

# NUEVO CONTRATO SOCIAL Y POLÍTICA DE LO COMÚN

By María Eugenia Rodríguez Palop

I

Tanto la legitimidad del poder político como la relación del individuo y la comunidad dependen desde hace siglos del imaginario del contrato social. Un imaginario según el cual los seres humanos libres solo logran escapar de la inseguridad del estado de naturaleza cuando se someten a un orden político que les garantiza protección. Ese es el relato que ha estructurado durante siglos nuestra comprensión de la ciudadanía, del Estado y de los derechos individuales.

Sin embargo, hoy ese relato parece haber entrado en crisis. La sensación es que la desigualdad económica no se ha superado, el deterioro ambiental agrava nuestras condiciones de vida, la transformación digital es acelerada y excluyente y las instituciones democráticas sufren un déficit preocupante de legitimidad y legitimación. O sea, que el sistema no cubre las expectativas de todos por igual ni consigue ofrecer la seguridad material que la gente necesita.

En el plano socioeconómico, la promesa que articulaba el contrato social de las democracias industriales –trabajo relativamente estable, salarios crecientes, Estado de bienestar y movilidad social intergeneracional– se ha ido erosionando con el tiempo. Desde el punto de vista ecológico, el contrato social moderno fue siempre muy deficiente dado que ignoraba límites físicos fundamentales y se apoyaba en la ideología del crecimiento ilimitado. El crecimiento económico se ha considerado durante décadas el

indicador casi exclusivo de progreso, pero ha conducido a una explotación intensiva de recursos, a la pérdida de biodiversidad y al calentamiento global, minando la mismísima base que lo hacía posible. Por lo demás, la desafección ciudadana hacia las instituciones democráticas se ha traducido en abstención, auge de discursos antipolíticos y la implosión de los marcos culturales de la extrema derecha. La incertidumbre, la falta de control y la impotencia de la política frente a algunos problemas importantes ha restado credibilidad al pacto democrático: si las decisiones relevantes se toman lejos del espacio público, el contrato deja de ser una construcción común para devenir un dispositivo opaco al servicio de ciertos intereses.

En este contexto, hablar de “un nuevo contrato social” exige cuestionar un modelo que se apoya en el individuo propietario más que en las relaciones sociales que lo constituyen, concibe la naturaleza sólo como un recurso disponible, y oculta las desigualdades reales de poder, género, clase o raza sobre las que se construyen los pactos efectivos. En definitiva, exige volver a la filosofía del bien común y a una visión antropológica más relacional y vinculada. Volver al bien común como resultado provisional de una deliberación continuada, no de la imposición unilateral de las élites tecnocráticas o de mayorías circunstanciales.

Digo esto porque al lenguaje del bien común han recurrido también proyectos autoritarios que lo han utilizado para reforzar sus propias estructuras de dominación y ahora se trata de conectar el discurso del contrato social y la política de lo común con prácticas concretas de democratización, redistribución de la riqueza y descentralización del poder. Aunque el viejo contrato social liberal, con todas sus conquistas, ya no sea suficiente, su núcleo emancipador –la idea de que la legitimidad del poder viene asociada al consentimiento de aquellos sobre los que se ejerce– sigue siendo totalmente irrenunciable.

## II

Este nuevo contrato social tiene que girar alrededor de cinco ejes interdependientes: radicalidad democrática y nueva institucionalidad; distribución de la riqueza y justicia social; descentralización del poder político y autogobierno; identidad relacional y reconocimiento; y feminización de la política.

1. La profundización democrática consiste en facilitar el diálogo y la interacción entre la política institucionalizada y la no institucionalizada (movimientos sociales, asociaciones y comunidades autogestionadas) evitando, en todo caso, su cooptación por parte de la “expertocracia” corrupta: mediaciones, lobbies y órganos tecnocráticos aparentemente imparciales, a los que se considera representativos, pero que sólo potencian el corporativismo.

Esta deliberación tiene que articularse en el seno de procedimientos democráticos depurados que aseguren una participación relevante. La fidelidad a tales procedimientos e instituciones (acordados también democráticamente) no ha de servir, por supuesto, para garantizar el inmovilismo sino precisamente para lo contrario: para cuestionar los consensos alcanzados y canalizar el descontento.

