así, el sujeto podría incluso tener dificultades para comportarse como una unidad, dado que no podría conciliar fácilmente el punto de vista personal con el punto de vista impersonal<sup>38</sup>. Y precisamente por esta razón, porque falla la

<sup>36</sup> En el paradigma kantiano se diría que la autonomía personal no se puede identificar con el solipsismo, pues exige al individuo que sea algo más que un lugar de preferencias subjetivas, y le obliga a asumir la perspectiva de la universalidad. Véase: *Crítica de la razón práctica* (1778), versión castellana de R.R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2004, [A63-A65], pp. 106-107, y *La Metafísica de las Costumbres* (1797), trad. A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1999, pp. XXVI-XXXI). No olvidemos que Kant rechaza al sujeto egoísta precisamente porque no puede alcanzar la universalidad inherente a la verdadera racionalidad. Véase: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), versión castellana de R.R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2002, capítulo segundo [A88-A89], pp. 132-133 y *Crítica de la razón práctica* (1778), versión castellana de R.R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2004, [A72-A87], pp. 114-127.

<sup>37</sup> Así lo apunta J.C. BAYÓN en *La normatividad del derecho: deber jurídico y razones para la acción*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991, pp. 104-105. Para una posición que defiende que todos los tiempos están en pie de igualdad, véase T. NAGEL en *La posibilidad del altruismo* (1970), Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pp. 67-85.

<sup>38</sup> Véase T. NAGEL en *La posibilidad del altruismo* (1970), *cit.*, pp. 37-55 y en *La última palabra. La razón ante el relativismo y el subjetivismo* (1997), *cit.*, capítulo 6. Sobre el modo en que sería más o menos irrebalsable el punto de vista de la primera persona, considérese aquí la conocida postura de B. WILLIAMS en el capítulo 4 de su *Ethics and the Limits of Philosophy* (Harvard University Press, 1985) o en su ensayo “Internal and External Reasons” publicado en su colección *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981.

dimensión intersubjetiva de eso que cree ser, tampoco podría convertirse en un agente moral<sup>39</sup>.

Parece, pues, que la adopción de un punto de vista moral ha de empezar por defender tanto la tesis de la neutralidad temporal como la de la neutralidad interpersonal, haciendo depender la segunda de la primera. A partir del momento en que uno asume que es un yo entre otros (diferentes de lo que soy yo y a la vez iguales a mí), dice Nagel, debe ser posible decir de otras personas cualquier cosa que uno pueda decir de sí mismo y, en el mismo sentido, debe ser posible que uno se considere a sí mismo impersonalmente (aunque para lograrlo es imprescindible que los principios prácticos de uno sean objetivos). Finalmente, si asumo que soy un yo, he de considerar que las razones que me llevan a preocuparme por mi futuro yo, me llevan también a preocuparme por otros "yoes", pues en ambos casos he de considerar los intereses de entidades que no están presentes en mi conciencia aquí y ahora, en el momento en que tengo que tomar mis decisiones<sup>40</sup>.

Algunos podrían decir que en este razonamiento hay una asimetría pues en el primer caso soy sólo yo el beneficiario de mis acciones, y en el segundo lo son los otros, pero ya hemos visto que esta opción egoísta plantea graves inconsistencias (aunque, curiosamente, asume la tesis de la neutralidad temporal, no puede apoyar, por "razones" egoístas, la de la neutralidad interpersonal). Además, se trata de una objeción poco relevante si, como pretendo, lo que se quiere demostrar no es que, de hecho, la gente asume sus deberes para con otros sino que tiene la capacidad de hacerlo, y que tal capacidad se deriva directamente de su racionalidad (recordemos que ya hemos rechazado la teoría instrumental de la racionalidad y hemos planteado los problemas racionales que padecen las personalidades fragmentadas). O sea, que la adopción de un punto de vista impersonal e imparcial es un ejercicio inevitable en cualquier sujeto racional, desde el momento mismo en que acepta sus propias metas y razones, y les asigna un valor para él. Como señala Gewirth, todo agente realiza juicios evaluativos sobre la bondad de sus propósitos y sobre las condiciones en las que estos se apoyan, por lo que no puede coherente-

<sup>39</sup> En *La posibilidad del altruismo* (1970), *cit.*, p. 154. Como señala acertadamente M. CRUZ en el prólogo al libro de D. PARFIT, *Persona, racionalidad y tiempo*, *cit.*, p. 24, "la cuestión que hay que plantearse no es tanto si el yo importa o no, como, más bien, a quién le importa el yo".

<sup>40</sup> T. NAGEL en *La posibilidad del altruismo* (1970), *cit.*, pp. 89 y ss.

mente hacer reclamos para sí mismo que niegue a los que están en las mismas circunstancias que él<sup>41</sup>.

