

---

# El problema de lo común

---

PID\_00283097

Irene Gómez Franco

---

Tiempo mínimo de dedicación recomendado: 2 horas

---



**Irene Gómez Franco**

El encargo y la creación de este recurso de aprendizaje UOC han sido coordinados por la profesora: Marina Garcés

Primera edición: octubre 2021  
© de esta edición, Fundació Universitat Oberta de Catalunya (FUOC)  
Av. Tibidabo, 39-43, 08035 Barcelona  
Autoría: Irene Gómez Franco,  
Producción: FUOC  
Todos los derechos reservados

*Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño general y la cubierta, puede ser copiada, reproducida, almacenada o transmitida de ninguna forma, ni por ningún medio, sea este eléctrico, mecánico, óptico, grabación, fotocopia, o cualquier otro, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.*

# Índice

<b>Introducción.....</b>	<b>5</b>
<b>1. Lo común en la filosofía.....</b>	<b>7</b>
1.1. El pensamiento clásico. Aristóteles y el bien común .....	7
1.2. La voluntad general y el pacto social en Jean-Jacques Rousseau .....	8
1.3. El carácter fundamental de la comunidad. Perspectivas comunitaristas .....	10
1.4. La fragilidad y el reconocimiento en Paul Ricoeur .....	11
<b>2. Las crisis contemporáneas y la construcción de lo común.....</b>	<b>13</b>
2.1. Capitalismo, poder, desigualdad y opresión .....	13
2.2. La ética de los cuidados .....	14
2.3. Del reconocimiento a la no dominación .....	15
2.4. Aproximaciones desde las filosofías de la periferia .....	16
<b>3. Lo común en el espacio y en el tiempo.....</b>	<b>18</b>
3.1. La comunidad internacional .....	18
3.2. Lo común intergeneracional .....	19
<b>Bibliografía.....</b>	<b>21</b>



## Introducción

«Quiero comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie»

Theodor Adorno y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*

¿Qué se entiende por «lo común»? **Lo común** proviene de una familia de conceptos que en el terreno ético y político se encuentran ubicados en las relaciones entre las personas dentro de una colectividad, comunidad política y cultural. Carecemos de una definición por antonomasia: algo que pudiendo resultar incómodo o insatisfactorio se torna una ventaja en las sociedades plurales en las que nos encontramos. De esta manera, la multiplicidad de concepciones de lo común que conviven nos sirve para acercarnos a su complejidad y subrayar su talante idiosincrático.

Esto que tenemos en común, según la óptica desde la cual se mire, requiere que en nuestras relaciones con los otros haya algún tipo de semejanza, de reconocimiento, de reciprocidad, o, incluso, de interés compartido. La variedad de enfoques puede poner el acento en rasgos distintos: su ligazón con la idea de bien, la construcción del «yo» como alteridad y «ser-en-tanto-y-con-los-otros», o como proyecto de acción hacia un objetivo que redunde de manera positiva en la vida de todos y todas.

Lo común es aquello que está operando en la base de muchos otros conceptos, como pueden ser la fraternidad, la responsabilidad, la solidaridad, la reciprocidad, la igualdad e, incluso, la justicia. Además, aquello que tenemos en común puede dar lugar a unos deberes que no implican directamente su materialización o traducción en leyes y obligaciones jurídico-legales.

En la actualidad, el capitalismo neoliberal o tardocapitalismo se ha apropiado de lo común. Ha explotado la idea del hombre racional, autónomo, libre e independiente para justificar una privatización y mercantilización de la vida, sin pararse a cuestionar preguntas fundamentales, como hacia dónde queremos ir, qué queremos preservar y transmitir, cómo construir una sociedad basada en unos vínculos de relación anclados en el respeto y en la dignidad o, como diría, a la sazón, Immanuel Kant, donde nos tratemos a nosotros mismos y a los otros no solo como medios, sino, siempre y en primer lugar, como fines.

Lo común se dirige, en último término, a la pregunta acerca de **cómo deberíamos vivir con los otros**.

### Algunas nociones significativas

*Homo oeconomicus*: originario de la economía clásica y la teoría de la elección social, es un concepto que abunda en otros ámbitos de las ciencias humanas y sociales. Se trata de una abstracción o idealización en la que se concibe que el hombre actúa siempre

persiguiendo su propio interés, su beneficio, algo que sus preferencias individuales van a reflejar automáticamente. El modelo de racionalidad que está operando por debajo viene a decir que el principal motor del actuar es el egoísmo, tachando de conductas «irracionales» o «no racionales» todas las que no encajan en este patrón. La idea de *homo oeconomicus* ha sufrido una seria revisión ya desde los años ochenta por autores como Amartya Sen, los cuales ponen de manifiesto que el comportamiento humano se mueve por sentimientos, normas y reglas de conducta (por ejemplo, la compasión, la empatía, la *akrasia*) y, por ello, reducirlo al mero principio del egoísmo supone, ante la riqueza inherente de la naturaleza humana, una cortedad de miras.

**Bien común:** en distintos lugares de estas páginas aflorarán menciones a lo común ligadas a la idea del bien y, en este sentido, subsumiéndose lo común al bien. El bien común no es una noción nueva, pues ya se encontraba en la filosofía de Grecia y Roma y ha tenido un productivo recorrido desde ese momento en la filosofía occidental: aparecerá en la filosofía escolástica de Tomás de Aquino, en las hipótesis del contractualismo, en el utilitarismo de John Stuart Mill y en la posición del neotomista Jacques Maritain, hasta aterrizar en los enfoques actuales y en muchas de las constituciones modernas. No obstante, cabe puntualizar que algunos regímenes autoritarios o totalitarios, como el nacionalsocialismo, han hecho un uso manipulativo y degenerativo de este término, con el resultado en términos históricos y materiales de atrocidades y crímenes humanos bien conocidos. En las éticas aplicadas, por ejemplo, el bioeticista Daniel Callahan es uno de los autores que más han contribuido a la relación entre el bien personal y el bien común.