De manera que esta profundización democrática se apoya en una ciudadanía activa, exigente, nerviosa, educada en virtudes cívicas y en deberes de civilidad, e identificada racionalmente con la política de lo común. Convencida de que cada reflexión individual sobre lo que se considera bueno es una reflexión también sobre lo que es bueno para las comunidades a las que cada cual está ligado; convencida de que la propia libertad individual, la autoconsciencia y la autoestima sólo pueden realizarse en una vida social que inspire un compromiso con lo común.

Este es un proceso que requiere superar los límites de una democracia representativa en la que la participación política venga estimulada únicamente por la búsqueda del interés propio y en la que el objeto del Estado sea garantizar fundamentalmente la satisfacción de expectativas privadas y grupos de interés. Requiere superar la democracia como mercado y la política *business*, fruto del regateo y la negociación; el partido “atrapalotodo”, con perfil empresarial, el binomio elector-cliente, militante-inscrito y líder-producto; la centralización, la burocratización y la carrera por el caudillaje. En definitiva, el sistema democrático no puede concebirse únicamente como un campo de batalla en el que se enfrenten egos irreconciliables y en el que predomine el cálculo prudencial y la acción estratégica.

2. La gestión de lo común exige, además, enfrentar un sistema productivo capitalista y patriarcal cuyo puntal ha sido históricamente la acumulación por desposesión violenta, la explotación, y la distribución desigual de los recursos, y que, como bien denuncia Silvia Federici (en *Calibán y la bruja*)<sup>1</sup> *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria, Traficantes de Sueños, Madrid, 2010*. se ha cebado no solo con los comunes, sino también con los cuerpos de las mujeres y con todos aquellos que fueron masacrados en los “nuevos mundos”. Capitalismo, patriarcado y colonialismo han formado y forman parte todavía de una tríada secular de dominación y expolio.

El nuevo contrato social pasa por confrontar y superar esa tríada sustituyéndola por una redistribución de la riqueza basada en necesidades básicas y no en políticas sociales subsidiarias del sistema productivo, orientadas únicamente a incrementar la capacidad de consumo y el crecimiento indefinido. Pasa por un sistema productivo anticapitalista, en el que se diluya por completo la distinción entre producción y reproducción (sostenimiento de la vida y cuidados) y en el que se internalicen los costes sociales y ecológicos de nuestros excesos.

Por eso, la redistribución de la riqueza requiere garantizar seriamente el derecho de subsistencia (acceso y disfrute), reformular y defender los derechos sociales, y limitar la propiedad privada, que debe cumplir siempre una función social y ser funcional a la protección de los comunes. De hecho, como decía Rousseau, toda propiedad es pública porque el poder último de decisión sobre la titularidad de un bien pertenece a la comunidad. O sea, que el fundamento último de la propiedad privada es político y no pre-político, como defendió Locke. El derecho de cada particular sobre su bien, subrayaba Rousseau, está subordinado al derecho que tiene la comunidad sobre todos los bienes, y, consecuentemente, su valor es instrumental (y no moral, esto es, “sagrado”)<sup>2</sup>El derecho que tiene cada particular sobre su bien está siempre subordinado al derecho que tiene la comunidad sobre todos [los bienes], sin lo cual no habría solidez en el vínculo social ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía” (El contrato social, 1762).

En fin, se trata de evitar tanto la especulación como la concentración excesiva de riqueza que puede llegar a suponer la propiedad privada entendida como dominio absoluto, exclusivo y excluyente sobre los bienes de los que depende el sostenimiento de la vida. Y es que esos bienes no pueden reducirse a la suma de opciones y utilidades individuales, ni ser objeto de un proceso de reparto o distribución.

No debemos olvidar que la cultura del bien común es la cultura de la responsabilidad y la rendición de cuentas; responsabilidades individuales y compartidas que se traducen tanto en la asunción de deberes negativos (omisión), que son los clásicos, como deberes positivos (acción). Una cultura de la responsabilidad que, además, no se agota en el presente, sino que tiene una dimensión temporal, que apela a una solidaridad sincrónica hacia el pasado (deber de memoria) y hacia el futuro (generaciones futuras).

La “justicia entre generaciones” no se reduce a la búsqueda de

equivalencias milimétricamente individualizadas entre el antes y el después, porque incorpora la lógica de la ética del cuidado. Y el cuidado es una responsabilidad compartida, basada en la deuda que hemos contraído con los que sufren o el beneficio (también implícito e indirecto) que hemos extraído a partir de su sufrimiento. Es decir, lo relevante aquí es el elemento relacional resultante de la interdependencia. Lo diacrónico es lo que nos da pistas sobre el carácter permanente del mundo que compartimos y resulta esencial para que la vida humana pueda tener un significado.