Nótese que a lo largo de toda la exposición, y también aquí, hemos asumido el autointerés como punto de partida pero esto no excluye la posibilidad de plantear los fines propios desde un punto de vista imparcial –no estrictamente subjetivo, como exige el egoísmo. Es decir, que, en principio, es posible saltar desde esquemas prudenciales, al ámbito de la moralidad, si bien ello requiere asumir la tesis de la neutralidad temporal (como hace la teoría instrumental, aunque rechazando sus presupuestos irracionales) para pasar desde ahí a la perspectiva interpersonal (como pretende hacer el sujeto fragmentado que no asume la tesis de la neutralidad temporal). Aun con todo, este esquema sigue planteando algunas preguntas en el terreno de la moralidad.

A mi juicio, el problema más relevante que plantean estas posiciones es que no parecen ir más allá de la reflexión individual que, aún definida a partir de la satisfacción de ciertas exigencias de imparcialidad o universalidad, se presenta como la vía más aceptable de acceso a la verdad moral (en materia moral cada uno es su propia autoridad epistémica). Por supuesto, esto no significa que el intercambio de opiniones con los otros o la decisión colectiva

<sup>41</sup> A. GEWIRTH, *Reason and Morality*, University of Chicago Press, Chicago, 1978, p. 48. Algunos autores, como G.E. Moore, K. Baier o R.M. Hare, han planteado de este modo el “argumento de la cuestión abierta” que, en realidad, se vuelve contra una definición de lo “bueno” en términos egoístas, dado que sostiene que el bien de algo no puede ser privado, del mismo modo que ninguna cosa puede existir privadamente o para una sola persona. No me resisto a reproducir aquí las palabras de MOORE, a este respecto, en *Principia Ethica* (1903), *cit.*, p. 179: “[...] cuando me refiero a una cosa como “mi propio bien”, todo lo que puedo dar a entender es que algo que será exclusivamente mío [...] es también *bueno absolutamente*, o, más bien que mi posesión de eso es *bueno absolutamente*. Lo bueno de eso no puede ser, en ningún sentido posible, “privado” o pertenecerme, tal como tampoco puede *existir* una cosa privadamente o sólo *para* una persona. La única razón que puedo tener para tender a “mi propio bien” es que es *bueno absolutamente* que lo que denomino así me pertenezca, es *bueno absolutamente* que *posea* algo que, si lo tengo, no puedan tenerlo los demás. Pero si es *bueno absolutamente* que *posea* algo que, poseyéndolo, no puedan poseer los otros, y si es *bueno absolutamente* que lo *posea*, entonces cualquiera tiene tanta razón como yo en aspirar a poseerlo como lo poseo yo mismo”. De hecho, para BAIER, “[...] La auténtica razón de ser de una moralidad es producir razones que se impongan a las razones del autointerés” (en *The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics*, *cit.*, p. 309). Véase, también: R.H. HARE, *Moral Thinking: its levels, methods and point* (1981), Oxford Clarendon Press, Oxford, 1992, capítulos 5-7 y, más contemporáneamente, Th. NAGEL, *La última palabra. La razón ante el relativismo y el subjetivismo* (1997), *cit.*, capítulos 2 y 6.

carezcan por completo de relevancia moral, pero, desde luego, tienen un valor auxiliar: “[...] obedecer a otro siempre implica seguir nuestras propias razones, sean éstas morales o prudenciales”<sup>42</sup>; o sea, sólo la reflexión individual efectiva puede determinar el resultado de un procedimiento colectivo ideal (sometido a determinadas restricciones formales).

Sin embargo, a mi juicio, la exigencia de imparcialidad puede detectarse únicamente de forma cooperativa. Como diría Nino, “la discusión y la decisión intersubjetiva es el procedimiento más confiable de acceso a la verdad moral” porque, aunque no puede excluirse la importancia de la reflexión individual en este campo, resulta, sin duda, menos confiable. Está claro que el individuo ha de salvar siempre la dificultad que supone representarse fielmente los intereses de los demás para lograr adoptar, finalmente, un punto de vista imparcial<sup>43</sup>. Y aunque pudiera lograrlo, persisten todavía las dudas que suscita ese yo kantiano, ese yo genuino, ese sujeto moral completamente despojado de sus arbitrarias particularidades contingentes. No se me interprete mal. Me parece obvio que los presupuestos formales, como el de imparcialidad, son decisivos para la validez de los principios morales, pero quizá sea conveniente, siguiendo a Habermas, por ejemplo, presentarlos más que como presupuestos formales del razonamiento moral monológico, como reglas de una práctica social del discurso intersubjetivo. Desde luego, esto sigue sin salvar todos los problemas en el ámbito de la moralidad. De hecho, el modelo habermasiano ha sido vulnerable a un buen número de críticas, algunas de las cuales han obligado al autor a revisarse (quizá de forma todavía insatisfactoria). Sin embargo, creo que, debidamente corregido, este esquema ofrece una visión más comprensiva de la racionalidad, y, sin renunciar al autointerés como punto de partida, facilita la construcción de un código moral más aceptable.