**Economía del bien común:** ante la visión extendida y naturalizada que responde a la pregunta acerca de cuál es el objetivo de la economía recurriendo a los términos *dinero*, *beneficio* o *ganancia*, Christian Felber propone un modelo que pueda responder más satisfactoriamente a dicha cuestión a partir de la premisa siguiente: la economía es un instrumento para alcanzar el bien común, objetivo supremo en las sociedades democráticas, y, por tanto, es necesario incorporar una visión más holística de nuestra economía. Los tres bastiones de dicho modelo son incentivar en la economía los mismos comportamientos inspirados en valores que en nuestras relaciones humanas identificamos como fundamentales (honestidad, empatía, solidaridad, etc.), que el bien común como propósito debe aplicarse consecuentemente en el orden económico y legal y, para acabar, que los logros de la economía se medirán por objetivos y no por recursos.

# 1. Lo común en la filosofía

## 1.1. El pensamiento clásico. Aristóteles y el bien común

Para Aristóteles, **el ser humano es por naturaleza un animal social**. Esta afirmación, seguramente la más conocida del filósofo, parte de dos presupuestos:

1) El primer presupuesto se reduce a una constatación, a la constatación de la realidad que conocemos: el hombre vive en la *polis*, que es una *koinomía*: es una **comunidad**, una comunión y no una lucha. Esto es así porque el hombre es un indigente, un ser que no puede satisfacer sus necesidades de manera autónoma; quien no necesita nada porque es autosuficiente «no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios» (Aristóteles, 1988, pág. 52).

### Ved también

Para profundizar, se recomienda la lectura de la *Ética a Nicómaco*, libro I, y de la *Política*, libro I, donde aparecen la mayoría de las ideas que aquí se exponen.

El hombre necesita a la mujer para tener descendencia, pero el hombre y la mujer no solo cohabitan para procrear sino también para los demás fines de la vida, lo que da lugar al grupo doméstico, a la *oikía*, que tiene por fin la satisfacción de las necesidades cotidianas. A partir de este núcleo elemental se forman las aldeas, y por unión de estas surge la *polis*, la comunidad perfecta de varias aldeas que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia.

Ahora bien, la naturaleza del hombre no debe concebirse como producto de la vida social. La naturaleza humana se realiza *gracias* a la vida social, pero la sociabilidad no hace la naturaleza del hombre. Sin embargo, si lo extrajéramos de esta realidad el hombre no desarrollaría sus facultades, ni sus virtudes, ni alcanzaría la felicidad (*eudaimonia*), que es el bien que se desea «por sí mismo y no como medio para otro fin».

Hay que tener en cuenta que las virtudes prácticas son las más importantes porque la vida humana es vida política. No se trataría únicamente de vivir, sino, como diría el estagirita, de «vivir bien», y esto se consigue en la *polis*, la cual no tiene por objetivo la mera convivencia sino la realización de «acciones hermosas».

2) Avanzando un paso más, llegamos al segundo presupuesto: el dinamismo del hombre está orientado hacia los demás porque su **racionalidad** se manifiesta en la **palabra**. La voz también es propiedad de otros animales en cuanto seres sensibles al dolor y al placer, y en tanto en cuanto capaces de comunicar estas sensaciones y emociones entre ellos. Pero la palabra se pone en marcha para designar lo correcto y lo incorrecto, lo que es **justo e injusto**, que, al fin y al cabo, es la esencia de la ciudad.

«En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios. Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos. La injusticia más insoportable es la que posee armas, y el hombre está naturalmente provisto de armas al servicio de la sensatez y de la virtud, pero puede utilizarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el ser más impío y feroz y el peor en su lascivia y voracidad. La justicia, en cambio, es un valor cívico, pues la justicia es el orden de la comunidad civil, y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo» (Aristóteles, 1988, págs. 52-53).

Aristóteles concluirá que la vida social tiene una dimensión moral, y que lo moral y lo político se hallan íntimamente vinculados. La comunicación, la palabra, hace posible una comunidad con una misma idea de bien teniendo por objetivo la realización de este. Continuando con esta idea, el filósofo dedica un análisis extenso y rico a la amistad, dedicación que no encontramos de manera tan detallada en ningún otro texto de la filosofía griega. En breve, consistiría en el gozo de convivir y compartir, de vernos a través de los ojos del amigo en los que se manifiesta la bondad. El hombre que tiene amigos, dice Aristóteles, es el hombre bueno.

### **De la continuidad entre la ética y la política**

La escisión que percibimos hoy entre ética y política (e, incluso, entre economía y ética) es una distancia que no existía en el pensamiento clásico, si observamos, por ejemplo, cómo concebía al ser humano, la comunidad y el bien un pensador como Aristóteles. Este apunte es importante, porque la continuidad entre estas disciplinas o ámbitos del conocimiento y del obrar humano se encontraba justificada atendiendo a la naturaleza misma del hombre y a lo común. La economía, la ética y la política eran tres esferas de lo que hoy llamaríamos *la razón práctica*, tres dimensiones interrelacionadas que apuntaban todas ellas al bien y al bien común.

## **1.2. La voluntad general y el pacto social en Jean-Jacques Rousseau**

Se debe al contractualismo la idea de que los individuos son capaces de sacrificar libertades (la libertad unida a la condición natural en el estado de naturaleza) con el objetivo de ganar otras libertades (la libertad civil) para asegurar una convivencia en la que cesen o se reduzcan los conflictos y las guerras. El **pacto social** es una hipótesis explicativa, la idealización de un acuerdo que da origen a la sociedad civil bajo la autoridad política.