En definitiva, los bienes esenciales, no son bienes libres sino bienes vinculados a una determinada comunidad humana que es la que los define y los redefine, independientemente del sistema de derechos de propiedad (contingente) en el que se encuentren.

Para acabar, puede decirse que redistribuir la riqueza es hacer comunidad, y no se hace comunidad sin derechos políticos, soberanía y autogobierno. Por eso, la justicia social no se ocupa únicamente de esa redistribución, sino que también ha de considerar y valorar los vínculos que garantizan y cultivan la existencia de lo común. Como bien señala Michael Sandel, la justicia no sólo trata de la manera debida de distribuir las cosas, sino también de la manera debida de valorarlas<sup>3</sup> Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?, Debate, Madrid, 2011.. Por eso, en una sociedad realmente justa la gente no sólo disfruta de un cierto bienestar, sino que puede razonar sobre el significado de lo que es y de lo que quiere ser, y, desde luego, puede tomar decisiones al respecto (creando una cultura pública que acoja las discrepancias).

Garantizar los derechos sociales exige estimular (y no impedir) una política de participación ciudadana; fortalecer un espacio y una actividad común que nos permita definir y redefinir nuestra comunidad de pertenencia. Como ya reconocía Marshall en su *Ciudadanía y clase social*, los derechos sociales tienen un carácter comunitario que solo

puede realizarse en el ejercicio de una democracia amplia e incluyente. Y ese ejercicio no se da ni se puede dar en el vacío, sino que siempre consiste en interpretar la historia de nuestra vida personal en relación con la de los otros. No hay derechos sociales sin ciudadanía democrática, y no hay ciudadanía sin comunidad y autogobierno.

3. Dado que la comunidad de pertenencia es definida por lo común, y es también la que define y redefine los bienes comunes (sus rasgos y/o titularidad), la gestión de tales bienes solo puede estar protagonizada por sus propios destinatarios presentes y futuros. Esto significa, obviamente, que esa gestión ha de ser sustentable y, además, que los factores endógenos de la comunidad (cultura, reglas, tradiciones) y sus bienes relacionales no son ni pueden ser irrelevantes. Un bien se convierte en común a partir de la práctica de compartir y cuidar que el bien produce y define (*commoning*), así como de las relaciones sociales y las funciones que tal práctica genera. El *commoning*, de hecho, es el que restringe el uso de los comunes a la consecución de objetivos personales/colectivos compatibles entre sí y excluye de raíz cualquier orientación mercantil. Los bienes de los que depende la vida no pueden ser mercancías. Su valor es esencialmente el valor de uso (y no el de cambio) y son indisponibles e inalienables por definición, porque no son producidos por una economía convencional, no pueden ser ni comprados ni vendidos y su consumo es siempre relacional (solo tiene sentido en el seno de una comunidad concreta).

Lo cierto es que desde el individualismo posesivo y antisolidario del viejo contrato social no se pueden ni captar ni resolver los problemas genuinamente comunes, uno de los cuales es, obviamente, el de nuestra propia supervivencia. Si la crisis de civilización que estamos viviendo tiene algún interés para nosotros es porque nos amenaza como conjunto, porque amenaza aquellos elementos de continuidad que nos sitúan en el mundo.

En la práctica, la descentralización y el autogobierno exigen redistribución del poder político y competencias administrativas. Exigen delegar en instancias infraestatales tanto el control sobre el territorio propio como la definición y la gestión de los comunes locales; entre otras cosas, porque hace tiempo que el Estado dejó de tener la medida de todas las cosas y quedó atrapado entre fuerzas centrífugas y centrípetas tendencialmente contradictorias. Esto significa que los procesos de internacionalización han de ser democratizados y el municipalismo permeable y cooperativo.