## 5. EL CONSTRUCTIVISMO DIALÓGICO HABERMASIANO. LA RACIONALIDAD COMUNICATIVA COMO FUENTE DE MORALIDAD

Como es bien sabido, en Habermas, la necesidad de pasar de una razón instrumental a una razón dialógica viene avalada por la ética comunicativa.

<sup>42</sup> C.S. NINO, “Constructivismo epistemológico: entre Rawls y Habermas”, *Doxa*, núm. 5, 1987, pp. 87-105, p. 92.

<sup>43</sup> C.S. NINO en “Constructivismo epistemológico: entre Rawls y Habermas”, *cit.*, p. 99 y p. 105 y en *El constructivismo ético*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 105-110.

Aunque es obvio que no sólo ha sido este autor quien ha pretendido armonizar la acción teleológicamente racional, orientada al éxito, y la racionalidad comunicativa, orientada hacia la comprensión intersubjetiva<sup>44</sup>, es cierto que ha sido su propuesta la que ha alcanzado una mayor difusión en nuestros días y la que sigue todavía en proceso de discusión.

Independientemente de que pueden usarse diferentes terminologías, cabe afirmar que en la teoría habermasiana la acción estratégica se rige por reglas técnicas y viene sancionada por su éxito o su fracaso. La acción comunicativa (la interacción en sentido estricto) se rige por normas consensuales que expresan expectativas recíprocas, se funda en la intersubjetividad del entendimiento mutuo, y viene asegurada por el reconocimiento general de obligaciones. Parecería, como afirma T. McCarthy, que la primera no fuera una acción social o no se desarrollara en un contexto social, pero no es esto lo que se deduce de esta teoría, pues se trata de una acción ligada a normas consensuales y tiene lugar en el plano de la intersubjetividad (los actores son capaces de diseñar y seguir sus propias estrategias). Por consiguiente, la distinción entre ambos tipos de acción se apoyaría fundamentalmente en los asuntos que se tematizan en el desarrollo de cada una, en su carácter monológico o dialógico, o en el hecho de que en la primera los intereses individuales predominan sobre consideraciones de reciprocidad, y en la segunda lo decisivo es una reciprocidad basada en el entendimiento mutuo<sup>45</sup>.

Pues bien, si he considerado aquí el estudio de este modelo es porque creo que gran parte de su fuerza reside en el hecho de haber conseguido (con los matices que se quieran) combinar la mejor versión de ambas acciones, ubicando la ética deontológica en la comunicación lingüística, y elaborando, de este modo, un código moral que no se desentiende de los intereses individuales. Y ello aunque, como veremos, el logro del experimento puede ser limitado.

En efecto, Habermas parte de la teoría consensual de la verdad adoptando una postura crítica tanto frente al puro subjetivismo, que reduce las nor-

<sup>44</sup> Algunos integrantes de la Escuela de Francfort se movieron también por este interés. Así, Horkheimer hablaba de razón objetiva y subjetiva. Esta última era, en la terminología de Adorno, razón identificadora y en la de Marcuse, razón unidimensional. Finalmente, han sido Habermas y Apel quienes han traducido y revisado estos términos, para hablar de razón instrumental/estratégica y razón comunicativa.

<sup>45</sup> Así lo entiende T. McCARTHY en *La teoría crítica de J. Habermas* (1978), trad. M. Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 46-50.

mas a decisiones, como frente a la ética axiológica objetiva, que concibe las relaciones axiológicas desligadas de su nexo vital real para situarlas en un ámbito ideal del ser que trasciende la experiencia. Lo que Habermas propone es un tipo de intersubjetivismo destinado a explicar y fundamentar consensualmente la verdad de los argumentos y la corrección de las normas (manifestaciones de la praxis comunicativa), considerando que la conciencia individual no se forma en la relación de un individuo con un "mundo exterior" que se le presenta como "objeto", sino a través de su interacción comunicativa con otros sujetos conscientes.

Desde la ética comunicativa la fundamentación de nuestras normas y principios éticos se apoya en acuerdos intersubjetivamente adoptados mediante el ejercicio de la discusión racional y en el seno de una comunidad de comunicación. De esta manera, una norma sólo es correcta si puede ser el resultado de un procedimiento en el que se hayan respetado las reglas del diálogo, por lo que atender a las reglas procesales que son subyacentes al discurso moral, es decir, a las reglas que la formulación de juicios morales debe satisfacer, resulta imprescindible si se quiere determinar cuáles son los intereses que comparten todos los miembros de una comunidad de hablantes; o sea, el modo en el que el universalismo dialógico puede alcanzarse.