Jean-Jacques Rousseau recogerá muy bien esta idea, preocupado como estaba por pensar en cómo podría vivirse de una manera estable y feliz, en cómo educar a ciudadanos correctos que gobernasen y legislasen de manera justa según el interés general. Esta formación requeriría, sin embargo, que se contrarrestasen o mitigasen los impulsos del amor propio, los vicios, culpables de los malestares y, sobre todo, de las desigualdades que el propio Rousseau percibía en la sociedad de su tiempo. En concomitancia, Rousseau era consciente de la dificultad de dicha aspiración y, por ello, lúcidamente, nos ofrece medidas en el caso en que nos encontremos ante ciudadanos y gobiernos defectuosos.



*El contrato social*, cabe enfatizar, la obra más conocida y citada de Rousseau, se vertebra en torno a la idea de la **voluntad general**. Esta es su corazón y sin ella no se entiende el proyecto.

«[L]a voluntad general es siempre recta y siempre tiende a la utilidad pública; pero no se deduce que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud [...]. Con frecuencia hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; esta solo mira al interés común, la otra mira al interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares: pero quitad de estas mismas voluntades los más y los menos que se destruyen entre sí, y queda por suma de las diferencias la voluntad general» (Rousseau, 1996, pág. 35).

La voluntad general sería la que todos los ciudadanos tienen como miembros de una comunidad. Se perfila, por lo anterior, como distinta a la voluntad que tienen las personas como individuos particulares. Dicha voluntad no es una voluntad trascendente, ni siquiera la reunión y suma de las voluntades individuales. Es, a la vez, principio de justicia y expresión de la soberanía que adquiere el pueblo con el pacto. Rigiéndose según la voluntad general, los ciudadanos se rigen a sí mismos, obedecen a su propia voluntad. Cuando estos se comportan racional y razonablemente, tal y como exige el pacto social, la voluntad de cada ciudadano quiere el bien de toda la comunidad de manera que acaba resolviéndose el conflicto entre la libertad individual y la libertad colectiva porque en ella coinciden.

### **La condición de la mujer en el Siglo de las Luces**

Se conoce muy bien el proyecto ilustrado como aquel que buscaba la emancipación de la especie humana guiada por la razón, por el «*sapere aude*». No obstante, ese proyecto de razón universal excluía a las mujeres de las esferas del conocimiento, de la ciudadanía y de la participación en la vida pública o, como dice Roldán (2013, pág. 187), de la posibilidad de ser «sujeto político, moral e histórico». Vemos que para Rousseau la mujer no alcanza el estatus de ciudadana porque le falta el gobierno de la razón y sus tareas deben ceñirse a la limpieza y el cuidado de los hijos, sin olvidar el cultivo de la modestia en tanto en cuanto tiene que ser una criatura agradable a los varones, aunque sea imposible de eliminar esa tendencia al desorden que es causa de su incapacidad de desarrollar la moral adecuada a la sociedad civil (prueba de ello son, por ejemplo, las educaciones tan diferentes que reciben Sofía y Emilio). Para Kant, las mujeres también deberán estar excluidas del ámbito público y el de la razón. No son más que «niños grandes», idea esta tomada de Rousseau (Roldán, 2008, pág. 225). Ahora bien, es importante señalar que en aquella época existían defensores y defensoras de los derechos de las mujeres (lo que ha venido a llamarse *querelle des femmes*): no solo Mary Wollstonecraft, sino también Olympe de Gouges, François Poullain de La Barre, Gottfried Leibniz e, incluso, Theodor von Hippel, quien, discípulo de Kant, publicaría de forma anónima *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* (1792), escrito que llegó a atribuirse erróneamente a Kant.

### **El neocontractualismo de John Rawls**

Uno de los filósofos más importantes con los que contamos en la tradición occidental dentro del campo de la filosofía moral y política es John Rawls. En su obra más emblemática, *Teoría de la justicia*, Rawls usa el escenario hipotético de la posición original como artefacto para el nacimiento de una sociedad bien ordenada. Eso sí, en la posición original, y para que lleguemos a este destino, el velo de ignorancia tiene que operar asegurando imparcialidad. Además, los contratantes deben cumplir ciertos requisitos: racionalidad, libertad e independencia. Reunido todo esto, será posible un acuerdo acerca de dos principios que proporcionarán estabilidad y justicia a la sociedad. Exponente de la línea del contrato social, sabrá combinar muy bien esta influencia con la revisión y recuperación de claves interpretativas provenientes de la filosofía de Kant, asimilación que se convertirá en una señal de identidad.

### 1.3. El carácter fundamental de la comunidad. Perspectivas comunitaristas

Cuando hablamos de «lo común», una de las primeras asociaciones que solemos hacer en filosofía es maridar lo común con el comunitarismo.

El **comunitarismo** es una corriente filosófica que tiene origen en los años ochenta y que pretende desprestigiar las ventajas del liberalismo de los derechos individuales, el cual se ha asentado de manera exitosa en el pensamiento occidental. Alasdair MacIntyre, en su crítica hacia la filosofía de John Rawls y de Robert Nozick, defenderá una **vuelta a la vida en comunidades** al considerar que vivimos en un estado de barbarie y oscuridad tanto moral como intelectual.

«Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros [...]. Sin embargo, en nuestra época los bárbaros no esperan al otro lado de las fronteras, sino que llevan gobernándonos hace algún tiempo. Y nuestra falta de conciencia de ello constituye parte de nuestra difícil situación. No estamos esperando a Godot, sino a otro, sin duda muy diferente, a San Benito» (MacIntyre, 1987, pág. 322).

El comunitarismo concede un lugar privilegiado, narrativo, moral, simbólico, a la pertenencia de los seres humanos a una comunidad. Pero no desde el punto de vista de un reconocimiento de la naturaleza social del hombre (como veíamos en Aristóteles), sino más bien al entender que **esta pertenencia es un elemento constitutivo del ser**.

Las tesis de los comunitaristas se reunirán a grandes rasgos en torno a dos presupuestos cardinales:

- 1) El primero es que no existe un «yo», sino que es un «yo» **engarzado en una comunidad**.
- 2) El segundo es que los miembros de esta comunidad **comparten una idea del bien**, que es lo que dicta y define los deberes y derechos.