4. Con identidad relacional y reconocimiento quiero decir que las prácticas comunes, los bienes relacionales –los vínculos que apreciamos– y los factores endógenos con los que una comunidad se autoidentifica, deben ser políticamente relevantes. Las narrativas comunitarias y el discurso del (auto)reconocimiento, construidos desde abajo y siempre en el marco de una sociedad democratizada, no han de leerse como anécdotas colaterales, ni tienen simplemente un valor psicológico, social o cultural. Por supuesto, nada de esto tiene que ver con tonos patrióticos y sentimentalismos excluyentes, con naciones históricas o identidades en conflicto, porque lo importante aquí no es tanto la conservación de determinados valores culturales, cuanto la comprensión de los fenómenos y realidades en cuya conservación y construcción existe un interés común. De manera que el relato común solo tiene valor político cuando es el fruto de un proceso consciente de (auto)construcción.
5. Por último, cuando algunas feministas hablamos de feminización de la política, nos referimos también a esta transformación integral que exige el nuevo contrato social. No se trata únicamente de articular una política con presencia de mujeres –aunque no faltan quienes hablan de feminización y piensan, únicamente, en paridad–, sino una política organizada en torno a la interdependencia, la ecodependencia y el cuidado. Somos seres finitos, vulnerables, inacabados, estamos en

continuidad con otros, y tenemos que ser continuados; nuestra experiencia es la de vivir inmersos en un entorno concreto y en un nudo de relaciones, y este inacabamiento es lo que nos desposee de toda inmunidad y autosuficiencia, de manera que nuestra autonomía sólo puede ser entendida en su dimensión relacional.

Así entendida, la feminización de la política exige que nuestras prioridades éticas (la justicia y los derechos) aparezcan conectadas con nuestra experiencia relacional y el aprendizaje moral que se deriva de ella (destilado en un proceso comunicativo y en un diálogo con los “otros”); canaliza dialógicamente nuestras vivencias más cotidianas y las sitúa en un espacio contextual y narrativo (una *política de localización* construida desde abajo); y pone en valor nuestros *saberes situados* para que podamos elaborar desde ahí las estrategias de resistencia que necesitamos para subvertir los códigos dominantes.

### III

Releer los derechos humanos desde este nuevo contrato social implica poner en cuestión la concepción reificada de la autonomía privada que hemos heredado de la modernidad. Dicho de otro modo, los derechos no pueden ser concebidos como cotos vedados en favor de la protección y la garantía de intereses privados definidos autónomamente, sino como frutos de una reflexión democrática no excluyente, en la que también pueda debatirse sobre nuestros intereses colectivos y sobre nuestras diferentes concepciones de la vida buena.

En una filosofía de lo común, los derechos humanos son siempre el resultado de un diálogo que sólo puede articularse desde la implicación en los asuntos *compartidos*, desde un espacio que cultive lo que hay “entre” nosotros, y desde una ética de la responsabilidad y del cuidado sin la que

ese “nosotros” no es conceptualmente posible, ni viable, ni sostenible.

Ciertamente, esta concepción relacional de los derechos exige adoptar lo que Marina 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. Y es que es exactamente en esa periferia en la que se sitúa el mundo que hay “entre” nosotros, el espacio de lo común. “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”.

Lo cierto es que sin una política de lo común no hay futuro para nosotros, ni para ningún otro “nosotros” posible o imaginado; un “nosotros” que no es un sujeto en plural sino “el sentido del mundo entendido como las coordenadas de nuestra actividad común, necesariamente compartida”.

Con esta relectura se subraya la indudable relevancia que tienen los derechos políticos y sociales, porque son estos derechos los que fomentan la radicalidad democrática, la participación pública y la cohesión social; porque es esta categoría de derechos la que mejor refleja que no somos nodos aislados, sino seres vulnerables profundamente vinculados. Como decía Dewey hace ya algunos años, los derechos políticos no son relevantes porque proporcionen un mecanismo para ponderar equitativamente todas las preferencias 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.

Dicho de otro modo, 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 pudieran responder, sino del modo en que fomentan la discusión acerca de la valía moral de los fines que promueven.

De manera que 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.

En definitiva, la decisión sobre la importancia que ha de 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.

Los derechos tienen que concebirse como el fruto de una reflexión democrática, y esa reflexión siempre está ligada a la adscripción, a ser parte de algo. Si, como ya he dicho, la propia libertad individual, la autoconsciencia y la autoestima, solo pueden realizarse en una vida social que inspire un compromiso con lo común, no podemos seguir desvinculando derechos, procesos de empoderamiento, autogobierno y radicalidad democrática.

El nuevo contrato social está estructuralmente conectado con la revolución de lo común y con esta visión relacional de los derechos humanos.

NOTAS:

- 1  
Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria, Traficantes de Sueños, Madrid, 2010.
- 2  
El derecho que tiene cada particular sobre su bien está siempre subordinado al derecho que tiene la comunidad sobre todos [los bienes], sin lo cual no habría solidez en el vínculo social ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía” (El contrato social, 1762)
- 3  
Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?, Debate, Madrid, 2011.