Muy someramente, podemos recordar que las citadas reglas o condiciones pre-requeridas en la comunicación intersubjetiva se relacionan directamente con las *pretensiones de validez* que están presentes en cada acto de habla: pretendemos que lo que decimos es verdadero (pretensión de verdad), que se adecua a las normas morales que rigen este tipo de interacciones (pretensión de rectitud normativa), y que somos sinceros al decirlo (pretensión de veracidad)<sup>46</sup>. De modo que, por lo que aquí interesa, los interlocutores sólo pueden afirmar aquello en lo que verdaderamente creen (se excluye la posibilidad de la automanipulación) y han de reconocerse recíprocamente una igual competencia para el diálogo, dado que no pue-

<sup>46</sup> J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, trad. M. Jiménez Redondo, Cátedra, Madrid, 1984, pp. 121-130. En *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. R. García Cotarelo, Península, Barcelona, 1991, p. 78, dice el autor: "En el caso de las pretensiones de verdad y rectitud, el hablante puede dar cumplimiento a su garantía por medios discursivos, esto es, aduciendo razones; en el caso de las pretensiones de sinceridad, mediante un comportamiento congruente (el hecho de que alguien piense de verdad lo que dice, es algo que sólo puede demostrarse mediante la congruencia de sus actos y no acumulando motivos)".



den querer para sí mismos lo que niegan a los otros (adoptan un punto de vista imparcial)<sup>47</sup>.

Por un imperativo de brevedad, no voy a detenerme aquí. Me basta ahora con subrayar que en esta construcción la única garantía de la objetividad epistémica de nuestras creencias es precisamente su intersubjetividad, y que alcanzar tal objetividad exige un ejercicio dialógico, más que monológico, de la racionalidad (de ahí que la ética habermasiana sea simultáneamente procedimental, universalista y deontológica). De hecho, es este ejercicio dialógico el que da lugar a la racionalidad comunicativa; una racionalidad que permite a los sujetos plantear sus particulares definiciones e interpretaciones del mundo con el fin de alcanzar un entendimiento, y que requiere, esto es importante, que las pretensiones de validez vengan racionalmente motivadas (puedan cuestionarse).

Hablamos, pues, de una acción comunicativa fuerte dado que el entendimiento entre estos sujetos se extiende a razones normativas compartidas que vinculan sus voluntades con independencia de sus propias preferencias. Por el contrario, cuando la acción comunicativa es débil, el entendimiento se refiere a "hechos y a razones relativas al actor, que sostiene expresiones de voluntad unilaterales"<sup>48</sup>, y las pretensiones de validez que guían a los sujetos son sólo las de verdad o veracidad (no las pretensiones de corrección intersubjetivamente reconocidas). Aquí el entendimiento significa solamente que el oyente entiende el contenido de la declaración de intención o del imperativo del hablante, y no duda de su seriedad, ni de su viabilidad, pero no hay expectativa recíproca de guiarse por normas y valores comunes, ni de aceptar obligaciones mutuas<sup>49</sup>.

Aún a riesgo de subrayar lo obvio, hay que notar aquí, que una acción comunicativa débil no es una acción estratégica. En esta última también faltan los contextos normativos compartidos y las correspondientes pretensio-

<sup>47</sup> Son las que menciona J. HABERMAS en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, cit., pp. 150-158 y en *Teoría de la acción comunicativa* (1981), 2, 2 vols., trad. M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1992, pp. 211 y ss.

<sup>48</sup> J. HABERMAS, *Verdad y justificación*, trad. P. Fabra y L. Díez, Trotta, Madrid, 2002, p. 117. Habermas distingue ahí entre el distinto uso que se le puede dar a las expresiones lingüísticas según se orienten o no a la comunicación, y, por lo que hace su uso comunicativo, según la intención sea alcanzar un acuerdo o lograr un auténtico entendimiento (acción comunicativa débil y fuerte, respectivamente). (Idem, pp. 109-116).

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 118.

nes de corrección normativa, pero no falta sólo eso. En la acción estratégica las pretensiones de verdad y veracidad no se orientan a la motivación racional del oyente sino a que el destinatario extraiga sus propias consecuencias de aquello que el hablante le da a entender. Evidentemente, ambos comparten un saber lingüístico, pero lo relevante es que cada uno se guía por sus preferencias y finalidades, y que no transforman tales preferencias en pretensiones de validez susceptibles de ser reconocidas intersubjetivamente.