El comunitarismo se concentra antes en un **ethos** que en unos deberes de justicia: por ejemplo, en el desarrollo de valores comunitaristas como matriz para los deberes que tenemos en el contexto de la sociedad global.

«Miembros de esta familia, comunidad, nación o pueblo; sucesores de esta historia; hijos o hijas de aquella revolución; ciudadanos de esta república [...]. Las lealtades como éstas son más que valores que yo pueda tener u objetivos que yo “abrazo en cualquier momento dado”. Van más allá de las obligaciones a las que me comprometo voluntariamente y de los “deberes naturales” que debo a los seres humanos en tanto tales. Admiten que yo deba más a algunos de lo que la justicia exige o incluso permite, no en razón de acuerdos que yo haya establecido sino en virtud de aquellas lealtades o compromisos más o menos duraderos que, tomados en su conjunto, definen en parte a la persona que soy» (Sandel, 2000, pág. 222).

Pero si la teoría de la justicia como imparcialidad de John Rawls será objeto de las críticas del comunitarismo, por ser una perspectiva «individualista», el comunitarismo también se pondrá en disputa, por parte, entre otros, del **pensamiento feminista**, el cual entiende que, en un sentido liberal, tenemos que considerar los intereses diversos que tienen las personas y su potencialidad de entrar en conflicto. Las costumbres de una comunidad pueden colapsar e, incluso, asfixiar las aspiraciones e intereses de las mujeres perpetuando una serie de prácticas que van en contra de sus derechos. Cabe advertir, no obstante, que muchas teorías comunitaristas, aun poniendo el acento en el papel que tiene la comunidad en la formación de la identidad y el establecimiento de la moralidad, someten a examen los roles, normas de la tradición y costumbres. Según su grado de adecuación con la libertad individual y los derechos, las filosofías comunitaristas, interpretamos hoy, pueden ser más «débiles» o más «fuertes» (un comunitarismo «fuerte» sería el de MacIntyre, mientras que uno «débil» sería el de Avner de-Shalit, Janna Thompson, Yael Tamir o David Miller).

### **Sobre el comunitarismo**

«Un individuo en solitario es incapaz de descubrir sus propias potencialidades como persona, sólo puede hacerlo en su relación con otros. Pero también una persona en relación con otras puede reconocer sus derechos y los de las demás personas aun en comunidades que no estén dispuestas a aceptarlos. El apoyo de la comunidad es importante, pero no imprescindible. Lo imprescindible es la capacidad interpersonal de estimar la dignidad y experimentar la compasión» (Cortina, 2010, págs. 99-100).

## **1.4. La fragilidad y el reconocimiento en Paul Ricoeur**

Para completar este mapa breve de algunos modos en los que se ha entendido lo común en la historia del pensamiento ético y político occidental, merece la pena prestar atención a las contribuciones de Paul Ricoeur desde la **fenomenología hermenéutica**.

En Ricoeur encontramos la **conexión entre la idea de la vida buena, el reconocimiento, la fragilidad y la responsabilidad**. Su idea del reconocimiento se desvincula de cualquier connotación pasiva para entenderlo como un reconocimiento activo que parte del reconocimiento propio: de un «sí mismo» a un «sí mismo en cuanto... otro»; «al “cómo” quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no solo de comparación —sí mismo semejante a otro— sino de una implicación; sí mismo en cuanto... otro» (Ricoeur, 1996, pág. XIV). Pero su concepción ética va más allá, pues, no conforme con un reconocimiento mutuo, aspira a «la vida buena con y para otro en instituciones justas» (Ricoeur, 1996, pág. 176).

Lo justo y lo bueno aparecen, de esta suerte, intrínsecamente relacionados, pues en la búsqueda de la vida buena, de la felicidad, en este vivir-juntos y reconocernos, la **justicia** será un componente insoslayable. Querer vivir en una sociedad con instituciones justas se halla al mismo nivel que desear tener una vida plena y disfrutar, por ejemplo, de la relación de reciprocidad que nos brinda la amistad. No obstante, el ser humano es un animal falible; en nues-

tra naturaleza se halla la posibilidad de dañar al otro y al planeta, vivimos en estructuras de poder y de violencia; por ello, **a lo bueno, debe incorporársele lo obligatorio**, de manera que Ricoeur cierra el círculo de lo bueno y lo justo uniendo así, a la herencia del teleologismo aristotélico, el deontologismo kantiano.

Por este camino continuará Ricoeur hasta desembocar en una **preocupación por la crisis ecológica**. Nos interpelará para hacernos cargo, para hacernos responsables, de la fragilidad que hemos creado, que no tiene nada que ver con nuestra fragilidad como seres vivientes y sufrientes, con una fragilidad natural, sino con la fragilidad de los sistemas y de la vida como consecuencia de los efectos de la nueva estructura de la acción humana y los avances de la tecnociencia. Somos culpables por omisión, concluirá, somos responsables de no actuar cuidando y respetando la vulnerabilidad de la vida, omitiendo lo que está a nuestro cargo.

«Soy responsable de otro *que tengo a mi cargo*. La responsabilidad no se reduce a un juicio emitido sobre la relación entre el autor de la acción y los efectos de él en el mundo; se extiende a la relación entre el autor de la acción y el que la padece, la relación entre el agente y el paciente de la acción. La idea de persona que se tiene a cargo, añadida a la de cosa a la que se tiene bajo cuidado, conduce así a un ensanchamiento que hace de lo vulnerable y frágil, en tanto que cosa sometida a los cuidados del agente, el objeto de su responsabilidad» (Ricoeur, 1999, págs. 67-68).

## 2. Las crisis contemporáneas y la construcción de lo común

Crisis democrática, crisis económica, crisis sanitaria, crisis del *nosotros*. Vivimos encadenando unas crisis con otras, en **perpetuo estado de crisis**, singular, plural. Nassim Taleb denominó «cisnes negros» a los acontecimientos imprevisibles de alto impacto que se racionalizan posteriormente. Nosotros, dice el filósofo y matemático, los seres humanos, somos, sin ir más lejos, cisnes negros. Estos cisnes negros quizá sean detonantes, o manifestaciones, de las crisis como momentos de ruptura, de convulsión, de movimientos de placas que tocan diferentes campos de lo humano empezando por lo epistemológico y alcanzando lo político.