En definitiva, sólo hay ejercicio dialógico y acción comunicativa en sentido fuerte cuando las pretensiones de validez se cuestionan públicamente y se hace necesario defenderlas y criticarlas mediante *argumentos* que busquen convencer al resto de los participantes en el diálogo. Es decir, cuando se pone en duda la verdad de enunciados teóricos o la corrección de enunciados prácticos, y se ha de recurrir al *discurso* a fin de restaurar un consenso que permita coordinar nuevamente la acción. Mediante el *discurso* es posible alcanzar una fundamentación racional de las normas, pero sólo cuando éste se desarrolla en un contexto lingüístico regido por una pretensión de rectitud normativa o una pretensión de corrección, puede garantizarse que el consenso logrado muestra la solución racional a los problemas, que no es sino aquélla que se alcanza por la fuerza del mejor argumento<sup>50</sup>.

En otras palabras, las pretensiones de validez han de pasar por delante de las meras pretensiones de poder (de las relaciones de poder, manipulación o imposición) para que los potenciales de racionalidad se realicen en la práctica y, de este modo, sea posible alcanzar un consenso en torno a algo que todos puedan querer y que merezca la aceptación y la adhesión general (consenso contrafáctico)<sup>51</sup>. En esta construcción una norma sólo es válida en la medida en que puede ganar el asentimiento de todos los afectados; es decir, es válida en la medida en la que es imparcial y ha superado el test de su universalización<sup>52</sup>.

De manera que es la pretensión de rectitud normativa, la expectativa mutua de regirse por valores y normas comunes, que sólo surge en la diná-

<sup>50</sup> Puede consultarse al respecto, J. HABERMAS: *Teoría de la acción comunicativa* (1981), *cit.*, pp. 43-69.

<sup>51</sup> Véase *Conciencia moral y acción comunicativa*, *cit.*, pp. 93 y 116.

<sup>52</sup> En *Conciencia moral y acción comunicativa*, *cit.*, p. 85, J. HABERMAS, afirma: "Únicamente es imparcial la situación desde la cual son susceptibles de universalización precisamente aquellas normas que, al incorporar de modo manifiesto un interés común a todas las personas afectadas, pueden contar con una aprobación general, así como conseguir un reconocimiento intersubjetivo".

mica de un diálogo real, la que nos obliga al cuestionamiento de nuestras posiciones, la que da lugar a la acción comunicativa fuerte y la que evita que sean las pretensiones de poder las que finalmente se impongan. Y es por esta razón por la que el elemento fáctico en esta construcción no puede perder terreno frente a sus elementos ideales.

Vista esta descripción, podría decirse que la situación ideal habermasiana no se presenta como un dato empírico en sentido estricto pero tampoco como una mera abstracción formal: implica una anticipación por parte de todo el que de hecho entra en un proceso discursivo, de que puede llegarse a un consenso racional (pretensión de corrección). La anticipación de una situación ideal de comunicación supone aceptar el principio de universalización y el compromiso de favorecer la puesta en práctica de las condiciones procedimentales requeridas por una comunicación libre, y este camino lo ejercita la comunidad real de interesados de forma dialógica<sup>53</sup>. De esta forma se logra soslayar el riesgo de incurrir en una "falacia sustitucionalista" con la que al indagar qué es lo que elegiría la gente si pudiera prescindir de sus intereses, valores, compromisos y "conceptos del bien", respondiéramos basándonos en nuestros valores, compromisos y conceptos del bien (el paternalismo filosófico al que antes aludí). Y es que, como ya he señalado, para Habermas, la discusión y la decisión colectivas no tienen solamente un valor auxiliar sino que, sometidas a determinadas restricciones formales, se convierten en el procedimiento más confiable de acceso a la verdad moral, lo cual no excluye, una vez más, que por vía de la reflexión individual alguien pueda acceder al conocimiento de soluciones correctas<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> *Idem.*, pp. 87-88. Habermas se distancia de esta manera de algunas posiciones monológicas que, en su opinión, no pueden mantenerse en una sociedad plural donde conviven distintas visiones del mundo, y que, además, parecerían blindadas frente a revisiones resultantes de futuras experiencias y procesos de aprendizaje (así, frente a Rawls, en "Reconciliación mediante el uso público de la razón", J. HABERMAS/J. RAWLS, *Debate sobre el liberalismo político*, trad. G. Vilar Roca, Paidós, Barcelona, 1998, p. 52 y p. 54).

<sup>54</sup> De este modo, al exigir que todos los contenidos, incluso los que afectan a normas de acción fundamentales, se hagan dependientes de discursos reales, Habermas quiere escapar a la crítica formulada contra la tesis que J. RAWLS mantiene en su *Teoría de la justicia* (1971) (trad. M.D. González, Fondo de Cultura Económica, México, 1993), según la cual el postulado de imparcialidad se encuentra satisfecho cuando aquel que estipula el juicio moral se sitúa ficticiamente en la posición de cada uno de los afectados. Las diferencias entre el modelo rawlsiano y habermasiano en este y otros sentidos, las ha señalado el propio HABERMAS en *Aclaraciones a la ética del discurso*, trad. J. Mardomingo, Trotta, Madrid, 2000 pp. 127 y ss.

Pero, vayamos a la segunda cuestión a las que nos referimos al final del apartado anterior, ¿seguimos frente a un sujeto moral desnudo, completamente despojado de sus particularidades contingentes? ¿Es cierto, en definitiva, que esta posición logra situarse entre la abstracción y el dato empírico? Precisamente, por ser esta su pretensión, la teoría habermasiana ha sufrido el embate de las críticas de uno y otro lado. Se le ha criticado tanto su formalismo e, incluso, su hiperracionalismo<sup>55</sup>, como su conexión soterrada con determinados factores culturales, sociales y personales.

Por supuesto, Habermas diría que su ética discursiva es tan inmanente como trascendente, porque no puede encontrarse más allá de los juegos lingüísticos concretos, de los contextos en los que los individuos reales se hallan insertos, pero simultáneamente nos ofrece criterios para criticar nuestras actividades; en ella se toma como punto de referencia la situación del consenso fáctico aunque enmarcado en condiciones trascendentales que aseguran una situación ideal de discurso. Por mor de la pretensión de corrección, todo discurso supone contrafácticamente la meta del acuerdo y, por lo tanto, la existencia de una comunidad ideal; es decir, todo aquel que pretende justificar sus argumentos en el seno de una comunidad real presupone la existencia de una

<sup>55</sup> Ahí está, por ejemplo, la crítica de A. HELLER, para quien la comunidad ideal habermasiana se construye a partir del dato prácticamente exclusivo de la racionalidad del hombre y de su capacidad lógica de argumentación. "Los hombres en quienes se sostiene este ideal no son hombres enteros. Pues carecen de cuerpo, de sentimientos y ni siquiera tienen relaciones humanas. La relación entre ellos estriba únicamente en la discusión del valor. No es preciso que sean hombres; de la misma forma podría tratarse de ángeles. Pero no destinamos a los ángeles nuestra utopía radical. El hombre es indudablemente un ser racional, pero no es sólo eso" (en *Por una filosofía radical*, trad. J.F. Ivars, El Viejo Topo, Barcelona, 1980, p. 127). La misma idea viene a expresar la autora en *Más allá de la justicia*, trad. J. Vigil, Crítica, Barcelona, 1990, pp. 297 y ss. Tampoco han faltado quienes, como Rorty, mantienen que el momento trascendente de validez universal que sostiene Habermas es una jactancia vacía y que también lo es su intento de conectar facticidad y validez mediante la conexión de dos diferentes usos del lenguaje: el estratégico y el comunicativo. De hecho, según Rorty, tal diferenciación no puede darse porque todas las prácticas están sometidas a convenciones sociales y son superadas, únicamente, por otras prácticas sociales; no hay pues nada parecido a una razón comunicativa orientada a la verdad (véase: R. RORTY, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, trad. J. Verés Gifra, Ariel, Barcelona, 2000, pp. 92-100). "Mi problema se intensifica al formularme la pregunta de si mis pretensiones de verdad "trascienden mi contexto cultural local". Como no puedo comprender qué significa aquí "trascendencia", no tengo claro si lo hacen o no. Y es que ni siquiera comprendo qué sentido tiene decir que mi afirmación "tiene una pretensión de verdad"" (*op. cit.*, p. 102).

comunidad ideal a través de la cual se determina la corrección de tales argumentos<sup>56</sup>. De este modo, aunque se distingue el mundo fáctico de la eticidad y el mundo contrafáctico de la moralidad, ambos pueden reconciliarse<sup>57</sup>. De hecho, la comunidad ideal de comunicación sería el fundamento del principio de universalización que patrocina los acuerdos reales, y también la última garantía de su racionalidad, esto es, “la razón última a la que acudir cuando nos preguntamos por qué debemos hacer lo que debemos”<sup>58</sup>. Y he aquí la vinculación entre racionalidad comunicativa y discurso moral.

Pues bien, de la multitud de críticas que se le han lanzado a este modelo, las que más interesarían a este artículo serían las que lo acusan de excesivo racionalismo, porque si fueran atinadas, si a Habermas le fallara el elemento de la facticidad, no habría forma de distinguir su apuesta teórica del recurso monológico del observador imparcial. Para distanciar a Habermas de este recurso tendríamos que evaluar, seguramente, en qué medida ha logrado suavizar el elemento trascendental de la razón kantiana o situar su comunidad de comunicación en un mundo social<sup>59</sup>. Lamentablemente, no puedo adentrarme en profundidad en un asunto como este.