Lo que resulta a todas luces claro, sea cual sea la lente desde la que lo miremos, es que las crisis aportan elementos de novedad y brindan oportunidades valiosas para el pensamiento, el cambio, la acción colectiva, la reflexión y, por supuesto, la filosofía.

De todas las crisis que nos afectan y de las cuales somos a veces agentes activos, y otras observadores pasivos, seguramente la **crisis ecológica** derivada del cambio climático ocupa un lugar privilegiado, pues nos sitúa en un enclave en el cual parece que no hubiéramos estado antes: la aceleración del deterioro del ecosistema, la expulsión de la vida, la extinción de animales no humanos, la contaminación de los bienes cruciales para la vida (el agua, el aire y los alimentos), con unas consecuencias que parecen no tener precedentes.

Lo común, si tenía un espacio, se ha erigido durante siglos desde las filosofías más veneradas de nuestro canon, a partir de los supuestos de la racionalidad, la libertad y la autonomía. Así y todo, dicho concepto, el de hombre racional, autónomo, libre, que fue muy útil en un momento histórico, parece haberse derrumbado a la vez que se han difuminado las fronteras entre quién es responsable de las crisis y quién es víctima: cómo se establecen responsabilidades en el resarcimiento de los delitos cometidos. Ahora nos construimos a partir de nuestra vulnerabilidad, de nuestras dependencias, de nuestras relaciones personales, de nuestros sometimientos y violencias, cuando la narrativa de la autenticidad del yo, la democracia y la vida están en crisis.

### 2.1. Capitalismo, poder, desigualdad y opresión

El tardocapitalismo y sus derivados (el imperialismo y el colonialismo que siguen los dictados de la economía neoliberal a través de sus muchas caras, de las cuales el colonialismo intelectual y del conocimiento es una de las menos visibles) son fuente de colisiones de poder, violencia, sometimiento y opresión. Las infraestructuras y supraestructuras, así como las dinámicas y las rela-

ciones que se han establecido alimentándose de este sistema, son el inicio de desigualdades y de condiciones de vida precarias para la mayoría de las personas del mundo.

Pensarnos en común y fortalecer desde abajo, con una visión centrada en las personas, aplicando el disenso, como diría Javier Muguerza, a través del poder de la imaginación y el razonamiento crítico y valores como la solidaridad, la fraternidad o la responsabilidad, es factible y esperanzador para construir redes que nos permitan conjuntamente transformar los mecanismos de desigualdad y construir un proyecto común. Pero, para construir lo común, ¿habría que descentrar y desterritorializar la mirada?

### **Lo personal es político**

Uno de los grandes logros del feminismo de la segunda ola es haber reivindicado que lo personal (o privado) es político. Es decir, que las condiciones de opresión, desigualdad y desventaja que viven las mujeres no solo en la esfera pública, sino también en la privada, tienen que ser objeto de preocupación política y, por tanto, de la sociedad en su conjunto. Así, lo que se pone en evidencia es que las estructuras sobre las que se construyen las diferentes esferas de la vida son básicamente heteropatriarcales y que las políticas dirigidas hacia la igualdad y la corrección de las injusticias deben tener en cuenta no solo lo que sucede de puertas para afuera, sino también la perpetuación de la opresión y la desigualdad de puertas para adentro. A este respecto, una de las autoras que mejor abanderaron el lema fue la activista feminista Kate Millett en su trabajo *Política sexual* (1970).

## **2.2. La ética de los cuidados**

La crisis derivada de la pandemia de la COVID-19 parece haber puesto sobre la mesa algo que ya sabíamos, que somos seres dependientes y frágiles, algo que, como hemos visto, las éticas racionalistas no han sabido abrazar en sus presupuestos teóricos. Carol Gilligan ya abrió un camino, proponiendo que la responsabilidad de los cuidados debería recaer en toda la sociedad y que estos tienen una dimensión pública. En tanto siga considerándose desde una lente esencialista que se trata de «tareas femeninas», nunca podremos pasar de una «ética femenina a una ética humana», que sería lo característico y prioritario de una sociedad democrática.

La cuestión de base es que **para el capitalismo la actividad que tiene valor es la actividad productiva**, la actividad de mercado. Así las cosas, las tareas reproductivas, al no formar parte de ese mercado, se ven desvirtuadas, sin una equiparación entre el valor añadido y su remuneración. Algunas de las tareas esenciales están institucionalizadas, en la escuela, los hospitales o las ONG, pero la retribución de este tipo de trabajos parece no coincidir con su crucialidad y nuestra necesidad. A esto se suma el cuidado de los hijos, del hogar y de las personas dependientes, que tradicionalmente y todavía de manera recurrente suele atribuirse a las mujeres y suelen desempeñar las mujeres. Lo capital es darse cuenta de que sin estas tareas la propia economía y las otras tareas que consideramos productivas no funcionan.

«Hacer del cuidado un objetivo político significa atajar los vicios que lastran el servicio público y que hacen de las administraciones organismos poco aptos para cumplir su misión más propia, la de atender y auxiliar a la ciudadanía más necesitada. Significa diseñar estructuras que propicien la redistribución de las obligaciones de cuidarnos mutuamente. Significa asimismo tomarse en serio la llamada “transición ecológica” y hacer del cuidado de la casa “común” una preocupación sostenida y prioritaria» (Camps, 2021, pág. 14).

### 2.3. Del reconocimiento a la no dominación

Siguiendo la idea del reconocimiento que avanzamos anteriormente de la mano de Ricoeur, vamos a detenernos en una propuesta contemporánea para mostrar su continuidad.

Axel Honneth (Honneth y Margalit, 2011, pág. 115), uno de los herederos más importantes de la Escuela de Fráncfort, concibe el **reconocimiento** como «el acto expresivo a través del cual [este] conocimiento se confiere con el significado positivo de una afirmación». El acto expresivo del reconocimiento —que es un acto público— implica una asignación de valor de un sujeto a otro. En esta asignación de valor, el sujeto está anulando o dejando de lado su tendencia a la autoafirmación y a la centralidad de su yo. El reconocimiento pasa a ser fundamento de la formación de la identidad personal y, en consecuencia, la negación de tal acto de reconocimiento supone una oposición a esas mismas expectativas. Ahondando en las raíces materiales e históricas, Honneth cree que la sociedad burguesa capitalista ha progresado, desde el Antiguo Régimen hasta la actualidad, estableciéndose en tres esferas de reconocimiento institucionalizadas:

- 1) el «amor» (lazos afectivos primarios)
- 2) la «ley» (igualdad jurídica)
- 3) el «logro» o «éxito» (la estima social por el trabajo o aportación productiva a la sociedad)

Si situamos el pensamiento de Honneth en las disputas contemporáneas entre las luchas redistributivas y las de la identidad, veremos que el autor ampara una visión en la que la justicia redistributiva está sometida a la justicia del reconocimiento íntegro, en la medida en que es la falta de esa estima social la que conduce a los individuos a reclamar una redistribución económica más justa, intentando deslegitimar la institucionalización del actual principio del logro. El reconocimiento sería así el primer principio, del cual se deriva en un segundo momento la **distribución**; la injusticia que tiene origen en la incorrecta distribución sería expresión institucionalizada de una falta de respeto, de humillación, esto es, de un reconocimiento deficitario.

Si lo común pasa por el reconocimiento, igual habría que considerar que el «verdadero» reconocimiento no existe si no se elimina la lógica de la **dominación**. Entre las tareas pendientes en este viraje hacia la no dominación, hacia la eliminación de la explotación de la vida y de la objetivización del otro

para nuestros propios fines erosionando lo común, está la de extender este respeto, y esta valoración de la dignidad, hacia los animales no humanos. ¿Deberíamos realizar tal extensión hasta abarcar la naturaleza o el medio natural?

El **ecofeminismo** está avanzando a pasos agigantados en esta dirección. Los trabajos de Vandana Shiva, de Yayo Herrero y de Alicia Puleo, entre otros, están reuniendo mucha atención y abriendo líneas de discusión muy interesantes.

«El Antropoceno destructivo no tiene que ser nuestro único futuro, podemos cambiar el paradigma. Podemos ver el impacto destructivo que nuestra especie ha tenido para la biodiversidad del planeta, los ecosistemas, los sistemas climáticos y realizar el cambio. Un cambio ecológico implica no vernos a nosotros mismos fuera de la red ecológica de la vida, significa vernos a nosotros mismos como miembros de la familia de la Tierra, con la responsabilidad de cuidar de otras especies y de la vida en la Tierra con toda su diversidad. Crea el imperativo de vivir, producir y consumir dentro de los límites ecológicos y dentro de nuestro espacio ecológico compartido, sin violar los derechos de otras especies y gentes. Es un cambio que reconoce que la ciencia ya ha hecho un cambio de paradigma, de la separación a la no separabilidad e interconexión, de lo mecánico y reduccionista a la relacional y holístico» (Shiva, 2013, págs. 9-10).

### El terricidio

Ante situaciones y eventos complejos, irremediablemente van despuntando neologismos. Uno de ellos es el de **ecocidio**, muy bien tipificado en las demandas del Tribunal Internacional de Monsanto. En estrecha relación ha aparecido otro concepto, el de **terricidio**, abanderado por mujeres indígenas que denuncian los crímenes contra la Tierra cometidos por los estados nación y la corporocracia con el objetivo de que se considere un delito de lesa naturaleza y lesa humanidad.

## 2.4. Aproximaciones desde las filosofías de la periferia

Sin ánimo de emprender un estudio exhaustivo y minucioso, merece la pena dedicar un momento a mencionar dos modos de entender lo común desde la óptica de los países llamados «de la periferia». La **filosofía Ubuntu y el Buen Vivir** suponen dos alternativas al pensamiento embebido en el capitalismo que impera en los países occidentales.

1) **La filosofía Ubuntu**: entre las diferentes expresiones que pueden usarse para describir el concepto tradicional de Ubuntu de la filosofía africana, está la de «yo soy porque nosotros somos». Como expone Desmond Tutu en su obra *No hay futuro sin perdón*:

«Ubuntu es muy difícil de traducir a un idioma occidental. Habla de la esencia misma del ser humano. Cuando queremos elogiar a alguien, decimos: “Yu, u nobuntu”; “¡Eh!, este o aquel tiene ubuntu”. Entonces eres generoso, eres hospitalario, eres amable y cuidador y compasivo. Compartes lo que tienes. Es decir: “Mi humanidad está inextricablemente unida a la tuya”. Pertenecemos a un conjunto de vida. Decimos: “Una persona es una persona a través de otras personas”. No es: “Pienso, luego existo”. Más bien: “Soy humano porque pertenezco. Participo, comparto”. Una persona con ubuntu está abierta y disponible para los demás, afirma a los demás, no se siente amenazada por el hecho de que los demás sean capaces y buenos, ya que tiene una seguridad en sí misma que proviene de saber que pertenece a un todo mayor y que se ve disminuida cuando otros son humillados o disminuidos, cuando otros son torturados o se les oprime, o se les trata como si fueran menos de lo que son» (Tutu, 1999, págs. 34-35).