Diremos, más toscamente, que, en Habermas, el yo no es el fruto de un acto aislado de autorreflexión sino de un proceso de formación en el seno de un

<sup>56</sup> Siguiendo a K.O. APPEL, podría decirse que este principio ético-normativo no puede ser discutido sin contradicción pragmática del que argumenta, sin incurrir en una inconsistencia preformativa (“¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?”, *La transformación de la filosofía*, vol. II, trad. A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill, Taurus, Madrid, 1985, p. 205). Esta metanorma puede explicarse del siguiente modo: con el acto de argumentar, el argumentante ya ha reconocido que la razón es práctica, es decir, que sus pretensiones de validez y de verdad pueden y deben ser satisfechas con argumentos (K.O. APPEL: “Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia”, en *Estudios Éticos*, trad. de C. Santiago y revisión de E. Garzón Valdés y R. Zimmerling, Alfa, Barcelona, 1986, p. 161).

<sup>57</sup> También McCARTHY asume la virtualidad de la teoría habermasiana para mediar entre sendas opuestas que no han conseguido superar sus propias aporías (en *La teoría crítica de J. Habermas* (1978), *cit.*, p. 456). El propio Habermas lo reafirma en *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, trad. P. Fabra, Paidós, Barcelona, 2002, p. 18, aunque, como se verá, ha revisado algunos de sus presupuestos.

<sup>58</sup> Así lo señala J. MUGUERZA en “Más allá del contrato social (Venturas y desventuras de la ética comunicativa)”, *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 305.

<sup>59</sup> Parece que Habermas ha admitido la necesidad de mitigar esta elemento para pasar a un supuesto “pragmatismo de corte kantiano” que desarrolla en *Verdad y justificación* (en el Prólogo a su *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, ya citada).

complejo de interacciones; de un proceso dialógico de socialización. En su esquema, la constitución de un mundo de la experiencia sensible es el resultado de una interacción sistemática entre receptividad sensible, acción y representación lingüística, por lo que es posible pasar desde lo que cada cual puede querer sin contradicción que se convierta en una ley universal (Kant) a lo que todos pueden acordar que se convierta en una norma universal. En la primera posibilidad, las inclinaciones particulares y contingentes quedan excluidas, mientras que en la segunda se trata de llegar a un acuerdo racional acerca de ellas. Por consiguiente, lo que parece exigir Habermas no es la supresión de las inclinaciones personales sino su racionalización, su formación por medio de una comunicación no distorsionada<sup>60</sup>. De este modo, pretende salvar la distancia que pudiera existir entre la abstracción y la idealización (con la que se privilegiaría, de forma encubierta, un determinado tipo moral), o atender al punto de vista del "otro concreto", en la línea que le ha señalado, por ejemplo, Seyla Benhabib<sup>61</sup>.

Sin embargo, aunque estas han sido sus pretensiones no está claro que Habermas haya conseguido aterrizar lo suficiente su construcción como para que, todavía desde paradigmas racionalistas, no haya razones para la crítica. Es demasiado tentador señalar que, de entre todas ellas, persiste la que le acusa de mantener la clásica separación entre las cuestiones de justicia y las referentes a la "vida buena"; una separación que se conecta con la que divide el ámbito público y el privado, y cuya problematización es vital para los objetivos emancipatorios del feminismo. Esta crítica es, además, más hiriente si concordamos en que el compromiso con el procedimiento discursivo universalista como procedimiento de acceso a la verdad moral, no conlleva una delimitación sesgada de lo moralmente relevante y, por tanto, no debe excluir *a priori* el debate acerca de lo que es de suyo bueno<sup>62</sup>. En fin, es-

<sup>60</sup> Idem, p. 39 y p. 60.

<sup>61</sup> Es imposible mencionar siquiera a la mayoría de las autoras feministas que se han opuesto al contractualismo como base de una teoría de la justicia, pero creo que, por lo que hace a Habermas, y adoptando todavía una perspectiva racional, hay que destacar a S. BENHABIB en *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y postmodernismo* (1992), *cit.*, pp. 171 y ss.

<sup>62</sup> Este enfoque, como señala C. AMORÓS, tiene la virtualidad de dotar al feminismo de recursos argumentativos para polemizar con las concepciones del bien en las que se da por buena la subordinación de las mujeres, y que son incompatibles con su emancipación (entendida como una exigencia de justicia). Una vez más, el universalismo interactivo de Benhabib es especialmente lúcido y aprovechable como instancia crítica. Véase: *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer. Colección Feminismos, Madrid, 2000, pp. 401-405.

to es, sin duda, materia para varios artículos más, pero no quería dejar de señalarlo.