2) **El Buen Vivir**: El Buen Vivir comparte con la regla ética Ubuntu la fundamentación de lo común en el intento de superar las limitaciones de la perspectiva eurocéntrica, de superar la idea de que el sistema capitalista y sus ma-



nifestaciones son los únicos modos de vivir. *Suma Qamaña* en aimara, *Sumak Kawsay* en quechua o su traducción *Buen Vivir* se oponen a la matriz lineal del progreso y el desarrollo, de la vida dirigida al consumo y la explotación: apuntan a la necesidad de encontrar un equilibrio entre los recursos y las necesidades humanas respetando la alteridad que enriquece nuestras vidas, la naturaleza y los derechos de las generaciones futuras. Dicha cosmología se erige como un pensamiento en construcción, en movimiento, no como un sistema cerrado y completo. Según Marcelo Vásquez (2011), el Buen Vivir es

«tener lo necesario, como agua, salud, un ambiente sano, una industria, ciudades planificadas, entornos verdes, educación, investigación, vivienda, seguro social, pero también es compasión, delicadeza, cuidado, compartir, conciencia social, valores republicanos, cohesión social, transmisión de saberes, instrucción de las niñas, paz interior y comercio justo antes que comercio libre».

Como nos hace saber el autor, la nueva Constitución de Ecuador de 2008 recoge muchos de los componentes de esta filosofía.

### **La Constitución de la República de Ecuador de 2008**

1) Derechos del buen vivir: agua y alimentación, educación, vivienda, salud, trabajo, seguridad social...

2) Para la consecución del buen vivir, son deberes del Estado:

- primordiales (3.5):
  - planificar e impulsar el desarrollo nacional sustentable,
  - erradicar la pobreza,
  - promover la redistribución equitativa de los recursos y la riqueza;
- generales (277):
  - garantizar el goce efectivo (3.1) de los derechos,
  - producir bienes y proveer servicios públicos

3) El Régimen de Desarrollo garantiza la realización del buen vivir. Sus objetivos son (276):

- mejorar la calidad y la esperanza de vida, y aumentar las capacidades de la población
- construir un sistema económico justo, solidario, basado en la distribución igualitaria, y en la generación de trabajo digno y estable

4) Es deber de los ecuatorianos promover el bien común, y anteponer el interés general al particular conforme al buen vivir (83.7)

(Vásquez, 2011, págs. 78-80)

### 3. Lo común en el espacio y en el tiempo

Las teorías éticas y políticas contemporáneas tienen que enfrentarse en la actualidad a un reto. Este reto consistiría en responder a la pregunta: qué nos debemos los unos a los otros ampliando nuestros deberes en el espacio y en el tiempo, atendiendo a las circunstancias de este mundo hiperconectado y acelerado, al progresivo deterioro de nuestra «casa común» y, en algunos aspectos, a la precariedad de nuestras relaciones humanas y vínculos sociales.

Partimos de la idea de que no tiene sentido hablar de comunidades monolíticas, a la vez que nos damos cuenta de que incluso la soberanía estatal, el marco westfaliano-keynesiano, como diría Nancy Fraser, se encuentra en disputa.

«El resultado es una nueva sensación de vulnerabilidad ante las fuerzas transnacionales [...] muchos creen que su oportunidad de vivir una vida buena depende tanto de los procesos que traspasan las fronteras de los Estados territoriales como de los que suceden en el interior de ellas» (Fraser, 2010, pág. 13).

Sin duda, nos hallamos situados en una **comunidad que se prolonga espacial y temporalmente**. ¿Qué significa lo común más allá de nuestras fronteras nacionales? ¿Cómo puede hablarse de un algo compartido entre generaciones y con personas que todavía no han nacido? ¿Cuál es nuestro «común ser y habitar, o ser habitando» en el momento en el que se abandona el punto de vista antropocéntrico?

#### 3.1. La comunidad internacional

Si bien el escenario político y económico en el que nos encontramos halla sus fuerzas y sus debilidades en esta sociedad tejida internacionalmente, en conexiones que no se sabe dónde empiezan y dónde acaban, perdiéndose los hilos de la responsabilidad, algunas cuestiones de fondo son las que se sitúan ya en los inicios de la filosofía, como la **difícil relación entre lo singular y lo universal**. Sin lugar a dudas, las confrontaciones culturales, los choques de religiones, los conflictos ideológicos, casi todos operando en la superficie cuando muchas veces se trata de guerras socioeconómicas, podrían llevarnos a concluir que es imposible hablar de lo «común» e incluso de alcanzar acuerdos sobre algo mínimo, algo que pudiéramos compartir, una concepción ética que tuviera un trasvase a la arena política, que permitiera esa construcción de lo común. La dificultad de encontrar acuerdos de máximos sobre lo que es fundamental en la vida de las personas, de incluir en la toma de decisiones a todas las personas afectadas, de «ampliar el foro de discusión», como diría Hannah Arendt, obstaculiza, asimismo, la idea de que pueda llegarse a acuerdos, al menos, de mínimos. No obstante, muchos intelectuales están convencidos de que la realidad nos da ejemplos de ello; para Habermas, será en una democracia concebida como el esfuerzo conjunto de alcanzar una «comunidad ideal

de diálogo»; para Amartya Sen, en las democracias plurales y multiculturales, será a través de la idea del gobierno por discusión de John Stuart Mill o del razonamiento público de John Rawls, y para Adela Cortina, será una ética de la razón cordial, alejada de las éticas de máximos de las religiones, las creencias y las ideologías, pero que se alimente de ellas. ¿Crees que es factible llegar a un acuerdo y a unos principios mínimos ético-políticos desde donde construir lo común con una mirada al largo plazo, de cierta consistencia, pero también con sensibilidad al contexto?

### Las fronteras de justicia

La filósofa Martha Nussbaum, en una de sus obras más emblemáticas, analiza los límites de la justicia como imparcialidad de Rawls, como ejemplo más sofisticado de la línea del contrato social, para encarar los problemas acuciantes que esta perspectiva no tiene la potencialidad de resolver. Uno de los ámbitos a los que dedica su atención es el de los derechos de las personas que viven más allá de nuestras fronteras y la exclusión de sus intereses en la toma de decisiones. Vendrá a decir que es imposible partir de la idea de que cooperar internacionalmente es beneficioso para todos. Así, la idea de la dignidad no puede estar subsumida a donde uno se encuentre geográficamente. Desde el marco de las capacidades y una perspectiva aristotélica-marxista, intenta responder a la cuestión central, que es pensar a qué tienen derecho estas personas para que puedan llevar una vida digna. Sus consideraciones tocarán también otros ámbitos tradicionalmente olvidados por la línea intelectual del contrato social, como son los derechos de las personas discapacitadas o con diversidad funcional, y nuestros deberes con los animales no humanos.

## 3.2. Lo común intergeneracional

En el pensamiento orientado a las obligaciones que tenemos entre generaciones y, todavía más, hacia una ética del futuro que contemple lo que debemos a los que todavía no han nacido, emergen interrogantes acuciantes como son los siguientes: qué tenemos en común con las generaciones futuras, por qué existe una obligatoriedad de llevar a cabo acciones que preserven la calidad de vida de las personas futuras, dónde situamos el centro de esas obligaciones y qué umbral debería fijarse. Las respuestas irán desde nuestra común humanidad al sentimiento natural que tenemos por nuestros hijos y nietos (y, por tanto, lejos de cualquier deber de justicia). ¿Por qué deberíamos preocuparnos por el tipo de vida que podrán llevar las personas que vivirán en el futuro? ¿Qué motivos tenemos para actuar responsable y sosteniblemente si no sabemos nada acerca de las personas que todavía no han nacido? ¿Qué responsabilidad podemos tener hacia personas que, como no existentes, no son agentes ni recipientes de derechos? ¿Cómo sabemos lo que valorarán estas personas ante la incertidumbre en la que vivimos?

Una propuesta muy interesante a este respecto la constituye el **comunitarismo de Janna Thompson** (2009). Esta filósofa afirma que no podemos pagar nuestras deudas con el futuro dejando abiertas las que tenemos con el pasado. Usa un concepto altamente atractivo, que es el de «intereses que trascienden la vida del individuo» (*lifetime-transcending interests*), para sostener que los lazos comunitarios trascienden a la persona haciendo de la suma de las partes algo más que la simple reunión de estas; el producto de una interacción simbólica, narrativa, que permite la proyección de un «yo» hacia el ayer y hacia el mañana. La comunidad no empieza y acaba con uno mismo, sino que

### Ved también

Para profundizar estas cuestiones, puede consultarse la obra de **Irene Gómez** (2020). *Deudas pendientes. La justicia entre generaciones*. Madrid / Ciudad de México: CSIC / Plaza y Valds.

es una constelación de relaciones, deseos, conocimiento, promesas, creencias. Es lo que me permite formar una identidad relacional y deliberar en torno a las cuestiones de valor. Lo sustancial para mí trasciende mi finitud. El sentido fuerte de esto es que las sociedades deben tener los medios y las estructuras para actuar como agentes responsables a la hora de satisfacer las demandas y las injusticias históricas, de igual manera que para embarcarse en compromisos políticos con otras sociedades. Los ciudadanos deben estar preparados para hacer frente a injusticias históricas cometidas por la sociedad política a la que pertenecen y cumplir sus obligaciones con las generaciones futuras para crear y mantener las estructuras prácticas que aseguren la transmisión y realización de estas demandas.

### **El problema de la no identidad**

Un rompecabezas analítico que aparece cuando nos situamos en las obligaciones que tenemos con los no nacidos es el problema de la no identidad. Popularizado, sobre todo, por Derek Parfit, viene a decir que las personas del futuro no tendrán razones para quejarse si sus vidas no son mínimamente valiosas o no son valiosas para ser vividas, porque el mero hecho de su existencia depende de exactamente las acciones que nosotros y nosotras hemos llevado a cabo para que vengan a la existencia. Por lo cual, y si se supone que vivir es un «bien», estas personas no podrán alegar que se les ha dañado, sea como sean de deplorables sus vidas.

## Bibliografía

**Aristóteles** (1988). *Política*. Madrid: Gredos.

**Camps, Victoria** (2021). *Tiempo de cuidados. Otra forma de estar en el mundo*. Barcelona: Arpa & Alfil.

**Cortina, Adela** (2010). *Justicia cordial*. Madrid: Trotta.

**Fraser, Nancy** (2010). *Scales of Justice*. Nueva York: Columbia University Press. [Versión española: *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder, 2008]

**Gómez, Irene** (2020). *Deudas pendientes. La justicia entre generaciones*. Madrid / Ciudad de México: CSIC / Plaza y Valdés.

**Honneth, Axel; Margalit, Avishai** (2001). «Recognition». *Proceedings of the Aristotelian Society* (vol. 75, págs. 111-139)

**MacIntyre, Alasdair** (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.

**Ricoeur, Paul** (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.

**Ricoeur, Paul** (1999). *Lo justo*. Madrid: Caparrós.

**Roldán, Concha** (2008). . «Mujer y razón práctica en la Ilustración alemana». En: Alicia H. Puleo (ed.) *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política* (págs. 219-237). Madrid: Biblioteca Nueva.

**Roldán, Concha** (2013). «Ni virtuosas ni ciudadanas: inconsistencias prácticas en la teoría de Kant». *Ideas y Valores* (vol. 62, supl. núm. 1, págs. 185-203).

**Rousseau, Jean-Jacques** (1996). *El contrato social*. Madrid: Alianza.

**Sandel, Michael J.** (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.

**Shiva, Vandana** (2013). *Making Peace with the Earth*. Londres: Pluto Press.

**Thompson, Janna** (2009). *Intergenerational Justice. Rights and Responsibilities in an Intergenerational Polity*. Londres: Routledge.

**Tutu, Desmond** (1999). *No Future without Forgiveness*. Nueva York: Doubleday.

**Vásconez, Marcelo** (2011). «Las implicaciones políticas del buen vivir en el Ecuador». *Galileo* (núm. 22, págs. 78-80). Universidad de Cuenca. Facultad de Ingeniería.