Para concluir, puede decirse que el concepto de racionalidad estratégica del que partíamos no sólo resulta insuficiente como explicación de lo que hacemos, sino que parece también poco útil para indicar lo que no deberíamos hacer. El sujeto egoísta en el que se apoya sólo puede plantearse fines subjetivos desde un punto de vista subjetivo y es incapaz de optar por el principio no egoísta de decisión (automanipularse) que necesita para lograrlos. Nada de esto significa que tengamos que renunciar al autointerés como punto de partida para hablar de racionalidad, sino que es precisamente tal presupuesto el que nos obliga a definir nuestros fines desde un punto de vista imparcial. En otras palabras, el sujeto racional no es el que incorpora fines estrictamente personales a su razonamiento o el que afirma sin más sus intereses propios, sino aquel que logra comprometerse con ciertos principios normativos. Es en este ejercicio racional en el que nos reconocemos como seres morales, y no en el de una razón subjetiva que se ocupa sólo del mecanismo del pensamiento (la capacidad de clasificación, inferencia y deducción) y de los medios apropiados para la obtención de fines que sólo sirven a la autoconservación.

Es obvio que esta posición podría sintonizar bien (sin llegar a coincidir) con las críticas que desde hace años se han venido lanzando contra la subjetivización de la razón o contra la hegemonía de la razón instrumental que, en palabras de Horkheimer, lleva a la derrota y al eclipse de la razón<sup>63</sup>. Recordemos que, según este autor, la irracionalidad racionalizada (racional en los medios e irracional en los fines) supone el sometimiento total de la razón a la realidad social, a la utilidad y al éxito<sup>64</sup>. Sin embargo, rechazar la subjeti-

<sup>63</sup> M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental* (1947), trad. J. Muñoz, Trotta, Madrid, 2002, pp. 10-11 y 47 y ss. En esta obra, Horkheimer insiste en los puntos en los que insiste también en *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos* (trad. J.J. Sánchez, Trotta, Madrid, 1997), escrita junto con T.W. Adorno en 1947 (al respecto las páginas 251 y ss.). Ambos consideran que la perversión y el mal uso de la razón se encontraban, desde los inicios, en su constitución moderna, si bien su índole dual (emancipación/dominación) es anterior a la Ilustración. De esta manera, rechazan por unilateral y lineal, la interpretación progresista de la historia de la razón.

<sup>64</sup> M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental* (1947), *cit.*, pp. 75 y ss. Sobre esta idea, resulta interesante consultar la obra de C. THIEBAUT, *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Paidós, Barcelona, 1998 y la de Z. BAUMAN, *La sociedad individualizada*, trad. M. Condor, Cátedra, Madrid, 2001.

vización de la razón no tiene que provocarnos la nostalgia de una razón dogmático-sustantiva (como diría Rorty)<sup>65</sup>, ni tampoco ha de llevarnos a romper con la razón técnica, tal como hiciera Marcuse, en línea con las primeras tentativas de la escuela de Francfort<sup>66</sup>, sino que sólo nos anima a mantener una teoría más comprehensiva de la racionalidad. Como hemos visto, esta teoría ha de pasar por una reconceptualización de la razón como razón dialógica, contextualizada y dinámica, y en la que no se pierda de vista que somos sujetos “reales”, con experiencias particulares, pero que tenemos la capacidad de construirnos a nosotros mismos como sujetos racionales.

MARÍA EUGENIA RODRÍGUEZ PALOP

*Instituto Derechos Humanos Bartolomé de las Casas*

*Universidad Carlos III de Madrid*

*c/Madrid, 126*

*Getafe 28903 Madrid*

*e-mail: merpalop@der-pu.uc3m.es*

<sup>65</sup> R. RORTY en *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. A.E. Sinnot, Paidós, Barcelona, 1991, p. 76 y en “La prioridad de la democracia sobre la filosofía” (1984), *Objetividad, relativismo y verdad*, trad. J. Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 1996, p. 242. No hay que olvidar que para Rorty, la idea misma de verdad es un resto mítico del pensamiento idealista occidental.

<sup>66</sup> MARCUSE insiste en la ceguera que acompaña a esta visión instrumental de la razón y que la convierte en una razón destructiva. Una razón que no sólo impide la reflexión sobre intereses sociales sino que los reduce a posibles relaciones de control técnico y de dominio. En opinión de Marcuse, el horizonte instrumentalista de la razón abre paso a una sociedad totalitaria a la que sirve como justificación. Véase al respecto, *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* (1964), trad. Antonio Elorza, Ariel, Barcelona, 1990, p. 53.